

# Soter

Sociedade de Teologia  
e Ciências da Religião



ISBN: 978-85-356-2993-4

.....

## 24º CONGRESSO INTERNACIONAL

*Religião e Educação para a Cidadania*

PUC-Minas • Belo Horizonte - MG • 11 a 14 de julho de 2011

**Anais do 24º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia  
e Ciências da Religião - SOTER**



Soter (org.)

Anais do 24º Congresso Internacional da  
Sociedade de Teologia  
e  
Ciências da Religião

Soter

Grupos Temáticos  
Edição digital – Textos completos  
Soter – Paulinas  
2011  
ISBN: 978-85-356-2993-4

Belo Horizonte

# 24º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER 2011

## SOTER

**TEMA: —RELIGÃO E EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA**

**LOCAL: PUC-Minas, 11 a 14 de Julho de 2011**

**Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil**

### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C749r

Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (24.:  
2011: Belo Horizonte, MG)

Religião e educação para a cidadania / Sociedade de Teologia e Ciências  
da Religião. São Paulo: Paulinas, 2011.

1892p.

ISBN 978-85-356-2993-4

1. Religião. 2. Cidadania. 3. Pluralismo religioso. 4. Tolerância religiosa. I.  
Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. II. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 2:301

## **DIRETORIA DA SOTER**

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

## **COMISSÃO ORGANIZADORA DO 24º CONGRESSO**

Presidente: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori (FAJE)

### **Membros:**

Profª. Dra. Anete Roese (PUC Minas)  
Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz (PUC Minas)  
Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista (PUC Minas)  
Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC Minas)  
Profª. Dra. Áurea Marin (FAJE)

### **SECRETARIA**

Patrícia Rocha  
Jamir P. Moreno

### **COMISSÃO CIENTÍFICA**

Prof. Livre-docente Dr. Afonso Maria Ligorio Soares: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC SP, SP, Brasil  
Prof. Diego Irarrazával: Universidad Catolica Silva Henriquez – Chile  
Profª. Dra. Ivoni Richter Reimer: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, GO – Brasil  
Prof. Dr. João Batista Libanio: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, MG – Brasil  
Prof. Dr. Luis Carlos Susin: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC RS, RS, Brasil  
Prof. Dr. Marcio Fabri dos Anjos: Centro Universitário São Camilo, SP - Brasil  
Profª. Dra. Maria Pilar Aquino: University of San Diego, Department of Theology, EUA  
Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC RJ, RJ - Brasil  
Prof. Dr. Steven Engler: Mount Royal University, Calgary, Alberta, Canadá

### **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  
MZP – Missionzentrale der Franziskaner

### **PATROCÍNIO**

Editoras Loyola, Paulinas, Paulus, Sinodal, Santuário, Vozes

## ÍNDICE

Apresentação.....	06
Grupos Temáticos – Comunicações Científicas .....	08
<b>GT 1 – Protestantismo.....</b>	<b>09</b>
<b>Coord:</b> Ronaldo Cavalcante ; Adilson Schultz	
<b>GT 2 - Filosofia da Religião.....</b>	<b>152</b>
<b>Coord:</b> Agnaldo Cuoco Portugal; Flávio Augusto Senra Ribeiro	
<b>GT 3 - Religião e Educação.....</b>	<b>263</b>
<b>Coord:</b> Afonso Maria Ligorio Soares; Sérgio Rogério Azevedo Junqueira; Remí Klein; Eunice Simões Lins Gomes	
<b>GT 4 - Pluralidade religiosa e diálogo.....</b>	<b>611</b>
<b>Coord:</b> Gilbraz de Souza Aragão; Roberlei Panasiewicz	
<b>GT 5 - Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo.....</b>	<b>706</b>
<b>Coord:</b> Érico Hammes, João Decio Passos, Vitor Feller	
<b>GT 6 - Mística, espiritualidades e educação.....</b>	<b>787</b>
<b>Coord:</b> Ceci Baptista Mariani; Maria José Caldeira do Amaral	
<b>GT 7 - Teologia (s) da Libertação (TdL).....</b>	<b>922</b>
<b>Coord:</b> Paulo Agostinho; Benedito Ferraro; Luiza Tomita	
<b>GT 8 - Religião, Ecologia e cidadania planetária.....</b>	<b>1102</b>
<b>Coord:</b> Afonso Murad; Pedro Ribeiro de Oliveira	
<b>GT 9 – Interculturalidade.....</b>	<b>1188</b>
<b>Coord:</b> Alain P. Kaly; Selenir C. Gonçalves Kronbauer; Marcos Rodrigues da Silva	
<b>GT 10 - Bíblia: conflitos de interpretação e novas perspectivas hermenêuticas.....</b>	<b>1289</b>
<b>Coord:</b> Pedro Lima Vasconcellos	
<b>GT 11 - Religião, Arte e Literatura.....</b>	<b>1386</b>
<b>Coord:</b> Alessandro Rocha; Alex Villas Boas	
<b>GT 12 - Religião e Gênero.....</b>	<b>1507</b>
<b>Coord:</b> Anete Roese; Sandra Duarte de Souza; Alzira Munhoz	
<b>GT 13 - Desafios éticos à religião em tempos tecnológicos.....</b>	<b>1666</b>
<b>Coord:</b> Maria Inês Miller; Márcio Fabri dos Anjos	
<b>GT 14 - Sociedade, laicidade e tolerância religiosa.....</b>	<b>1731</b>
<b>Coord:</b> Marília De Franceschi Neto Domingos; Luis Tomas Domingos	
<b>GT 15 - Iniciação Científica.....</b>	<b>1825</b>
<b>Coord:</b> Carlos Frederico; Cleusa Andreato; Rodrigo Coppe	

## Apresentação

O 24º Congresso Anual da SOTER, com o tema *Religião e Educação para a Cidadania*, ocorreu entre os dias *11 e 14 de julho de 2011*, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), em Belo Horizonte - MG.

Prosseguindo as discussões dos congressos anteriores, cuja preocupação tem sido o papel das religiões nos distintos aspectos da sociedade brasileira, o 24º Congresso mostrou a relação entre *Religião, Educação e Cidadania*, numa abordagem multidisciplinar, tão necessária hoje para a teologia e as ciências da religião.

A Diretoria e a Comissão Organizadora prepararam para 2011 um congresso com Conferências, Mesas Redondas e Grupos Temáticos, propiciando assim a partilha e a discussão do tema central do congresso, bem como das pesquisas que a Teologia, as Ciências da Religião e outras Áreas Afins têm feito atualmente no Brasil.

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

Concretizando seus objetivos, a SOTER promove congressos, seminários e encontros de pesquisas; patrocina publicações e cadastro de Professores (as) e Pesquisadores (as) de Teologia e Ciências da Religião e trienalmente organiza sua Assembleia eletiva. A sociedade conta hoje com cerca de 500 sócios (as) e permanece aberta a novas adesões, dentro das normas do Estatuto (Art. 5.), acolhendo professores (as) e pesquisadores (as) que atuem academicamente na área da Teologia e das Ciências da Religião e possuam ao menos o grau acadêmico de mestre em sua área de conhecimento. No último quadriênio, cerca de 100 novos (as) sócios (as) foram aceitos na SOTER, mostrando sua vitalidade e capacidade de agregar novos valores.

Desde sua fundação, há quase 26 anos, a SOTER tem se fortalecido continuamente. Seus Congressos, de periodicidade anual, têm abordado temas relevantes no contexto dos Estudos de Teologia e das Ciências da Religião e gerado diversas publicações importantes, que se encontram inclusive traduzidas fora do Brasil. Os Anais de seus Congressos são publicados anualmente e, a partir de 2008, em parceria com as Edições Paulinas, passou-se a publicar o livro digital (E-Book) com as comunicações científicas aprovadas, efetivamente apresentadas e escritas segundo as regras dadas pela Comissão Científica da SOTER (Cf.: [www.ciberteologia.org.br](http://www.ciberteologia.org.br)).

Em 2011 a SOTER prosseguiu com a parceria firmada com a PUC Minas, cujo apoio e cessão da infraestrutura têm sido imprescindíveis para ampliar o raio de alcance de seus Congressos. Reconhecida pela sua seriedade acadêmica no âmbito nacional, a PUC Minas prestigia e honra a SOTER com seu generoso apoio.

Depois de ter aprofundado, em 2008, a questão da sustentabilidade, em 2009, a relação entre ciência e religião, e, em 2010, o papel das religiões na construção da paz mundial, com o congresso de 2011 a SOTER buscou pensar a interface entre **Religião, Educação e Cidadania**. Que as religiões tenham uma influência na formação dos valores éticos de uma sociedade não há dúvidas. Tampouco se ignora o lugar que elas ocupam na educação dos cidadãos e cidadãs, muitas vezes contribuindo para a formação de uma consciência crítica e o engajamento na transformação social, outras reforçando os interesses dos que detêm o poder.

O período em que nasceu e floresceu a teologia da libertação viu também surgir no Brasil um grande movimento educativo, com teóricos de grande importância, como Paulo Freire, e experiências inovadoras na área da educação, muitas das quais assumidas por grupos de origem eclesial. Com a redemocratização do país, boa parte da reflexão sobre a educação como formação para a cidadania foi assumida pelo Estado, que não logrou, porém, assegurar uma educação de qualidade para todos (as) numa sociedade cada vez mais caracterizada como sociedade da informação e do conhecimento. A complexificação do campo religioso nacional fez, por outro lado, com que religião e educação se tornassem bens de consumo e objetos de disputa no mercado, retirando em parte às distintas confissões religiosas e eclesiais o papel que tiveram na formação da consciência para o exercício da cidadania entre os anos 1960-1990. Além do mais, com a irrupção do pluralismo religioso no Brasil, o ensino religioso nas escolas, previsto na Constituição Brasileira e em vigor em muitos estados da federação, deu origem a muitos debates e conflitos, que merecem o aprofundamento dos (as) estudiosos (as) da religião e da teologia.

Ao discutir em 2011 a relação entre **Religião, Educação e Cidadania**, o **24º Congresso Anual da SOTER** abordou um tema relevante na atualidade, que interessa não só aos (às) profissionais da teologia e das ciências da religião, mas também aos (às) educadores (as), filósofos (as), políticos (as), cientistas e a todos (as) os (as) que se preocupam com o papel que a religião e a educação têm na formação para a cidadania.

Os objetivos do 24º Congresso da SOTER foram: 1) Analisar, em perspectiva multidisciplinar, o papel da religião e da educação na formação para a cidadania nas sociedades da informação e do conhecimento; 2) Investigar os principais desafios que a religião e a educação enfrentam hoje na formação de uma consciência cidadã num Estado laico; 3) Refletir, mediante sólida argumentação e pesquisa filosófica, teológica e científica, sobre as novas tarefas da religião e da educação numa sociedade plural; 4) Oferecer amplo espaço para exposição – por meio de Grupos Temáticos (GTs) – das pesquisas em andamento na área da Teologia e das Ciências da Religião.

É a realização deste 4º objetivo que o (a) leitor (a) tem agora a possibilidade de conferir, neste livro digital: os textos integrais das comunicações científicas efetivamente apresentadas nos 15 GTs do Congresso.

Este documento destina-se a todos (as) os (as) associados (as) da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, mas também a todo (a) e qualquer pesquisador (a), professor (a), estudante universitário, e demais interessados no tema proposto.

Boa pesquisa.

Geraldo De Mori (FAJE) - Coordenador da Comissão Preparatória do 24º Congresso

# **GRUPOS TEMÁTICOS**

## **GTs**

# **COMUNICAÇÕES**

## **CIENTÍFICAS**



## **GT 1: Protestantismo**

### **Coordenadores:**

Ronaldo Cavalcante – Mackenzie, SP;

Adilson Schultz – PUC/Minas, MG

**Ementa:** O universo protestante tem passado por mudanças estruturais e conjunturais de significativa relevância. O dinamismo do fenômeno evangélico no Brasil e no mundo 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 recolhe perguntas e reflexões sobre o futuro do protestantismo clássico, pentecostal e neopentecostal, entre elas: o papel público da teologia, a identidade da teologia evangélica em relação à cultura brasileira, o universo multifacetado de teologias protestantes, a questão da confessionalidade em relação ao diálogo ecumênico e inter-religioso, os êxitos e fracassos das igrejas e teologias protestantes na tarefa de articulação da revelação de Deus no mundo.

# **Pós-Evangélicos: um caso de ruptura com a religião na comunidade *Noiva do Cordeiro*, em Belo Vale, MG<sup>1</sup>**

*Adilson Schultz*

## **Resumo**

*Noiva do Cordeiro* é uma comunidade rural do interior de Minas Gerais que forjou um modo de vida alternativo e sustentável, que inclui liderança política de mulheres, abolição do casamento civil, e fim da religião. Depois de quase um século de sofrimento sob a tutela da Igreja Católica Apostólica Romana, numa história de maldições e perseguições, e de quatro décadas de sofrimento sob a tutela da Igreja Evangélica *Noiva do Cordeiro*, numa história de extremo ascetismo e pobreza, a comunidade decidiu pelo abandono de toda forma de religião institucionalizada. O resultado é um modelo de comunidade fortemente arraigado nos valores da autonomia, da solidariedade e do cuidado mútuo, com sujeitos autônomos e responsáveis. Além de apresentar o caso estudado, o presente texto debate questões pertinentes aos objetivos do GT Protestantismo, quais sejam: o que essa comunidade *pós-evangélica* diz sobre a totalidade do protestantismo brasileiro? Por que a igreja não conseguiu articular as expectativas da comunidade? Quem são os atores e as atrizes religiosos/as responsáveis pela ruptura com o protestantismo? E ainda: que aspecto teológico pode sustentar uma vivência espiritual pós-igreja evangélica? As questões são debatidas no contexto da sociologia e da teologia, especialmente no âmbito da eclesiologia reformatória, que antevê uma sociedade sem igrejas, e no pensamento de Karl Jaspers e Alain Touraine, com as noções de *ser-si-mesmo* e *sujeito autônomo*.

**Palavras-chaves:** *Noiva do Cordeiro*, Modos de vida alternativos, assimetria princípio e forma, sujeito, ser-si-próprio, pós-evangélicos, Karl Jaspers, Alain Touraine.

## **Perspectivas iniciais**

Estou sempre atrás de modelos, jeitos, formas e espíritos abertos que pensem e articulem modos alternativos de existência. Estou atrás da dissidência como lugar - ou não-lugar - para articular e iluminar o comum. O foco aí não está no extraordinário, mas no ordinário, tocado por aquele. A hipótese de trabalho constante é que o espetacular ilumina o cotidiano.

Nesse caso aqui, a dissidência espiritual, plasmada na comunidade *Noiva do Cordeiro*, pequeno rincão rural encravado no município de Belo Vale, Minas Gerais, a 100km de Belo Horizonte. Num lento e intrincado processo de rupturas e reconstruções políticas, afetivas, religiosas e ideológicas, essa comunidade rural hoje formada por cerca de 300 pessoas forjou um modo alternativo de vida, que inclui liderança política de mulheres, abolição do casamento civil, uso comum de terras e bens, e fim da religião.

---

<sup>1</sup> Texto apresentado como comunicação no 24º Congresso da SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, no GT Protestantismo, em 12 de julho de 2011, em Belo Horizonte, MG.

O rompimento com a religião foi lento. Em 1891, Dona Senhorinha e seu marido Chico Fernandes são excomungados pela Igreja Católica – Senhorinha tinha tido um filho com um homem que não era seu marido, e fora viver com ele, abandonando a casa. Já nos anos 1950, seus descendentes fundam uma igreja evangélica, a Noiva do Cordeiro, que tem regime asceta e quietista, e todos se afastam da igreja católica. Já nos anos 1990, a comunidade inteira decide sair da igreja evangélica, que acaba, e passam a viver deliberadamente sem religião (SCHULTZ, p. 153ss).

Depois de quase um século de sofrimento sob a tutela da Igreja Católica Apostólica Romana, numa história de maldições e perseguições, e de quatro décadas de sofrimento sob a tutela da Igreja Evangélica *Noiva do Cordeiro*, numa história de extremo ascetismo e pobreza, a comunidade decidiu pelo abandono de toda forma de religião institucionalizada. Temos hoje uma história de 20 anos sem-igreja, pós-evangélico, já-pós católica, agora pós-religião. Nada de cerimônia de enterro, nada batismo de infantes ou de adultos, nada de bênção matrimonial, nenhum outro sacramento, nada de pastor, nada de padre...

### **As tarefas de pesquisa**

O que está sendo forjado na comunidade a partir do rompimento com a religião? As percepções depois de um curto período de pesquisa: depois de ter pesquisar em jornais, documentários, revistas, e depois de uma visita à comunidade, com entrevistas e colhendo depoimentos dos envolvidos, tem-se como resultado um modelo de comunidade fortemente arraigado nos valores da autonomia, da solidariedade e do cuidado mútuo, com sujeitos autônomos e responsáveis – e sem igreja. Afirmam a fé em Deus, inclusive dizendo que veem Deus ao levantar, ao Deitar, ao sofrer e ao sorrir, mas não querem mais igreja.

Se for isso mesmo, o que fazer com quem está fora da comunidade, com as igrejas que se foram? Essa é o primeiro ponto. A. Pensar o processo de formação da comunidade pós-evangélica, pós-católica, pós-religião é uma tarefa e tanto... Nesse caminho, temos que identificar o que aconteceu com essas pessoas, o que está acontecendo com elas, por onde andam... quase uma exegese sociológica-eclesiológica. Vou voltar a esse ponto mais adiante...

B. Outra tarefa é pensar o que essas igrejas que ficaram no antes não tem. A igreja foi incompetente na articulação da subjetividade ou o processo subjetivo da comunidade é intrincado demais para nossas igrejas? Onde está a questão? Lembro do pensador Waldo César, que sempre levantou a hipótese de que o fracasso do protestantismo no Brasil não se deve, em

tese, ao protestantismo em si, mas que talvez ainda não tenhamos inventado um modelo-uma forma de igreja que dê conta de articular a complexidade do imaginário religioso brasileiro (CESAR, 125). E aqui está uma boa hipótese de trabalho teológico: se as pessoas lá vêem Deus, então Noiva do Cordeiro é um exemplo fechado do quanto nossas igrejas estão longe de articular a revelação de Deus no mundo. Pensando em termos mais específicos, o que essa comunidade *pós-evangélica* diz sobre “protestantismo brasileiro”? Por que a igreja não conseguiu articular as expectativas da comunidade? Os atores e as atrizes responsáveis pela ruptura com o protestantismo dão razões ligadas ao ascetismo – “não podia nem conversar com o pessoal de fora”, à dureza de vida – “fazíamos três jejuns por semana... não podia dançar, ver TV, ouvir rádio”, à pobreza – o povo passava fome; não tinha trabalho aqui, não podia sair, todo mundo fraco pra trabalhar...”. Mas isso é só a casca: o miolo da questão é outro: suspeito que essa religião não diz nada para o modo de vida novo que foi sendo forjado em Noiva do Cordeiro. A religião separava, dividia, obstaculizava, fazia parte... e a comunidade queria juntar, somar, facilitar,...

C. Uma terceira tarefa, muito mais excitante, é que teologia se fará para essa comunidade pós-igreja? Que aspecto teológico pode sustentar uma vivência espiritual pós-igreja evangélica? Há lá hoje uma comunidade extremamente “humanista”, solidária, partilhadora, cuidadora, dedicada à vida em comum... Levando em conta que o espírito profético de todos os profetas, incluindo aí Jesus, Paulo, Pedro e tantos outros, sempre ficou sem-religião, sem igreja, o que dizer teologicamente desse tipo de fé? Talvez consigamos falar mover-nos bem na Revelação que se manifesta onde quer; talvez na teologia da encarnação, que afirma o lugar natal de Deus justamente onde menos esperamos... Mas e a eclesiologia? O que vamos fazer com a igreja que não é mais necessária? Tomemos como assentado que o modelo estatal hegemônico já se esgotou e foi abandonado a 100 anos. E o evangélico? Teríamos condições de dizer que o modelo evangélico de contra-cultura, fundado na assimetria entre princípio e forma, entre evangelho e igreja, que jamais se coadunam (WESTHELLE, 92), chegou ao ápice da contradição em Noiva do Cordeiro?

## Contra-cultura ou o quê?

Aqui talvez Lutero e Melanchton ajudariam... Eles ficaram na *corda bamba* entre um rompimento com a eclesiologia romana e o surgimento de um novo modelo<sup>2</sup>. Formularam o modelo da assimetria entre princípio e forma como o ideal: a questão fundamental é se aquilo que se vive é fiel ao evangelho. O que se vive, em tese, não interessa. Interessa se isso espelha Cristo. Jamais o Cristo estará em qualquer lugar definitivamente. Jamais pode-se dizer que está ausente. Nessa assimetria, a forma de Noiva do Cordeiro já não é mais igreja, nem comunidade – é o quê?

Os movimentos de ruptura ao longo da história de Noiva do cordeiro são tentativas de articular criativamente um novo modo de existência. Mesmo o isolamento de quatro décadas na igreja evangélica, onde o discurso de abandono do mundo está mais evidente, com forte ascetismo, já é um *movimento criativo*, no sentido de contestação da sociedade - todo movimento asceta carrega esse “espírito de protesto”. Não é exatamente a forma do movimento que define esse espírito de protesto - pode ser uma igreja evangélica, pode ser uma comunidade isolada, pode ser uma mulher que abandona o casamento patriarcal ou o poder do pai, como fez Dona Senhorinha a 100 anos, pode ser abandonar a religiosidade convencional. O que coloca Noiva do Cordeiro na rota das “vozes de protesto” é o espírito comum de não se conformar com vozes de autoridade que se reivindicam absoluta, e querem ciceronear a pessoa.

Tomado como movimento, Noiva do cordeiro é, na linguagem marxiana, um “suspiro”, uma voz de protesto. Há uma voz de protesto ou um espírito de dissidência que liga Dona Senhorinha, em 1891, a Dona Delina, em 2010; e obviamente há uma espécie de magma comum que liga a constituição dos sujeitos autônomos e as experiências de dissidência ao longo da história da humanidade. As experiências de acolhimento da dissidência em Noiva do cordeiro, são um bom exemplo disso. Surpreendentemente, o espírito de protesto que contesta a ordem social e o status quo anda de braços dados com a constituição de sujeitos autônomos. Promover a dissidência, nesse sentido, é promover a constituição de sujeitos autônomos. Puro protestantismo.

---

<sup>2</sup> A eclesiologia de Felipe Melanchton propunha um *caminho do meio* para a questão do estamento da Igreja, motivo de cisão na igreja pós-reforma: Melanchton negava o estamento divino do papado, mas defendia a aceitação do estamento temporal – *iure divino e iure humano*. O papa seria o grande centralizador-administrador espiritual e político da Igreja, excluindo-se apenas a prerrogativa divina da infalibilidade. Questões políticas e econômicas, mais do que teológicas, terminaram por levar o protestantismo a rejeitar tanto o estamento divino quanto temporal do papado. (DREHER, 37-38).

## **Matéria vertente: a busca de autonomia**

A reflexão teológica fica mais rica em conversação com dois teóricos da dissidência e da autonomia que eu gosto especialmente – o pensador Karl Jaspers, e o pensador Alain Touraine. Eles dão conta, a meu ver, de explicar a questão da primeira tarefa, sobre o que está acontecendo com essas pessoas em Noiva do Cordeiro, seu processo de dissidência e subjetivação da ruptura com os modelos hegemônicos de religião, família, contrato social, etc.

No fundo, Touraine e Jaspers ajudam a evitar a armadilha de estudar o caso em si, e ocupar-se com a matéria vertente, aquilo que flui desse fenômeno. Guimarães Rosa fala de *Matéria vertente* no *Grande sertão: veredas*: o ex-jagunço Riobaldo insiste com seu interlocutor que esse livro não é sobre briga de jagunços ou o sertão, mas sobre a matéria vertente, aquilo que liga a todos nós em busca de liberdade e autonomia, realização da vida:

Eu sei que isto que estou dizendo é dificultoso, muito entrançado. Mas o senhor vai avante. Invejo é a instrução que o senhor tem. Eu queira decifrar as coisas que são importantes. Eu estou contando não é um a vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. Daí que ele dirá que o sertão é o mundo. (GUIMARÃES ROSA, 83)

Essa companhia teoria evita também que se faça apologia do princípio, em detrimento da forma. A questão está não em isolar a forma e estudá-la, nem em submetê-la ao princípio evangélico, sempre construído, mas em identificar o processo de assimetria entre ambos, para poder dizer que, talvez, ali se cumpriu o ideal humano, para ver o que flui dali. Em tese, essa matéria vertente é tocada por muita gente. Vou com Touraine e Jaspers, mas poderia ser Frankl com a palavra responsabilidade e sentido. Poderia ser também Paulo Freire, com as palavras revolta e autonomia. E o próprio Guimarães Rosa, com sua insistência na autonomia e na revolta.

## **Sujeito em Touraine**

A *teoria do sujeito* formulada por Alain Touraine ajuda a capturar o movimento em curso em Noiva do cordeiro. Touraine apresenta a constituição do sujeito autônomo como alternativa diante da escravidão do indivíduo preso às opções do gueto ou da massa, seja em âmbito cultural, inclusive eclesial, seja em âmbito econômico-social. Segundo Touraine, de um lado está a opção da indiferenciação do mercado do desejo, que iguala tudo e todo mundo, e nos torna iguais, mimetizando o desejo: devemos pensar as mesmas coisas, desejar as mes-

mas coisas, vestir-se do mesmo modo, e até revoltar-se do mesmo modo. De outro lado, a opção pelos particularismos de toda ordem, geralmente com reivindicação grupal e identitária, o que pode nos isolar na identidade rígida da simples oposição ao mundo. É o gueto versus a massa. Touraine denominará os dois procedimentos de “participação imitativa” e “enclausuramento comunitário” (TOURAINÉ, 73-74).

Embora as estratégias sejam diferenciadas nas duas alternativas, o fim acaba sendo o mesmo isolamento do indivíduo, que sem comunicação, embora falsamente em comunidade, acaba escravizado. Não é que ele esteja sozinho, mas está solitário em qualquer um dos lugares. O gueto e a massa são justamente uma praga porque insistem em não deixar o sujeito sozinho. Ele precisa ser ciceroneado! Em termos religiosos, podemos pensar na cultura religiosa hegemônica e o gueto evangélico minoritário como duas falsas saídas. Teologicamente isso tem grandes conseqüências, porque não há sustentação para a eclesiologia clássica do contracultura, nem para a velha igreja estatizante ou universal.

A questão colocada por Touraine, então, é como será possível parar o duplo movimento que enclausura a todos ora na globalização-imitação indiferenciada, ora na privatização-identificação autoritária, ambos isolados e sem comunicação. Para superar essa dualidade entra em jogo o projeto de vida pessoal, ou a afirmação do sujeito, o desejo de cada um fazer da sua vida, e de fazermos de todas as vidas, uma existência que valha à pena, o esforço de individuação de quem quer ser o ator ou a atriz de sua vida, **o sujeito** (TOURAINÉ, 190).

Ao invés de escolher entre dois campos, deve-se afirmar a existência de contradição mais profunda, que opõe a afirmação da defesa do sujeito pessoal e de sua liberdade à lógica dos sistemas, quer esta lógica seja a do mercado ou a de uma identidade nacional ou cultural. (TOURAINÉ, 348-349)

“O sujeito está na encruzilhada de princípios gerais e de princípios particulares de conduta.” (TOURAINÉ, 204). “O sujeito recusa reduzir a organização social ao mercado e a identidade à comunidade.” (TOURAINÉ, 100) “O sujeito é o desejo do indivíduo de ser um ator.” (TOURAINÉ, 73-74)

O sujeito não é uma alma presente no corpo ou o espírito dos indivíduos. Ele é a procura, pelo próprio indivíduo, das condições que lhe permitem ser o ator da sua própria história, (...) reivindicar o seu direito à existência individual. (TOURAINÉ, 73)

## O ser-si-próprio em Jaspers

A situação descrita e denunciada por Touraine já foi vista em Karl Jaspers em 1939, portanto a mais de 70 anos – há fortes indícios de relação teórica entre os dois, embora Touraine jamais cite Jaspers! Karl Jaspers aprofunda o drama da autonomia, reduzindo aspectos sociais e reivindicatórios da formação do sujeito à responsabilidade do indivíduo em si. Noiva do cordeiro aqui vira um retrato do drama das igrejas em não conseguirem produzir massa de sujeitos autônomos. E a teoria de Jaspers vira uma crítica da mediocridade da civilização.

Ao falar do que ele chama de “situação espiritual do nosso tempo”, Jaspers busca descrever o dilema do indivíduo que se vê realizado e tem como fundamento de sua existência o mundo da técnica. Falando no contexto europeu do entre-guerras, nomeia a dessacralização e a tecnicização como marcas do mundo contemporâneo que nasce, e que ameaça destruir o ser humano em sua personalidade.

Jaspers insiste em dizer que para além da crise do capital, da crise do trabalho, da crise educacional do sujeito ou de qualquer outra crise, para além de qualquer uma de nossas “*crises prediletas*”, como diz Ignacy Sachs, mais premente que todas é a crise cultural ou *espiritual* - no sentido weberiano de *Geist* = espírito do nosso tempo: “Mais premente é o problema do agonizar da cultura”, dirá o autor (JASPERS, 310). E aqui estou perseguindo a hipótese que anunciei lá no começo, de que aquilo que o pessoal de noiva do cordeiro denuncia como motivo para romper com a igreja – ascetismo, pobreza, isolamento – é apenas a casca – o miolo mesmo é o agonizar da civilização.

Jaspers vê os movimentos para superar a crise espiritual do mundo em duas direções: uma saída é através do que ele denomina “*linguagem apaziguadora*”, verdadeiro disfarce da crise, que opera por tentar inserir o indivíduo no mundo tecnicista, produzindo nele o desejo da inclusão, mimetizado no contexto capitalista. A outra saída é através da “*linguagem da revolta*”, o recurso ao micro, que opera por isolar o indivíduo no mundo reivindicatório, produzindo a sensação de proteção tribal, aí diferenciado pela identidade.

Obviamente Jaspers denunciará essas duas saídas como falsas, justamente porque, ao operar via disfarce, não tocam na questão central da crise, qual seja, a crise do sujeito, que ele denominará **ser-si-próprio**. Nas duas saídas, não é o indivíduo que aparece, mas o disfarce do grupo ou da massa. Os dois caminhos não são verdadeiras saídas, mas imitação da vontade do outro!



Jaspers acentuará que a situação espiritual do mundo e sua crise é sempre pessoal, e no limite dos fracassos de toda e qualquer estrutura imitativa ou compensatória, só o indivíduo pode responder fundamentalmente a ela. Certamente todos nos encontramos em situações de grupos – escolas, famílias, igrejas, filosofias, ideologias, e a própria sociedade como corpo. Mas esses grupos são sempre assumidos como seus pelos indivíduos. E é aí que deve estar a saída, no sujeito com sua autonomia, criando o que Jaspers denomina “estrutura situacional”: os indivíduos reagem de maneira diferente às vicissitudes da vida. “Na medida em que a vontade do indivíduo as assume como coisa sua, esta vontade acha-se com ela numa estrutura situacional”. (JASPERS, 37)

Portanto, entre abranger a totalidade ou aniquilar-se na particularidade, esses dois falsos caminhos que absolutizam os pólos e operam pela mimetização da vontade, Jaspers propõe uma espécie de 3ª via, a construção do *ser-si-próprio*. Entre perder-se na massa, ou revoltar-se contra ela, o sujeito. Para além da linguagem do disfarce ou a linguagem da revolta, trata-se de resistir ao mimetismo contínuo via a construção do *ser-si-próprio*, a construção do sujeito.

Como formar o “*ser-si-próprio*”, um sujeito para além dos reducionismo da massa ou do grupo? Na forma como orientamos as pessoas a lidarem com os processos da vida. Resumidamente, as elucidativas e tão plagiadas palavras de Jaspers:

O ser localiza-se, primeiro, como existência, em situações econômicas, sociais, políticas. Isso é o inevitável, que acomete a todos igualmente (ou inconscientemente). A existência do ser como CONSCIÊNCIA localiza-se, em 2º lugar, no espaço do cognoscível – tudo aquilo do que ele pode lançar mão para entender esse mundo. O que o ser se torna, em 3º lugar, depende de quem ele encontra, as possíveis crenças que desenvolve, em suma, o que ele faz disso. (JASPERS, 39)

Ou seja: a meta da igreja não é formar gente piedosa e fiel – aí estaríamos no segundo estágio -, mas sujeitos, que completam o círculo com a inquietação para a ação. Na constituição do *ser-si-próprio*, lidamos com a existência de fato, à qual todos estamos submetidos, depois com a lucidez do conhecimento sobre ela, e, finalmente, com a ação sobre ela = é aí que é forjado o *ser-si-próprio*, ou o sujeito, justamente em função do que fazemos com a situação na qual se vive. Em linguagem contemporânea, sujeito é quem ou o que está envolvido pelo método do ver-julgar-agir.

Segundo Jaspers, há ambientes mais propícios para que se dê a construção do sujeito. Em termos gerais, um ambiente de Democracia, em todos os âmbitos, onde a luta pela liber-

dade seja a marca constante da sociedade. Em termos formais, um estado de Direito e Justiça, e de garantias jurídicas para ela. E finalmente, um ambiente de educação constante para a autonomia, em todos os âmbitos da vida, mas especialmente na escola formal. **A escola** é tida por Jaspers como uma espécie de agência de combate consciente em prol da formação de sujeitos autênticos. Na visão de Jaspers, a educação é o meio de tornar o ser um ser-si-próprio na continuidade histórica, para que a memória os grandes sujeitos não morram<sup>3</sup>.

### Considerações finais

Pode ser isso o que está sendo gestado em Noiva do cordeiro: constituição de sujeitos autônomos, que gerarão um comunidade livre. Nem o isolamento identitário no gueto, nem a indiferenciação de parecer-se com todo mundo. Isto está plasmado na insistência de que “cada um tem sua vontade: até teve uma colega que quis casar com vestido de noiva, e casou”. No aspecto religioso significaria uma terceira via entre a massa catolicizante e o gueto pentecostal, com a constituição de uma espiritualidade que transcende os dois movimentos. Assim também pode ser entendido a conjugação de um sistema econômico baseado na partilha da terra e na casa comum e, ao mesmo tempo, no salário individual na cidade. Assim a frequência à escola convencional e a educação paralela na comunidade, onde as crianças aprendem valores opostos ao do mundo e da escola.

E como associar a experiência de subjetivação individual, baseada no sujeito, com o espírito comunal que marca Noiva do cordeiro? Autonomia não gera individualismo? Na linguagem de Touraine, o sujeito é sujeito apenas quando tem “liberdade para”, e não apenas liberdade de. O primeiro está ligado à idéia de sujeito, e o segundo, à idéia de indivíduo. O sujeito é um ser para algo, no sentido da ação, da disposição para a vida social, e não para si

---

<sup>3</sup> Jaspers acrescentará ainda duas outras formas de constituição do ser-si-próprio, para além do ambiente democrático, do estado de direito, e da educação formal: uma é a dádiva de ter perto de si **pessoas autênticas**, espíritos nobres e livres, amizades únicas, que nos dão lições de como ser-si-próprio. “A melhor dádiva que hoje se pode colher é a desta proximidade de pessoas autênticas. Elas são a garantia mútua da existência do ser.” (JASPERS, 297) Sujeito autêntico ou ser-si-próprio pode ser aquele amigo ou colega ou familiar entre tantos do qual se guarda especial zelo, com quem se quer sempre estar e conversar. Jaspers dirá que pode ser que isso aconteça apenas uma vez na vida, ou poucas vezes, mas esse ser-si-próprio iluminará outras existências para o caminho da autonomia constantemente.

A outra forma de trabalhar a constituição do ser-si-próprio é a grandeza fé em Deus, no sentido do ser-si-próprio ser livre para crer – não a divindade ou a divinização! Para Jaspers, o crente não confia na autoridade da divindade em si, mas na sua fé. Confiar em Deus aí é visto como realização da experiência da verdade do seu impulso como movimento do ser-si-próprio – ou seja, a fé em Deus se apresenta como uma salvaguarda para afirmar que nunca nos realizamos como ser-si-próprios totalmente, senão que estamos envolvidos numa busca (JASPERS, 304). Eu poderia não crer, mas creio, daí que o crer carrega uma marca de autonomia, inclusive de mim mesmo. A fé guarda o germen do desejo constante de realização e liberdade.

mesmo. É como se ao formular a noção de sujeito imediatamente se formulasse a idéia de viver juntos.

O sujeito é o princípio não-social que constitui a sociedade (...), combinação de uma identidade pessoal e de uma cultura particular com a participação num mundo racionalizado e como afirmação, por este mesmo trabalho, de sua liberdade e sua responsabilidade. (TOURAINÉ, 25)

Voltemos à questão do modelo de igreja: Noiva do cordeiro denuncia o fim de um tempo de uma determinada configuração religiosa que privilegiou discursos e práticas que alinham a tudo e a todos ao status quo, sem brechas para a autonomia e a responsabilidade. E denuncia também a crise de um tipo de cultura baseado na mediocridade humana. Faz a crítica do cristianismo contemporâneo: o que temos ainda daquilo que é o senso de vida em comum, da agudeza das necessidades coletivas, do cuidado mutuo dentro das famílias, da educação de crianças, homens e mulheres baseada em valores como autonomia, solidariedade e responsabilidade?

No limite dessa questão, o rompimento com a religião em Noiva do cordeiro pode ser visto como consequência inevitável do modelo de igreja ou religião em curso. O modelo religioso dominante apresentado pelo cristianismo levou a desintegração e ao desenraizamento, à fragmentação do ser-humano, das relações e dos valores. Afastou o ser humano das necessidades próprias e essenciais – do si mesmo e, conseqüentemente, da noção de cooperação com outro.

Finalmente, o que vem depois da igreja? O pessoal já foi católico, evangélico, pós-evangélico. E agora? Como formular teologicamente? O lugar de Jesus, à margem da religião sem religião, talvez seja realmente promissor.

## BIBLIOGRAFIA

- CESAR, Waldo, SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. São Leopoldo, Petrópolis : Sinodal, Vozes, 1999.
- DREHER, Martin. *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*. 2. ed. São Leopoldo : Sinodal, 2002. Coleção História da Igreja. v. 3.
- FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido*. 14. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1991.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GUIMARAES ROSA, João. *Grande sertão: veredas – o diabo na rua no meio do redemoinho*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1986.
- JASPERS, Karl. *A situação espiritual do nosso tempo*. Rio de Janeiro : Moraes editores, 1964 (edição original 1930).
- LUTERO, Martin. *Da liberdade cristã*. 4. ed. São Leopoldo : Sinodal, 1983.
- LUTERO, Martinho. *Catecismo maior*. São Leopoldo, Porto Alegre : Sinodal, Concórdia, 1983.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Fenomenologia da experiência religiosa. In: *Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora : UFJF, v. 2, n. 2, p. 65-89, 1999.
- NOIVA DO CORDEIRO. Documentário. Rio de Janeiro : Globo Filmes / GNT. Exibido no canal GNT em 26 de agosto de 2008.
- SCHULTZ, Adilson, ROESE, Anete. Modos de vida alternativos: o caso da comunidade Noiva do Cordeiro. **Revista Tecer**. Belo Horizonte : Instituto Metodista Izabela Hendrix, v. 3, n. 5, p. 152-158, 2010. Disponível em <<http://pe.metodistademinas.edu.br/ojs/index.php/tec/article/view/40>>
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 14ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo : Record, 2009 (edição original: Estados Unidos da América, 1998).
- TOURAINÉ, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis : Vozes, 1999 (edição original: França, 1997).
- WEIL, Simone. *O Enraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001.
- WESTHELLE, Vitor. *Voces de protesta en América Latina*. Chicago : Lutheran School of Theology at Chicago/Hispanic Ministry Program, 2000.

# O (anti-) ecumenismo da igreja presbiteriana do Brasil. Análise a partir das resoluções conciliares

Agemir de Carvalho Dias\*

## Resumo:

Os presbiterianos foram pioneiros com relação aos ideais de unidade e cooperação entre as igrejas em nosso país e ajudaram a formar as principais instituições de cooperação entre os evangélicos. Desde a década de 1950 a Igreja Presbiteriana do Brasil tem se afastado do movimento ecumênico por decisões tomadas no Supremo Concílio da Igreja. Através do levantamento das decisões oficiais da Igreja Presbiteriana do Brasil com relação ao movimento ecumênico, utilizando como base documental às resoluções organizadas e publicadas no Digesto Presbiteriano, demonstra-se como o anticatolicismo, a influência do fundamentalismo e o medo do comunismo levaram a Igreja Presbiteriana do Brasil a uma postura anti-ecumênica.

**Palavras-chave:** Ecumenismo; Movimento ecumênico; Protestantismo; Igreja Presbiteriana do Brasil.

## Introdução

O pensamento oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) é formulado nos seus Concílios, o mais importante deles é o Supremo Concílio (SC/IPB). Baseado nas decisões do SC/IPB que analisamos as relações desta Igreja com o movimento ecumênico no Brasil. A compilação das decisões tomadas pelo Supremo Concílio se encontra no “Digesto Presbiteriano”.

A Igreja Presbiteriana é uma Igreja que se organiza de forma “parlamentarista”. Há uma hierarquia de “Parlamentos”, que são chamados de Concílios. Os Concílios são formados por representantes eleitos. O Concílio básico é o da Igreja local, que é chamado “Conselho” e é formado pelos Presbíteros, que são homens eleitos pela Assembleia da Igreja com o objetivo de governar a comunidade local. O Concílio logo acima é o “Presbitério” que é formado pelos pastores e por representantes eleitos pelas Igrejas locais de uma determinada região. Do Presbitério são eleitos os representantes ao “Sínodo” que abrange uma região maior e reúne diversos Presbitérios. Também é no Presbitério que são eleitos os representantes para o Concílio Nacional chamado Supremo Concílio, que reúne os representantes de todos os Presbitérios do Brasil.

---

\* Doutor em História, professor da Faculdade Evangélica do Paraná (Fepar), e-mail:agemir@terra.com.br

As Igrejas Presbiterianas são Igrejas Nacionais, não reconhecem nenhuma autoridade internacional, contudo a maioria das Igrejas Presbiterianas se reúnem fraternalmente na Aliança Mundial de Igrejas Reformadas (AMIR) que não tem ingerência sobre nenhuma Igreja Federada.

Quando os Concílios reúnem-se, as suas deliberações são executadas pela sua respectiva Comissão Executiva (CE) que é formada pelos componentes da mesa eleita. No caso do Supremo Concílio da IPB a Comissão Executiva (CE/IPB) é formada pela mesa e pelos presidentes dos Sínodos. A Comissão Executiva delibera no interregno das reuniões, mas não lhe é permitida legislar.

As decisões do Digesto Presbiteriano (DP) devem ser lidos da seguinte forma: em primeiro lugar é escrito o tipo da reunião, no caso se foi reunião da Comissão Executiva o símbolo é “CE”, se é uma reunião do Supremo Concílio o símbolo utilizado é “SC”, como o Concílio maior adotou diversos nomes desde a sua primeira organização como Presbitério (Pbt), depois como Sínodo do Brasil (Sin), Assembleia Geral (A . G .) e por fim Supremo Concílio, as decisões no Digesto em alguns casos aparecem com os Símbolos respectivos; em segundo lugar vem o ano da reunião; e logo após vem o número da decisão.

Os Concílios se reúnem regularmente: a reunião do Presbitério é anual, a do Sínodo é bienal e a do Supremo Concílio é quadrienal. Os Concílios podem se reunir extraordinariamente, no caso é colocado a letra “E” para demonstrar que a resolução foi tomada em uma reunião convocada extraordinariamente. A Comissão Executiva do Supremo Concílio se reúne ordinariamente uma vez por ano

O pensamento oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil é formulado pelo seu Supremo Concílio, as decisões conciliares tornam-se assim o discurso teológico da igreja, o foco da nossa análise é entender como a Igreja que por muito tempo foi a maior promotora da unidade no campo evangélico tornou-se posteriormente em um dos agrupamentos mais fechados ao diálogo com outras igrejas cristãs e até com o segmento das igrejas reformadas.

### **Decisões Conciliares na Fase Unionista (1888 – 1934)**

Desde o princípio da obra missionária Presbiteriana no Brasil (1859), com a chegada do missionário americano Ashbel Green Simonton, houve um relacionamento de proximidade com outros missionários que demonstravam um espírito cordial de cooperação com os diversos segmentos protestantes que começavam a focar o Brasil como campo missionário.

Isso ocorreu tanto na participação da Imprensa Evangélica, jornal fundado por Simonton, quanto na formação do primeiro Seminário Presbiteriano.

Depois de árduo trabalho missionário de implantação das primeiras igrejas, em 1888 foi organizado o Sínodo Presbiteriano e na sua primeira reunião são realizados os primeiros esforços no sentido de formar uma Aliança Evangélica aqui no Brasil (DIGESTO PRESBITERIANO, 1950, p. 135) . São listados no Digesto Presbiteriano (1950, p.137) diversos congressos de promoção da unidade em que a IPB enviou representantes: Congresso Ecumênico de Missões Estrangeiras, em 1910, em Edimburgo; Congresso do Panamá em 1916; Conferência Regional de Missões no Rio de Janeiro em 1916; autorizou a Comissão Executiva a participar do Congresso de Lausanne (Fé e Ordem), em 1927;. declarou que concordava com as Conclusões do Congresso de Montevideu (1929) que foi presidido pelo Rev. Erasmo Braga .

O ideal de unidade do cristianismo evangélico fazia parte do pensamento das suas principais lideranças e manifestava-se nas decisões do Sínodo do Brasil e posteriormente da Assembleia Geral. O Digesto Presbiteriano resume da seguinte forma o posicionamento da IPB nesse período:

Em resposta ao ofício da “World Conference on Faith and order”, asseverou : O S.C. é solidário com o movimento de cooperação, e mesmo união das Igrejas Evangélicas e sempre orará pela conversão dos católicos romanos, gregos e pagãos. O S.C. aplaude todo o trabalho de cooperação com as igrejas irmãs, uma vez que sejam ressalvados os princípios presbiterianos. (DIGESTO PRESBITERIANO, 1950, p. 141)

Nestas resoluções podem ser destacados três aspectos do pensamento ecumênico da IPB nesse primeiro período, que vai da formação do Sínodo até a formação da Confederação Evangélica Brasileira: a. A IPB estava aberta para a cooperação com outras Igrejas Evangélicas; b. não descarta a união com outras igrejas irmãs (evangélicas); c. considera a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa Grega na mesma categoria dos pagãos. Deve-se salientar ainda um outro elemento que aparece na decisão de 1932, que é a ressalva quanto aos princípios presbiterianos, que no corpo da decisão não são mencionados.

Dentro desse espírito de cooperação a IPB participou da organização da Federação das Igrejas Evangélicas, da Comissão Brasileira de Cooperação e da Confederação Evangélica de Educação Religiosa que reunia as Escolas Dominicais das diversas igrejas evangélicas do país. O ideal unionista teve perspectivas de se concretizar com a Igreja Metodista, já que em 1900 estabeleceu-se um *modus vivendi* entre as duas igrejas:

Aos 5 de julho de 1900, a comissão Interdenominacional Presbiteriana e Metodista, tratando das questões territoriais e de jurisdição dos respectivos campos evangélicos, aceitou a recomendação que a 10 de novembro de 1899 respeitosamente passara aos ministros evangélicos presbiterianos e metodistas e que consta dos seguintes termos: no lugar onde houver uma congregação ou trabalho regular da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil, não devem encetar trabalho evangélico pregadores metodistas; no lugar onde houver congregação, ou trabalho regular da Igreja Metodista do Brasil, não devem encetar trabalho evangélico pregadores Presbiterianos. A mesma comissão, depois de ouvir ler o plano Missionary Committee no México, como se acha nas atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil reunido em Julho de 1897, tomou as seguintes resoluções[...]. (DIGESTO PRESBITERIANO, 1950, p. 141)

Em 1906 o Sínodo Presbiteriano propõe à Igreja Metodista a possibilidade de uma união orgânica ( Sín, 1906:17 e 18), nomeando uma comissão de cinco membros e solicitando que a Igreja Metodista nomeasse uma comissão equivalente. Propostas com teor semelhante ocorreu em outra ocasião por iniciativa da Igreja Metodista e da Igreja Episcopal. As comissões foram formadas , contudo em momento algum há deliberação quanto ao assunto. As aspirações de união orgânica com a Igreja Metodista e com a Igreja Episcopal não prosperaram. A ressalva dos princípios presbiterianos colocava-se como uma barreira para qualquer proposta de união com as igrejas com forma de governo tão distinta da IPB.

Quanto ao doc. 219 – Ecumenismo e União Orgânica entre as Igrejas Episcopal, Presbiteriana e Metodista – o SC resolve: 1º - receber com satisfação o convite das Igrejas Episcopal e Metodista para que este SC nomeie uma comissão especial para estudar junto, com aquelas igrejas plano de maior aproximação e do estreitamento dos laços fraternais e melhor cooperação entre as três Igrejas; 2º - Fica a comissão de Relações Inter-Eclesiásticas incumbida desses estudos.(DIGESTO PRESBITERIANO - 1961-1970, p.177)

A união orgânica com a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB) parecia ser mais provável. Quando do cisma de 1903<sup>1</sup>, acreditava-se que o mesmo seria temporário, os independentes acreditavam na justiça da sua causa e os sinodais viram com tristeza o cisma. Mas a intolerância foi mais forte do que o desejo de unidade entre os dois segmentos da fé reformada no Brasil. Os anos passaram e as mágoas se arrefeceram, os problemas com os missionários foram parcialmente resolvidos com a adoção do *modus operandi*, que foi a normatização das relações da Igreja Presbiteriana do Brasil com as juntas missionárias americanas. Também a questão maçônica deixou de ser pretexto com a resolução em que se

---

<sup>1</sup> O cisma que originou a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB) teve três motivos principais: (1) a questão maçônica; (2) a questão missionária; (3) a questão educacional. Os limites desse trabalho não permitem aprofundar as razões do cisma.



recomendava que pastores e presbíteros não se filiassem a Maçonaria.<sup>2</sup> Em 1920 a Assembléia Geral toma a seguinte resolução:

O S.C., resolve indicar a Com. De Rel. Ecl. Para se entender com outra que deverá ser nomeada pelo Sín. Indep., afim de estudar uma solução dos problemas relacionados com a divisão de campos das duas Igrejas Irmãs. Essa Com., poderá formular as bases de um plano que vise a União Orgânica das duas Igrejas.(DIGESTO PRESBITERIANO, 1950, p. 149)

Também aqui a União Orgânica tão desejada com os independentes não se efetivou apesar das tentativas de aproximação que ocorreram em diversos momentos da história do presbiterianismo no Brasil. O movimento de dispersão foi sempre mais forte do que o movimento de união, o cisma de 1903, não seria o único, mas foi o mais importante.

Havia certa disposição dentro da IPB no começo do século XX com a ideia de união orgânica com outras igrejas. Em 1912 o Supremo Concílio autorizou a comissão de Relações Eclesiásticas a preparar um plano de “cordialidade mais íntima com as várias denominações evangélicas que operam no Brasil”. (DIGESTO PRESBITERIANO, 1950, p.140) Mas a ideia de unidade orgânica com outras denominações começa a sofrer resistência em meados da década de 1930. Por exemplo, em 1934, o Supremo Concílio “julga prematuro qualquer passo visando a união orgânica das Igrejas Evangélicas que militam no Brasil” (DIGESTO PRESBITERIANO, 1950, p..141).

A idéia de unidade orgânica tinha entre seus defensores o Rev. Erasmo Braga entre os “sinodais”<sup>3</sup>, e Epaminondas Melo do Amaral entre os “independentes”. Os dois foram grandes promotores dos ideais unionistas na Igreja Evangélica no Brasil. Erasmo Braga defendia, em 1929, no encontro da World Alliance of Reformed Churchs, em uma conferência intitulada “Union on the foreign field from the viewpoint of the native or Indigenous Church”, o seguinte:

Por que continuar a semear suspeitas e a crer-se todo suficiente? Qualquer corpo eclesiástico isolacionista só fala em nossa igreja ou nossa missão, como se pudesse encerrar em si todas as riquezas do cristianismo?... A educação de nossas igrejas continua a ser feita em bases sectárias. “Cada peça da máquina eclesiástica está operando para produzir sectarismo. (BRAGA apud FERREIRA, 1975, p. 141)

---

<sup>2</sup> A IPIB considera a maçonaria incompatível com a fé cristã e por isso não aceita maçons como membros das suas igrejas. Por sua vez a IPB manteve postura ambígua com relação a essa questão, e o que não se proíbe, faculta-se.

<sup>3</sup> Sinodais eram os membros da IPB, e independentes os membros da IPIB.

O pensamento unionista entendia que a mera busca da unidade já produzia frutos que iam “desde o mero desarmamento moral, com a exclusão de preconceitos, até a união orgânica das igrejas cristãs.” Outros frutos da luta contra o sectarismo seriam o “enriquecimento na liturgia, na experiência acumulada, nos tesouros da piedade e no aproveitamento de recursos.”(BRAGA apud FERREIRA, 1975, p. 141)

Erasmu Braga viu quão difícil era a luta contra o sectarismo, quando da formação do Seminário Unido. O mesmo tinha sido um projeto gestado na Conferência do Panamá, e na Assembleia Geral da IPB de 1917 o assunto foi debatido e a Assembleia Geral apoiou o “plano de formação de um grande seminário modelo.”(DIGESTO PRESBITERIANO, 1950, p. 55)

A luta contra o sectarismo passava pela formação de pastores com um pensamento de unidade. A IPB tinha o seu seminário denominacional em Campinas, a ideia da unidade teve no seminário de Campinas o espaço da resistência. Erasmu Braga entendia que a unidade das igrejas dependia da formação de instituições comuns, o Seminário Unido, era, nesse sentido, algo importantíssimo. Em 1918, a Assembleia Geral resolveu a respeito do Seminário Unido que só participaria nas seguintes condições:

- a) De modo algum o S.C. abrirá mão de seu patrimônio e de suas propriedades em favor deste plano;
- b) O S.C. poderá adotar o padrão de preparo acadêmico de seus candidatos nas bases discutidas na conferência de agosto em São Paulo.
- c) O Seminário do S.C. não suspenderá o seu funcionamento sob a atual administração enquanto o S.U. não estiver completamente consolidado;
- d) O S.C. autoriza a Diretoria do seu Seminário a aceitar a coop. De Prof. Do S.U., no interregno, consentindo na instalação provisória do S.U. na sede do S.P. (Campinas). (DIGESTO PRESBITERIANO, 1950, p.55)

Júlio Andrade Ferreira notou que o Seminário Unido era defendido pelos mesmos que defendiam uma evangelização indireta através de grandes colégios e que representavam os setores mais liberais da IPB.

Os homens que defenderam o Unido foram os mesmos que através dos anos defenderam a evangelização indireta, através de grandes colégios. Convém tocar nesta questão, pois não só tem sido este um cruciante problema de nossa Igreja, como também revela uma certa linha da política eclesiástica. Em 1897 o Sínodo

Brasileiro voltou a célebre Moção Smith que pedia aos Boards missionários a adoção de métodos diretos de evangelização, e não a dos grandes colégios. O pensamento dos fundadores do Mackenzie, do Instituto Gammon e de outros colégios evangélicos sempre foi o da formação de elites evangélicas que viessem a influenciar cristãmente, a seu tempo, na cultura do país. (FERREIRA, 1959, p.13)

O Seminário Unido fechou no mesmo ano da morte de Erasmo Braga. As relações dentro da IPB tornaram-se amargas por causa do mesmo. Os favoráveis ao Seminário Unido (Erasmo Braga, Samuel Gammon, Willian Waddell, Álvaro Reis) pretendiam um seminário de “alto tipo”. O Seminário Unido era acusado pelos defensores do seminário de Campinas como sendo uma “escola noturna”. O seminário demarcou geograficamente os defensores do ecumenismo dentro da IPB: Rio de Janeiro formou uma escola erasmiana de pensamento, enquanto que em São Paulo temos até hoje os defensores do denominacionalismo .

Erasmo Braga faleceu em 1932, não viu o surgimento da Confederação Evangélica do Brasil, formada em 1934.

### **Decisões Conciliares na Fase da Confederação Evangélica do Brasil (1938-1964)**

As propostas de união não prosperaram, mas os ideais da cooperação ainda ficaram vivos através da Confederação Evangélica do Brasil (CEB). A Confederação era mais aceitável por muitos dentro da IPB, pois não implicava abrir mão do que era peculiar ao presbiterianismo. Para os unionistas, a CEB era uma etapa no processo de união, era necessário criar uma mentalidade própria que levasse à unidade. Mesmo Erasmo Braga estava consciente da importância do tempo e da maturação para que isso ocorresse:

Por outro lado há os que fazem muito mal à união pela sua promoção apressada. “Unionistas” entusiastas existem, que gostam de começar pelo fim. Falam logo em intercomunhão, em união orgânica, em adoção de um denominador comum, de fusão de recursos denominacionais, que custaram anos de sacrifícios. Nada mais conseguem senão a recrudescência do denominacionalismo.(BRAGA apud FERREIRA, 1975, p. 141)

Erasmo Braga sofreu com o crescimento do denominacionalismo na IPB no caso do Seminário Unido quando a afirmação das peculiaridades superou o apelo da unidade. Mas os esforços não foram sem frutos e era impossível se desconectar do que estava acontecendo no mundo. A grande recessão americana afetou também as missões e os organismos internacionais; muitas das agências que trabalhavam separadas na busca de racionalidade dos recursos, uniram-se. Da mesma forma, apareceram, no cenário internacional, dois grandes perigos para as igrejas: o nazismo e o comunismo.

A formação da Confederação Evangélica do Brasil surgiu da unificação de três instituições que reuniam parcela significativa das Igrejas Evangélicas no Brasil. Em 1934 o SC tomou a seguinte resolução: “O S.C. aprova a unificação da C.B.C., Confederação Evangélica de Ed. Religiosa e Federação das Igr. Evangélicas do Brasil nomeia três representantes junto às organizações que estudam a sua unificação”. (DIGESTO PRESBITERIANO, 1950, p. 136)

A CEB desenvolveu ações em diversas áreas: produção de Literatura para Escola Dominical; a elaboração de um hinário único para as diversas Igrejas Evangélicas; ações sociais diversas e posteriormente abrigou um departamento que se tornou o mais polêmico de todos que foi o Setor de Responsabilidade Social da Igreja.

O material didático utilizado pela IPB na Escola Dominical das suas igrejas era produzido pela CEB. As lições da Escola Dominical eram elaboradas pela CEB respeitando um pensamento convergente entre as diversas igrejas confederadas, o que nem sempre agradava àqueles que reafirmavam a identidade denominacional. Em 1952, o Sínodo Meridional que já tinha sido adversário do Seminário Unido, consultou a CE/IPB se podia elaborar as suas próprias revistas de Escola Dominical. Eis a resposta da CE:

Quanto ao pedido de informações do presidente da Casa Editora sobre edição de lições para escolas dominicais, do Sínodo Meridional, resolve-se declarar que a medida tomada pelo Supremo Concílio em Presidente Soares implica, principalmente em uma afirmação de apoio à Confederação Evangélica do Brasil, apoio que esta Executiva reafirma; contudo, isto não impede que um Concílio inferior tome as providências que lhe pareçam indispensáveis para a educação religiosa tanto da infância como dos adultos sob sua jurisdição; não é porém aconselhável que a Editora Presbiteriana o faça pela solidariedade da Igreja à Confederação Evangélica do Brasil.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1951-1960, p. 19)

A resolução foi seguida pelo voto de dissidência do Rev. José Borges do Santos Jr., que nesse período representava os interesses do denominacionalismo na IPB. Borges foi por duas vezes presidente do SC, era um homem culto e grande orador, foi por muitos anos pastor da Igreja Presbiteriana Unida de São Paulo e membro do Conselho Nacional de Educação. Nos anos finais da sua vida fundou uma capela ecumênica e um Instituto de Promoção Ecumênica. Mas, antes disso, ele representou o pensamento da denominação que apoiava a aproximação com outras igrejas mas não era favorável à unidade orgânica.

Graças a Deus a unidade do Corpo de Cristo não depende de união de igrejas. A união de igrejas é coisa que está sendo planejada pelos homens. Se algum dia se realizar, e poderá ser coisa muito boa, será obra de homens. A unidade do Corpo de Cristo é obra da mão onipotente de Deus. Não está sujeita à contingência

precaríssima e duvidosa da união de igrejas. É fruto da morte de Cristo e da aplicação dos seus benefícios pela obra sobrenatural do Espírito Santo. Quando Cristo pediu ao Pai na oração sacerdotal, - “Eu neles e tu em mim para que eles sejam perfeitos em unidade, e para que o mundo conheça que me enviaste a mim, e que os tens amado a eles como me tens amado a mim”- não estava se referindo à unidade de fachada, de legenda ou de organização.(SANTOS JR, 1959, p.45)

O pensamento de Borges refletia o pensamento da IPB. Para Borges a união orgânica entre igrejas era uma obra de homens e não de Deus. Contudo, essa afirmação pode ser dita ao contrário, ou seja, o denominacionalismo, a desunião, o sectarismo era obra de Deus?. Porém, Borges entendia a importância da cooperação, e essa ocorria, com suas dificuldades, no trabalho da CEB; era ali que as Igrejas tinham o seu espaço para caminharem em direção à convergência. Borges (1959,p.45), nesse mesmo artigo, utilizava como exemplo o trabalho da Sociedade Bíblica do Brasil como uma forma de cooperação a ser seguida.

Os fundamentalistas, reunidos em torno de Carl McIntire, produziram uma revolução na caminhada ecumênica no Brasil. O denominacionalismo era forte, e tinha no Seminário Presbiteriano de Campinas os seus mais ferrenhos defensores dentro da IPB, mas foi a visita de McIntire ao Brasil que produziu, a nosso ver, um impacto permanente, que concorreu para o afastamento da IPB do Movimento Ecumênico Internacional. Assim registra Duncan Reily essa situação:

Na década de 40, os fundamentalistas moderados já se consideravam “evangelicals”. Carl McIntire, líder da ala fundamentalista radical, criou o Conselho Americano de Igrejas (1941) para combater o Conselho Americano de Igrejas de Cristo na América (desde 1950, Conselho Nacional de Igrejas); contra o Conselho Mundial de Igrejas (1948), organizou seu Conselho Internacional de Igrejas Cristãs. Vindo ao Brasil em 1949, McIntire atacou severamente o conselho Mundial de Igrejas. Embora Samuel Rizzo tivesse assistido à Assembléia do Conselho Mundial em Amsterdã (1948) como representante da Igreja Presbiteriana do Brasil, em maio de 1949 o supremo concílio negou qualquer filiação ao Conselho Mundial. Pela postura conservadora da igreja, e para evitar cisma (pois Israel Gueiros, do Recife, procurava levar a igreja presbiteriana a filiar-se ao Conselho Internacional) ela optou pela “equidistância” entre o CMI e o CIIC.(REILY, 1984, p.244).

Essa decisão da IPB, pela equidistância dos Concílios Internacionais, restringiu a sua participação ecumênica, ficando a mesma, filiada apenas a Aliança Reformada Mundial e a Confederação Evangélica do Brasil. É certo, também, que a IPB através de seus Presbitérios ou de igrejas locais, em diversas partes do país participou de ações de cooperação entre as igrejas evangélicas, principalmente na formação de hospitais evangélicos ou de associações beneficentes. Os ideais ecumênicos cada vez mais aconteceram em âmbito local.

Em 1953, foi transferido para o Brasil o missionário americano Richard Shaull que tinha sido missionário da Igreja Presbiteriana na Colômbia. Shaull substituiu o Rev. Dr.

Philipp Landes no seminário de Campinas. Shaull teve uma importância significativa na formação de uma geração comprometida com o movimento ecumênico no Brasil e no mundo. O futuro teólogo da revolução, e professor de ecumenismo em Princeton, iniciou no Brasil o diálogo com os marxistas e com os católicos romanos. Assim se manifestou o Supremo Concílio, sobre sua chegada no Brasil:

Quanto à jubilação do Rev. Felipe Landes, membro da Missão do Brasil Central, e à sua substituição pelo Rev. prof. Richard Shaull, o SC resolve: **1)** Tomar conhecimento de que a Diretoria do STPC, a Congregação da referida instituição e a **CE-SC/IPB** julgam o Rev. prof. Richard Shaull **persona grata** e capaz de substituir o Rev. prof. Felipe Landes no Seminário; **2)** agradecer à CBM os inestimáveis serviços prestados ao STPC pelo Rev. Felipe Landes durante os anos que colaborou com a IPB na preparação de ministros para a Causa de Cristo; **3)** ratificar a nomeação do Rev. prof. Richard Shaull, como professor do STPC. ((DIGESTO PRESBITERIANO: 1951-1960, p. 36)·

A história do ecumenismo ganhou um novo capítulo com a vinda de Shaull para o Seminário Presbiteriano de Campinas, o seu pioneirismo e o seu carisma influenciaram uma geração de pensadores brasileiros. Rubem Alves escreve a respeito de Shaull quando da sua morte em 2002, o seguinte testemunho:

Cerca de dez anos antes do Concílio Vaticano II ele já sonhava com o ecumenismo. Ecumenismo: essa palavra era maldita tanto para os protestantes quanto católicos. Para os católicos, donos da verdade, maldita porque os protestantes eram apóstatas. Para os protestantes, donos da verdade, maldita porque os católicos eram idólatras. Inimigos irreconciliáveis, como poderiam católicos e protestantes se assentar para partilhar de uma fé comum e do mesmo ritual eucarístico? Para o Shaull, andando na direção contrária como convém a um profeta, resolveu transgredir o proibido: organizou encontros secretos com os dominicanos de São Paulo e nos convidou, um pequeno grupo de seminaristas, a participar da conspiração. Sabíamos que se a conspiração fosse descoberta a punição seria certa: seríamos expulsos do seminário. E assim, com uma mistura de medo e de alegria, lá íamos nós com o Shaull, para uma experiência com que jamais havíamos sonhado. Foi bom descobrir que os católicos eram pessoas inteligentes, amantes da Bíblia, fraternos... Até então não saíamos disso! Não conheço ninguém que em tão curto espaço de tempo tenha semeado tanto.(ALVES, 2002, p.34)

O contexto internacional era o da Guerra Fria. Nos países do Terceiro Mundo estouravam diversos movimentos revolucionários, e nos Estados Unidos iniciou-se um movimento de perseguição aos comunistas pelo Senador Joseph Mcarthy. Os fundamentalistas reunidos em torno de Carl McIntire apoiavam o macarthismo, e faziam violenta propaganda contra o CMI. O CMI na conferência de Evanston declarou que “Jesus Cristo é a esperança do mundo”, e começou a se preocupar com a situação dos povos no Terceiro Mundo, diante de um mundo dividido. Como já dissemos, o tema responsabilidade social começou a ser discutido.

Shaul (1985, p.183) escreveu uma reflexão sobre a sua passagem no Brasil intitulada: “*Entre Jesus e Marx: reflexões sobre os anos que passei no Brasil.*” . O próprio título é elucidativo do drama vivido pelos seus seguidores. As idéias de responsabilidade social foram consideradas como infiltração comunista no seio da Igreja. Diversas consultas da década de 50 e 60 subiram dos presbitérios ao Supremo Concílio pedindo orientação de como deviam proceder quando tivessem pastores com idéias comunistas nos seus quadros: “Em referência à atitude cristã quanto ao comunismo, persistimos em pregar a realidade do poder transformador do evangelho de Cristo, crendo que o comunismo é uma filosofia de vida contrária ao espírito e à doutrina evangélica.”(DIGESTO PRESBITERIANO: 1951-1960, p. 78)

Shaul participou ativamente da reunião do CMI em Evanston nos EUA, e em 1955 participou da criação da “Comissão de Igreja e Sociedade”, que teve o seu primeiro encontro em novembro desse mesmo ano com o tema: “A responsabilidade social da Igreja”. Voltamos a lembrar que a Comissão resolveu se incorporar a CEB com o nome de Setor de Responsabilidade Social da Igreja, que promoveu mais três encontros. Waldo Cesar assim descreve a ação do Setor de Responsabilidade Social da igreja:

As propostas do S.R.S.I., levadas adiante apesar dos contratempos, não condiziam com a teoria e a prática ecumênica da CEB. Mas a discussão do seu projeto, envolvendo um compromisso ativo com a justiça social, levavam a um confronto da fé com as estruturas políticas, econômicas e sociais – e pressupunham um testemunho mais unido das igrejas participantes. Um debate desta natureza renovou a velha discussão sobre a ênfase espiritualista ou a luta pela justiça social. E à medida que o Setor aprofunda os seus estudos – que se traduzem em várias formas de ação – a tensão e as contradições aumentam. A evolução da temática que marca as quatro consultas nacionais realizadas, termina com a Conferência do Nordeste (1962), cujo tema central “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, deu manchete nos jornais de Recife e uma nova crise na CEB. (CESAR, S/D, p.8)

Aqui é o momento de detalharmos que os organizadores da Conferência do Nordeste eram na sua maioria ligados a IPB, quase todos posteriormente foram perseguidos pela Igreja ou pelo Estado brasileiro como sendo comunistas ou subversivos. Mas não foi o único incidente relacionado à questão do comunismo. A IPB por ocasião do seu centenário hospedou a reunião da Aliança Mundial de Igrejas Reformadas. A AMIR em 1957 respondeu positivamente a IPB para realizar a sua reunião no Brasil.

O encontro da AMIR aconteceu de 25 de julho a 6 de agosto de 1959 e foi marcado por um incidente que exigiu a resposta da CE-SC, relativo a dois artigos escritos no jornal Correio da Manhã a respeito da presença de comunistas no centenário da Igreja Presbiteriana

do Brasil. O incidente se deu por causa do Prof. José Hromadka, representante da Igreja Reformada da Tcheco-Eslováquia e professor da Universidade de Praga, que defendia a possibilidade de ser cristão em um regime socialista.

A acusação de promotora do comunismo pelo Correio da Manhã somada à presença incômoda de Richard Shaull, influenciando uma nova geração de pastores, assim como as temáticas estudadas pelo Setor de Responsabilidade Social da CEB, tudo fez com que a reação dos setores conservadores fossem exacerbadas. Antes do golpe de 1964, a Igreja já começava, assim a fazer seus expurgos. Rubem Alves relata o que ocorreu na CEB:

Os defensores das novas ideias foram impiedosamente denunciados como modernistas, hereges, adeptos do Evangelho Social, ecumênico-romanistas. O Setor de Responsabilidade Social da igreja, da Confederação Evangélica, foi dissolvido e seus diretores despedidos, imediatamente após o movimento militar de 1964. Depois desta passou a pairar, sobre os dissidentes a possibilidade de serem também acusados de subversivos, pela própria igreja, o que de fato ocorreu. (ALVES, 1982, p. 168)

Contudo, os esforços no sentido de colocar a responsabilidade social da Igreja no centro da discussão produziram os seus frutos. Em 1962 o SC/IPB aprovou a sua Doutrina Social. No documento, alguns dos pontos defendidos pelos setores progressistas da Igreja foram contemplados.

[...]V - Todas as formas de opressão religiosa, política ou econômica, todas as formas de discriminação racial e social, todas as restrições à liberdade de pensamento e de expressão, são igualmente odiosas e contrárias à fé cristã...As Igrejas Presbiterianas do Brasil, compete, portanto: 1) Dar, pelo púlpito e por todos os meios de doutrinação, expressão do Evangelho total de redenção do indivíduo e da ordem social.2) Incentivar seus membros a assumirem uma cidadania responsável, como testemunhas de Cristo, nos Sindicatos, nos Partidos Políticos, nos Diretórios Acadêmicos, nas Fábricas, nos Escritórios, nas Cátedras, nas Eleições e nos Corpos Administrativos, Legislativos e Judiciários do País.3) Clamar contra a injustiça, a opressão e a corrupção, e tomar a iniciativa de esforços para aliviar os sofrimentos dos infelicitados, por uma ordem social iníqua; colaborando também com aqueles que, movidos pelo respeito à dignidade do homem, busquem por espírito de temor a Deus e respeito a dignidade do homem, busquem esses mesmos fins, assim como aceitando sua colaboração[...] (DIGESTO PRESBITERIANO: 1961-1970, p. 65)

### **Decisões Conciliares No Período da Ditadura Militar (1964-1982)**

Durante a vigência da ditadura militar, iniciada com o golpe de 1964, a IPB foi colocada em uma trajetória de afastamento dos problemas sociais e do movimento ecumênico. Esse afastamento deu-se na contramão do movimento ecumênico internacional, que se aproximou do Leste Europeu com a entrada das Igrejas Ortodoxas como membros do CMI; da



aproximação com a Igreja Católica Romana após o Concílio Vaticano II; da luta contra o racismo; da educação popular eleita como prioridade das Igrejas pelo CMI; do movimento feminista que lutava por maiores direitos às mulheres e posteriormente as questões referentes ao meio ambiente .

Em 1966, em Fortaleza, Boanerges Ribeiro foi eleito Presidente do Supremo Concílio. Sua eleição representou a hegemonia dos conservadores na direção da Igreja. Foi reeleito por mais dois mandatos e sua gestão foi marcada pelo contínuo afastamento da IPB do movimento ecumênico e pelo apoio incondicional da Igreja ao governo militar.

Duncan Reily transcreve um artigo publicado no Brasil Presbiteriano 15/07/1966, de autoria de Benedito Alves da Silva, o que representava a encruzilhada em que estava a IPB no SC de Fortaleza.

A Igreja Presbiteriana do Brasil está na encruzilhada. O caminho bifurca-se em Fortaleza, Ceará. O caminho da esquerda é o “evangelho social”, que diz ser a igreja responsável pela miséria de que sofre grande parte da humanidade, e que devemos dar assistência social ao mundo, para conversão dos pecadores. Esse caminho, o da esquerda, está facilitando a licenciosidade teológica. É o caminho da confusão doutrinária, da inversão dos valores espirituais, da corrupção eclesiástica, do sincretismo religioso universal, ao qual dão nome falso de ecumenismo. É o caminho perigoso do negativismo bíblico. O outro caminho é do evangelho de Cristo, dos apóstolos, de Lutero e Calvino, da assembléia de Westminster... da igreja presbiteriana do Brasil desde 1859 até agora – evangelho que prega assistência social ou boas obras como consequência da salvação, e não como causa da conversão...Na encruzilhada de Fortaleza os legítimos e fiéis representantes da Igreja Presbiteriana do Brasil, parte dos 7000 que não dobraram os joelhos a Baal, precisam estar cheios de poder e da graça de Deus – cheios do Espírito Santo, revestidos de humildade e divina coragem, a fim de resistirem às tentações da grandeza ofuscante do sincretismo programado pela igreja romana e o Conselho Mundial de igrejas, com a roupagem de ecumenismo.(REYLI, 1984, p. 339).

Observa-se no texto acima a dupla plataforma de combate dos conservadores, o ataque aos que defendiam o “evangelho social”, ou seja, os que defendiam a responsabilidade social da Igreja frente aos problemas sociais brasileiros e os que militavam na causa ecumênica.

A partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) a Igreja Católica Romana deu grande ênfase à aproximação com outras igrejas. Porém a Igreja Presbiteriana reagiu com desconfiança a essa aproximação. Historicamente o presbiterianismo brasileiro construiu-se em cima da oposição ao catolicismo. Contrariando as correntes mais ortodoxas do calvinismo (inclusive Calvino), o presbiterianismo brasileiro declarou que o batismo católico era inválido ((DIGESTO PRESBITERIANO, 1950, p. 156,157); com veemente protesto dos missionários John M. Kyle e Emmanuel Vanorden.

Mas para a IPB, o catolicismo estava na mesma categoria dos pagãos. Um século de controvérsias, perseguição e conflitos estavam na memória dos presbiterianos brasileiros. Ainda era recente a perseguição sofrida por evangélicos na Colômbia, da qual o missionário Richard Shaul foi uma das vítimas. Na mesma categoria dos católicos romanos estava também a Igreja Ortodoxa-Grega.

Quanto à Consulta da Igreja de Santos sobre se a IPB considera cristã a Igreja Ortodoxa, o SC resolve responder, supondo que a consulta alude à Igreja Grego - Ortodoxa, que, no sentido histórico, é ela um ramo do cristianismo, porém, do ponto de vista evangélico de doutrina e prática, não pode ser reconhecida como igreja cristã pela IPB.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1951-1960, p. 44)

Quando da reforma dos estatutos da CEB em 1967, a CE orienta como deve ser o voto dos representantes da IPB na Assembleia que ia reformar esses estatutos, e entre as diversas recomendações, determinou que seus representantes votassem contra o convite à Igreja Ortodoxa-Grega para se tornar membro dessa instituição.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1961-1970, p. 164)

Tanto o catolicismo romano quanto o catolicismo grego eram considerados pela IPB como igrejas não cristãs. Desse modo, o diálogo ecumênico tornou-se impossível. Contudo, desde que Shaul com os seminaristas de Campinas, iam se encontrar furtivamente com os Dominicanos, antes do Concílio Vaticano II, um pequeno grupo de presbiterianos começou a manter um vivo diálogo com a Igreja Católica, que foi se intensificando cada vez mais em todo o Brasil.

Vários pedidos de manifestação do SC/IPB são feitos no período com relação à questão do diálogo entre pastores presbiterianos e padres católicos. No princípio o SC/IPB pronuncia-se de forma transigente e tolerante. Em 1964 respondendo a uma consulta da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, a CE/SC respondeu que já estava sentindo as melhoras no relacionamento entre igrejas Católica e Evangélica no país, que já havia algum diálogo com os dominicanos, que havia manifestações de compreensão e companheirismo por parte do episcopado e que estaria nomeando uma comissão para estudar o assunto.

No SC de 1966 reafirmou-se a equidistância dos Concílios Internacionais, como também respondeu a uma consulta do Presbitério de São João da Boa Vista, declarando ser benéfica à aproximação com a igreja Católica, mas que a união orgânica era impossível.

Pbt. São João da Boa Vista - Consulta - Doc. XV - Quanto ao doc. 12 da CE-SC/IPB capeando consulta do PRSJ, o SC resolve: Declarar que a IPB é pela unidade do Cristianismo. A aproximação com a Igreja Católica Apostólica Romana para fins de

estudos das Escrituras Sagradas e de prestar serviço no sentido de amor ao próximo, parece-nos benéfica. Entretanto, a união com a Igreja Católica Apostólica Romana, como a conhecemos, não somente está fora de cogitação, como é impossível.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1961-1970, p. 147)

Nesse mesmo SC de 1966 foi proibido que sacerdotes católicos assumissem o púlpito de Igrejas Presbiterianas, justificando-se a decisão com a afirmação de que as reformas realizadas na Igreja Católica ainda não haviam restaurado a pureza evangélica. Foram diversos documentos no SC de 66 sobre este assunto e por fim resolveu-se criar uma comissão para estudar o assunto do ecumenismo com a Igreja Católica.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1961-1970, p. 212)

Já no SC de 70, no segundo mandato de Boanerges Ribeiro, o tom já não foi ameno, ali se entendeu que conversar com católicos não era algo benéfico, pelo contrário, a resolução tomada pelo SC foi de proibição total de qualquer relacionamento ecumênico onde estivessem presentes católicos. Os Conselhos, Presbitérios e Sínodos deveriam zelar para que essa resolução fosse cumprida e os que porventura se rebelassem contra a decisão deveriam ser processados pelos seus respectivos concílios.

[...] a) Lembrar aos ministros, oficiais e membros da Igreja Presbiteriana do Brasil, que, quando julgarem necessárias, ao testemunho da fé em Cristo, sua participação em diálogos planejados com líderes e sacerdotes católico-romanos, devem colocar entre os assuntos para exame: a Regra de Fé Evangélica em contraposição ao “Magistério da Igreja” e à “Sagrada Tradição”; o sacerdócio universal dos crentes, em contraposição à crença romana na transubstanciação; a salvação pela graça, recebida unicamente pela fé, em composição às “Missas de sétimo dia”; às “Missas pelas almas no purgatório”; à busca de Maria como medianeira entre o fiel e o Senhor Jesus. Devem também, sempre deixar claro que falam em seu nome pessoal e não como representantes da Igreja Presbiteriana do Brasil; b) Que pastores e líderes evangélicos aprofundem os seus conhecimentos na Teologia Calvinista, defendendo e difundindo os seus símbolos de fé, expondo-os consciente e convictamente, para salvaguardar melhor os princípios fundamentais da nossa fé evangélica reformada; c) Que líderes e pastores aprofundem ou melhorem os seus conhecimentos sobre a I. C. R. para enfrentar diálogos com esta, à luz da Bíblia, usando toda franqueza e respeito, como se exige à pessoa humana; d) Proibir a celebração de casamento em cerimônias conjuntas de pastores e sacerdotes católicos romanos ou a participação destes no púlpitos das IPB.; E) Criar uma comissão de alto nível para estudo e informações à CE. do SC. periodicamente, sobre os problemas ecumênicos relacionados com esta decisão e de interesses da IPB. O Supremo Concílio resolve ainda registrar um voto apreciação pelo excelente trabalho que apresentou a Comissão Permanente de Estudos Ecumênicos.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1961-1970, p. 212)

A questão iria se agravar de tal forma que o SC interveio em Sínodos e Presbitérios com o fim de processar e despojar pastores, como aconteceu no Sínodo Bahia-Sergipe, em 1974, por motivos de atividade ecumênica de ministros jurisdicionados a Presbitério desse Sínodo.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1971-1980, p.31) Nesse mesmo ano

de 1974, a CE reuniu-se extraordinariamente e estendeu a punição aos membros das Igrejas que participassem de cerimônias na Igreja Católica, mesmo que fossem como testemunhas de casamento.

Doc. no XV - Quanto ao Doc. no 49 - CONSULTA DO PCPN (PRESBITÉRIO DE CAMPINAS) SOBRE PARTICIPAÇÃO DE CRENTES COMO TESTEMUNHAS EM CASAMENTOS REALIZADOS PELA IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA. - O Supremo Concílio resolve: Considerar passíveis de disciplina, os membros da Igreja Presbiteriana do Brasil, que participarem, como testemunhas, em casamentos realizados pela Igreja Católica Apostólica Romana e de outras confissões não evangélicas.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1971-1980, p. 52).

Criou-se na Igreja um clima de intolerância e perseguição que teve como consequência mais um cisma com a saída de diversas igrejas da Federação, e por fim essas igrejas se reuniram formando uma Federação de Igrejas Presbiterianas (FENIP), o fato ocorreu em setembro de 1978. A FENIP posteriormente se constituiu na Igreja Presbiteriana Unida (IPU). Ducan Reily registrou o documento da comissão de fé e ordem da FENIP.

[...]7. Fiéis à oração sacerdotal do Senhor e ao empenho de Calvino em favor da unidade da igreja, sentimo-nos obrigados à convivência com o movimento de diálogo inter-confessional nacional e mundial e à participação na Aliança Mundial das Igrejas Reformadas, e recomendamos orações pela unidade cristã (REYLI, 1984, p.345).

O paradoxo para os presbiterianos ecumênicos foi que precisaram dividir para poder praticar a unidade. Desde o cisma o ecumenismo entrou em franca decadência dentro da IPB, mas os anos todos de prática de cooperação e diálogo ainda produziam os seus efeitos. A IPB tinha criado laços fraternos em quase todos os lugares onde estava, era promotora desses laços. A obra de cooperação subsistia na forma de hospitais evangélicos, de conselho de pastores, de sociedades para-eclesiásticas ou sociedades de cooperação, no relacionamento com missionários americanos, nos trabalhos de cooperação em que a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos fazia parte, em projetos financiados pelo Conselho Mundial de Igrejas. A IPB era a igreja que mais tinha formado quadros experientes para realizar este tipo de obra. E havia também um laço fraterno entre os formadores da IPU e alguns que permaneceram na IPB.

O processo de distanciamento do diálogo ecumênico estava apenas no início. A IPB ainda permaneceu na CEB, mas sempre em uma postura de questionamento das poucas ações que a CEB realizava. Um desses projetos foi o projeto Gurupis, um projeto de colonização (distribuição de terra e projeto agrário) realizado no Maranhão, financiado pelo CMI, e que foi assumido pelo CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviços), juntamente com outros

projetos da CEB, como o Movimento de Integração do Migrante – SP (MIM), Serviço de Integração do Migrante – BA (SIM), Cooperativa APODI – RN. Assim se manifestou a CE/SC em 1975.

Doc. no LXXV - Quanto ao Doc. no 18 - Relatório do representante da Igreja Presbiteriana do Brasil junto à Confederação Evangélica do Brasil. Analisando o relatório do representante da Igreja Presbiteriana do Brasil junto à Confederação Evangélica do Brasil, aprovado, a Comissão Executiva resolve: 1) A Igreja Presbiteriana do Brasil, através de seu representante, se sente com dificuldades para uma plena participação no referido órgão, pelas seguintes razões: a) A Igreja Presbiteriana do Brasil não vê razão para a existência do DEBA e do projeto GURUPI na Confederação Evangélica do Brasil. b) A Igreja Presbiteriana do Brasil, crê que estes dois organismos são Inconvenientes à Confederação Evangélica do Brasil.2 – A Igreja Presbiteriana do Brasil sugere à Confederação a eliminação do DEBA e do projeto GURUPI de sua administração.3 - A Igreja Presbiteriana do Brasil comunica à Confederação Evangélica do Brasil que se sente incomodada como participante da mesma Confederação pelas implicações resultantes das atividades do DEBA e do projeto GURUPI. (DIGESTO PRESBITERIANO: 1971-1980, p. 56).

Em 1982, o SC resolve não indicar representante junto a CEB, encerrando assim o capítulo da participação da IPB junto à moribunda CEB (DIGESTO PRESBITERIANO: 1981-1990, p. 39). Mas não havia terminado ainda o processo de isolamento da IPB. A Sociedade Bíblica do Brasil que atuava na impressão, distribuição e publicação de Bíblias e que contava entre seus quadros alguns presbiterianos, tanto entre especialistas tradutores, como funcionários da direção, foi uma das instituições de cooperação da qual a IPB se afastou.

A Sociedade Bíblica do Brasil sempre gozou de prestígio junto a IPB, mas devido a um projeto de tradução que procurou colocar a Bíblia em uma linguagem mais popular, tradução esta que ganhou o nome de Bíblia na Linguagem de Hoje o SC reunido em 1974, resolveu romper com a Sociedade Bíblica do Brasil. A igreja que fez a proposta foi justamente a Igreja Presbiteriana do Calvário, do qual o Presidente do Supremo Concílio era o pastor.

Doc. no XC - Quanto ao Doc. no 59 - ANEXO VI - RELATÓRIO DO SECRETÁRIO EXECUTIVO, SOBRE A EDIÇÃO DA “BÍBLIA NA LINGUAGEM DE HOJE - NOVO TESTAMENTO” - O Supremo Concílio resolve: 1) Ratificar em seus termos a resolução CE-74-045. 2 - Recomendar às Igrejas jurisdicionadas pela Igreja Presbiteriana do Brasil que transfiram as verbas e/ou ofertas votadas e/ou feitas à Sociedade Bíblica do Brasil, para a Sociedade Bíblica Trinitária por ser esta fiel aos mesmos princípios de doutrina esposados pela Igreja Presbiteriana do Brasil.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1971-1980, p. 37).

Concomitantemente ao rompimento com a SBB veio também o rompimento com a Igreja mãe, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUSA). Desde o princípio o relacionamento entre “nacionais” e “estrangeiros” foi tensa. Em 1903, o cisma que formou a

IPIB já tinha como uma das suas causas o problema dos missionários. Em 1970, o SC deu um ultimato a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos para que transferisse todas as suas instituições educacionais e de assistência médica ou social para a IPB(DIGESTO PRESBITERIANO: 1961-1970, p. 224). A missão não aceitou o ultimato, e a IPB resolveu pedir o afastamento de quatro dos seus missionários do Brasil , entre eles Jaime Wright que ficou nacionalmente conhecido pelo seu trabalho na luta pelos direitos humanos.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1971-1980, p.2).<sup>4</sup> No ano seguinte a CE/SC resolveu produzir um dossiê sobre os missionários na sua atuação político/ideológica(DIGESTO PRESBITERIANO: 1971-1980, p. 10 e 11). com o fim de resguardar a Igreja. Em 1973 a escalada chegou ao fim com o rompimento da IPB com a PCUSA.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1971-1980, p. 18). Contudo, A PCUSA continuou tentando manter laços de comunhão com a IPB, tanto que enviou convite para a mesma mandar representantes a sua Assembleia Geral. Em uma dessas assembleias o Vice-Presidente do SC compareceu e deu o seguinte relatório à CE/SC:

Rev. Boanerges Ribeiro - Relatório de Comparecimento à Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. "Doc. XLV - Quanto ao Doc. no 42 - Relatório do Sr; Vice-Presidente do Supremo Concílio, Rev. Boanerges Ribeiro referente ao seu comparecimento à Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, como representante da Igreja Presbiteriana do Brasil - A Comissão Executiva do Supremo Concílio resolve: 1) Tomar conhecimento.2) Ressaltar a ênfase dada no relatório do Rev. Boanerges de que a evangelização, tal como a compreendemos, ou seja: proclamação de que em Jesus Cristo, e somente pela fé nele pode o homem salvar-se, vem, naquela Igreja, perdendo relevo, face à orientação da "Igreja nativa" para a "libertação" em um entendimento marxista, histórico-materialista, que recebe ênfase, recursos e pessoal.3) Alertar a Igreja Presbiteriana do Brasil contra a possível infiltração de pessoas oriundas de tal orientação.4) Apreciar a atuação firme e fiel do Rev. Boanerges como representante da Igreja Presbiteriana do Brasil.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1971-1980, p. 121).

O Rev. Boanerges enfatizou no seu relatório o perigo que era para a IPB o relacionamento da mesma com a PCUSA porque ela esta estava usando categorias marxistas e um conceito de libertação histórico materialista. Em 1979 estava em voga a discussão da Teologia da Libertação, o representante da IPB identificou a PCUSA com essa teologia, e o perigo que seria para a IPB a presença dos seus representantes junto a mesma. Argumento semelhante foi usado pelos contrários ao reatamento com a PCUSA no SC Extraordinário de 1999, só que agora o perigo era a infiltração de homossexuais.<sup>5</sup> Sendo assim, até hoje a IPB

---

<sup>4</sup> CE-71-005. Vale lembrar que o Rev. Jaime Wright ficou conhecido no Brasil e no mundo como coordenador do Projeto "Tortura Nunca Mais".

<sup>5</sup> SC-IPB/99E ...1- os fatos amplamente divulgados sobre a tolerância da PCUSA no tocante ao homossexualismo, inclusive entre os oficiais da igreja, e outros fatos que ferem a pureza do Evangelho, 2- que o relacionamento fraterno com uma igreja nesta condição não edifica a IPB.

mantém-se rompida com a igreja mãe.

Deve-se ressaltar que nesse período a IPB não somente se afastou do mundo ecumênico e do relacionamento fraterno com as principais Igrejas Reformadas do Mundo como também se aproximou dos grupos mais conservadores. Também se aproximou cada vez mais do regime militar de quem foi fiel servidora, tanto que o SC aprovou uma resolução em 1975, em que incentivava a participação de pastores no Curso Intensivo da Escola Superior de Guerra (ESG), que os mesmos seriam indicados pela CE/SC e que receberiam bolsa da Fundação Educacional pelo período de um ano.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1971-1980, p. 62-63). Essa decisão repercutiu no sentido da formação de uma geração de pastores totalmente afinada com a ditadura militar e doutrinados na política de segurança nacional.

Os seminários também foram prejudicados com o isolamento da IPB, a CE de 1972, considerou inconveniente a filiação dos seus seminários na ASTE (Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos). Os seminários da IPB eram sócios fundadores e o primeiro presidente dessa entidade foi o Rev. Júlio Andrade Ferreira, reitor do Seminário de Campinas.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1971-1980, p. 15).

Faltava apenas a Aliança Mundial das Igrejas Reformadas (AMIR), e o rompimento ocorreu na reunião do SC de 1986.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1981-1990, p. 120).

### **Do isolamento ao diálogo com os conservadores**

Para sair do isolamento quase completo a IPB optou pelo diálogo com as Igrejas e os segmentos conservadores e evangélicos. Em 1982, o SC resolveu autorizar o envio de representantes ao Sínodo Ecumênico Reformado(DIGESTO PRESBITERIANO: 1981-1990, p. 39). Esta instituição foi criada em 1946 e reúne 38 igrejas reformadas e presbiterianas de 24 países, de características conservadoras. Nos últimos anos o Sínodo Ecumênico Reformado se aproximou da AMIR e em 1998 formou um comitê conjunto para fomentar a cooperação entre as duas organizações. Apesar da participação da IPB em eventos do Sínodo Reformado Mundial ela não se filiou a esse organismo internacional.

A retomada do diálogo com outras Igrejas Presbiterianas foi acontecendo lentamente, em 1998 o relatório da comissão de relações inter-eclésiásticas contabilizava as seguintes igrejas com as quais a IPB se relacionava: A IPB mantém convênios com a Evangelical Presbyterian Church (EPC), com a Presbyterian Church in America (PCA), com Igrejas Reformadas da Holanda (libertadas), com Igrejas Presbiterianas Coreanas, com a Igreja

Presbiteriana de Angola; mantém, ainda, diálogo com a Igreja Presbiteriana do Chile. O mesmo relatório relacionava igrejas que estavam sendo contatadas: Igreja Presbiteriana da Escócia, Igreja Presbiteriana da Irlanda e a IPIB. Menciona os organismos internacionais com a qual a IPB estava se relacionando: Aliança Mundial de Igrejas Reformadas (AMIR), a Aliança Mundial Evangélica (WEF) e com a Fraternidade Mundial de Igrejas Reformadas.

O Supremo Concílio de 98 aprovou o retorno da IPB a AMIR na condição de membro ativo, retomando assim uma trajetória de mais de 100 anos, mas não durou muito tempo essa resolução pois 8 anos depois no supremo Concílio de 2006 a IPB novamente se afastou da Aliança Reformada Mundial.

A CE/IPB-96, motivada por documento proveniente do SC/IPIB em que por unanimidade elegeu o diálogo com a IPB como prioritário, deu os passos para o entendimento com a IPIB formando uma comissão paritária de diálogo. Esta decisão foi referendada pelo SC/99 – RE, em que o diálogo entre as duas igrejas foi aprovado: “Registrar um voto de gratidão a Deus porque o Seu Espírito, promotor de toda unidade da Igreja, vem atuando no coração da IPB e da IPIB, vencendo o pecado do desamor, da divisão, superando barreiras, aproximando corações e unindo o que em Cristo não deve estar separado.”(DIGESTO PRESBITERIANO: 1991-2000, p. 389). Contudo o diálogo com a IPIB acabou esfriando devido as decisões tomadas pelo SC/IPIB em ordenar mulheres para o oficialato da igreja e o ingresso da IPIB no Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

Da mesma forma, a IPB vai reatar o seu relacionamento com a Sociedade Bíblica do Brasil, revogando as resoluções da CE-74 e do SC-74. A decisão abriu as condições para a volta da participação da IPB a SBB, permitindo assim a eleição do Rev. Guilhermino Cunha como presidente dessa instituição que é a maior publicadora de Bíblias da América Latina.

Deve-se mencionar ainda a participação da IPB na Diaconia. A Diaconia é uma ONG, com representação de onze denominações evangélicas que foi criada no Rio de Janeiro em 28 de julho de 1967, e que em 1984 se transferiu para a cidade do Recife em Pernambuco e que tem como missão: “Estar a serviço dos excluídos da sociedade, identificando-se com suas lutas na construção de sua cidadania e tendo a região Nordeste do Brasil como área preferencial de atuação.”<sup>6</sup> A decisão para fazer parte da mesma aconteceu em 1967, depois desta data só se menciona a nomeação de representantes para a mesma. Em meados da década de 90 os relatórios começam a ser apreciados pelo Supremo Concílio da Igreja. Nota-se um rico trabalho exercido por essa instituição no Nordeste Brasileiro, destacando-se o projeto de

---

<sup>6</sup> [www.diaconia.org.br](http://www.diaconia.org.br).



construção de cisternas no semi-árido nordestino, em parceria com centenas de outras ONGs.(DIGESTO PRESBITERIANO: 1991- 2000, p.416).

## **Conclusão**

Alistamos nessa análise alguns aspectos que levaram ao afastamento da Igreja Presbiteriana do Brasil do movimento ecumênico em que ela participou ativamente nos seus primórdios. O processo de afirmação de identidade, acabou levando a Ipb a se identificar com correntes mais conservadoras, principalmente o fundamentalismo, o que impediu o desenvolvimento do ideal unionista. Mas a IPB continuou em uma postura de incentivadora de ideais de cooperação com outras igrejas evangélicas, e o seu protagonismo na Confederação Evangélica do Brasil ajudou a formar uma geração de pastores e leigos envolvidos com o diálogo ecumênico.

Este agrupamento disposto ao diálogo ecumênico se mostrou também intensivamente comprometido com transformações sociais a partir da ideia de responsabilidade social, o que ajudou a IPB a formar um pensamento social embrionário nos anos de 1950. Esse compromisso com as transformações foi abortado pelo golpe militar de 1964, e criou-se dentro dessa denominação o pensamento de que o envolvimento social e político era abraçar o ideal do comunismo, o que era condenado pela Igreja.

Mas foi a entrada da Igreja Católica Apostólica Romana no movimento de diálogo ecumênico o que levou ao afastamento da IPB do movimento ecumênico. A IPB havia se constituído no Brasil em uma negação do catolicismo, o diálogo com essa Igreja colocava em risco a perda de identidade que havia sido construída na negação. O fato da corrente mais conservadora dentro da IPB assumir a direção da Igreja levou a que esta denominação excluísse os seus próprios integrantes favoráveis ao diálogo ecumênico.

Apesar do afastamento da IPB das organizações ecumênicas, o mesmo não ocorreu com os presbiterianos, ainda hoje continua sendo uma Igreja generosa no que diz respeito a participação dos seus membros nos diversos organismos que elegeram a fraternidade e a cooperação, em nome do Cristianismo, como objetivos de suas existências.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem.. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1982.

\_\_\_\_\_. “...su cadáver estaba lleno de mundo”. *Tempo e Presença*, Ano 24, n° 326, , novembro/dezembro de 2002.

CESAR, Waldo. *O contexto ecumênico no Brasil*. Não publicado.

DIGESTO PRESBITERIANO. Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil de 1888 a 1942. (Org) Mário Neves. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1950.

DIGESTO PRESBITERIANO:1951-1960. Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil e da sua Comissão Executiva. Disponível em:  
<[http://www.ipb.org.br/download/arquivos/digesto\\_ipb\\_1951-1960.pdf](http://www.ipb.org.br/download/arquivos/digesto_ipb_1951-1960.pdf)>. Acesso em 01 jun. 2011.

DIGESTO PRESBITERIANO:1961-1970. Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil e da sua Comissão Executiva. Disponível em:  
<[http://www.ipb.org.br/download/arquivos/digesto\\_ipb\\_1961-1970.pdf](http://www.ipb.org.br/download/arquivos/digesto_ipb_1961-1970.pdf)>. Acesso em 01 jun. 2011.

DIGESTO PRESBITERIANO:1971-1980. Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil e da sua Comissão Executiva.  
<[http://www.ipb.org.br/download/arquivos/digesto\\_ipb\\_1971-1980.pdf](http://www.ipb.org.br/download/arquivos/digesto_ipb_1971-1980.pdf)>. Acesso em 01 jun. 2011.

DIGESTO PRESBITERIANO:1981-1990. Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil e da sua Comissão Executiva.  
<[http://www.ipb.org.br/download/arquivos/digesto\\_ipb\\_1981-1990.pdf](http://www.ipb.org.br/download/arquivos/digesto_ipb_1981-1990.pdf)>. Acesso em 01 jun. 2011.

DIGESTO PRESBITERIANO:1991-2000. Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil e da sua Comissão Executiva.  
<[http://www.ipb.org.br/download/arquivos/digesto\\_ipb\\_1991-2000.pdf](http://www.ipb.org.br/download/arquivos/digesto_ipb_1991-2000.pdf)>. Acesso em 01 jun. 2011.

FERREIRA, Júlio A. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1959.

Histórico do Ensino Teológico do Presbiterianismo Brasileiro. *Revista do Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas*, Campinas, Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas,1959.

*Profeta da Unidade. Erasmo Braga uma vida a descoberto*. Petrópolis, Vozes & Tempo e Presença Editora, 1975.

REILY, Duncan A. *História documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo, ASTE, 1984.

SANTOS Jr., José Borges. A União das Igrejas. *Revista do Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas*. Campinas, Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas,1959.

SHAULL, Richard. *De Dentro do Furacão*. Rio de Janeiro, CEDI, 1985.

## Luteranos na rua, católicos em casa. Adesões ao luteranismo pela família

Alessandro Bartz\*

### Resumo:

Este artigo pretende refletir a adesão ao luteranismo pela via familiar, principalmente, pelo casamento. Para isso lança-se um estudo empírico onde através de entrevistas busca-se interpretar as pertencas religiosas no luteranismo urbano, relacionando-as com as trajetórias de vida, participação comunitária e transmissão da fé. A adesão resulta em socializações secundárias, podendo ser compreendida por “passagens” e não como conversão, pois há uma ruptura institucional e não de identidades. Em alguns casos, a vivência religiosa doméstica continua ligada ao catolicismo, através de práticas e compreensões de fé, vinculadas a rituais e cultos aos santos. A confissão luterana é compartilhada no ambiente público, seja no envolvimento comunitário ou na celebração e participação de cultos e grupos de fé.

**Palavras-chave:** luteranismo; adesão eclesial; práticas religiosas.

### Introdução

A presença do luteranismo no Brasil, iniciada em 1824, completa quase dois séculos. Inicialmente, o objetivo da Igreja-mãe, do que hoje se entende por Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), era atender os imigrantes alemães e seus descendentes em suas comunidades de fé, estas reunidas mais por características étnicas e suas tradições, que por critérios teológico-confessionais. No século XX, diante de crises políticas na Europa, estas instituições organizadas em sínodos e comunidades de fé, passaram por um processo de adaptação às demandas contextuais, sociais e culturais, o que afetou, principalmente, seu elemento central, isso é, a língua alemã. A miscigenação dos teuto-descendentes propiciou uma perda dos costumes herdados (também religiosos?), fornecendo uma dinâmica bastante difícil para uma tradição que buscava se auto-afirmar em terras brasileiras. No entanto, a relação entre povo, etnia, cultura, tradição e religião se manteve muito forte e ainda se mantém, mas aos poucos vai se desfazendo em um desses vértices. Em muitos contextos, o que se entende por comunidades evangélico-luteranas aproxima-se ainda de uma configuração etno-luterana (DREHER, 2003; PRIEN, 2001; SCHUENEMANN, 1992).

---

\* Mestre em Teologia. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia - EST. Bolsista da CAPES. E-mail: alessandro\_bartz@yahoo.com.br

Como uma religião do tipo “protestantismo de imigração” (DREHER 1999), o estudo do luteranismo é complexo. A compreensão do protestantismo, marcado por categorias weberianas, foi construído no Brasil através de ferramentas que não se adaptam a ele, especialmente, na compreensão da configuração da pertença religiosa, pois este não usa o recurso da conversão, nem da adesão voluntária tipo *seita*, muito menos, é marcado por uma única compreensão teológica. Há uma diversidade de luteranismos, pela sua formação histórica, assim como há uma diversidade de protestantismos e catolicismos. Ambos os sistemas religiosos operam a relação igreja, sociedade e cultura de formas heterogêneas. Sempre vale a pergunta: de que luteranismo estamos falando? Conforme Weber (2004), o luteranismo ficou entre o catolicismo e o calvinismo. O seu tipo social “igreja”, ao contrário de “seita”, revela uma atitude de tolerância e aceitação do pecador, absolvido pelos sacramentos. O tipo de organização social e comunitária, apesar do contexto social diferente, imitou a prática pastoral da igreja-matriz.

Nessa instituição, as relações religiosas estão mais bem fundamentadas na tradição familiar, passada de geração em geração, sendo que o elo que melhor estabelece as relações entre os fiéis não é a teologia, mas uma tradição comunitária/familiar herdada. Nesse sentido, as ferramentas disponibilizadas para compreender as pertenças religiosas no catolicismo, como uma religião herdada, parecem mais eficientes para entender as pertenças encontradas em comunidades evangélico-luteranas, quando comparado a modelos de adesão individualizada, esta racionalizada numa opção individual substanciada numa escolha da comunidade de fé. No campo religioso brasileiro, a conversão enquanto “mudança de uma religião de origem para uma religião de escolha” (PIERUCCI, 2006), torna-se cada vez mais fértil, pois é entendida como passagem de um status adscrito para um status adquirido. Já as ações evangelizadoras fundamentadas na continuidade e manutenção dos vínculos herdados – transmissão da linhagem de fé – encontram dificuldade em se manter diante da disputa entre grupos religiosos por fiéis, num campo plural e multifacetado, que muitas vezes gera pressões por uma demarcação mais rígida da pertença comunitária.

Segundo Pierucci (2006), o funcionalismo de Candido Procópio Ferreira de Camargo permite distinguir entre religiões étnicas – com função de preservação de identidade étnicas – e religiões universais – aberta a todo e qualquer indivíduo, independente de tribo, etnia ou nacionalidade. O livro de Camargo *Católicos, protestantes, espíritas* (1973) apresenta uma listagem de base empírica das instituições religiosas brasileiras naquela época. O quadro divide as instituições por função, sendo interessante, pois mostra que a partir de 1970 algumas

religiões mudaram de função no Brasil. De preservação de patrimônio étnico-cultural passaram a ser de caráter universal. A lista mostra, por exemplo, a divisão entre Umbanda e Candomblé, a primeira como de caráter universal, e a outra como função de preservação do patrimônio étnico-cultural. O autor comenta que na atualidade algumas daquelas religiões se apresentam sem “reserva de mercado” de natureza étnica. Para o autor, há uma linha desenvolvimental de alteração de função no interior do campo religioso brasileiro na direção de religião étnica para religião universal. Não mais em direção contrária, de etnização de religiões, como ocorreu com os luteranos dos colonos alemães e do budismo dos imigrantes japoneses. Há um processo de “desobstrução étnica” no luteranismo, mas também no candomblé e cultos congêneres e nas religiões japonesas.

Nesse sentido, do atendimento às famílias germânicas, o luteranismo passou para uma ação universal, não excluindo membros de outras etnias. No entanto, essa mudança veio acompanhada de muitas crises, sendo que a instituição, no plano organizacional, vem aos poucos redefinindo sua atuação fora do trinômio etnia, cultura e religião. Com as ondas de migração e urbanização no país, a partir da década de 1970, uma igreja étnica e rural passou a ter dificuldades em sua atuação tradicional, exigindo novas elaborações em processo ainda em construção. Não há dúvidas de que o luteranismo apresenta dificuldades enormes na atuação em comunidades urbanizadas.

Estudos de campo exploratórios já realizados por SINNER, BOBSIN e BARTZ (2012) sobre comunidades encontradas em regiões metropolitanas percebem um luteranismo buscando espaço num campo religioso competitivo. Assédios pentecostais são relatados pela membresia. As próprias dinâmicas das pertenças mostram a existência de crenças e práticas religiosas estranhas ao luteranismo, mas que, muitas vezes, convivem harmoniosamente no âmbito familiar e comunitário.

### **Problematizando a pertença pela via familiar**

Até o final da primeira metade do século XX, a membresia em torno da instituição religiosa em estudo – (IECLB) – era constituída por descendentes de alemães e por suas famílias. Com a paulatina inculturação social e cultural destas, novas famílias são formadas, geralmente, constituídas por casamentos mistos, entre teuto-descendentes e outras etnias. Esta instituição social – a família – proporcionou a entrada de novos integrantes nesta Igreja, pela via do casamento. Há certa impressão de que estes indivíduos abandonavam suas práticas

religiosas herdadas e aderiam à nova igreja, adotando seu corpo doutrinário, criando assim uma nova identidade de fé. No entanto, devido à ausência de pesquisas sociais, não temos estudos sobre esta dinâmica, isso é, o processo de afiliação em comunidades luteranas, e toda a dinâmica de rupturas em relação às tradições e práticas religiosas herdadas. Deste modo, as pertencas religiosas das últimas gerações de teuto-descendentes, ao optarem por casamentos mistos, com outras etnias, giravam, em termos confessionais, dentro da esfera religiosa pautada pelo catolicismo, suas crenças e práticas. Esta dinâmica é a mais presente no luteranismo. Nesse sentido, nossa pesquisa, como uma abordagem exploratória, ocupa-se com as mudanças de pertencas religiosas pela família, no contexto urbano, os tipos de relações institucionais que ocorrem, a ausência ou presença de rupturas individuais ou institucionais em relação à religião herdada. Para isso, lançamo-nos à pesquisa de campo, sobre a qual nos dedicaremos em seguida, que se subdivide em duas partes: a primeira trata das motivações para a mudança de pertença, e a segunda da manutenção das práticas religiosas herdadas, no seio doméstico.

### **Apresentação dos casos**

A comunidade pesquisa está localizada na região metropolitana de Porto Alegre. Para compreender as modalidades de pertença utilizamos o recurso etnográfico, através de entrevistas individuais e grupos focais<sup>1</sup>. O primeiro grupo reuniu três e o segundo seis pessoas. Destes, escolhemos alguns depoimentos que ajudam a elucidar nossa problemática de estudo. Todos os informantes são provenientes da Igreja Católica e aderiram à IECLB pela via do casamento. Este tipo de adesão, em números quantitativos, é o que mais ocorre nessa comunidade.

Os indivíduos que mudam de religião podem ser definidos como “membros afiliados”, isso é, uma membresia formal num grupo religioso sem mudança de identidade (GOOREN, 2010). Este é o caso das mudanças de pertença religiosa pela esfera familiar. O fato de a instituição não exigir mudanças de identidade individual e social, ao optar por formas acessíveis de adesão, pode apresentar dificuldades na definição da crença, revelando percalços tanto na relação com a instituição formadora de sentidos quanto na transmissão da fé no círculo geracional. Em ambos os casos, a relevância da opção individual na compreensão da dinâmica da

---

<sup>1</sup> Nesta pesquisa combinamos as alternativas metodológicas, ao utilizarmos entrevistas direcionadas, isso é, havia um roteiro com questões pré-estabelecidas, e entrevistas individuais, pelas quais exploramos alguns discursos nos quais necessitávamos de mais informações. A pesquisa ainda está em andamento, fazendo parte da pesquisa de doutoramento do autor. Sobre a abordagem através de grupo focal ver GOMES (2005).

pertença e os níveis de apreensão e conformação da crença, observados nas práticas religiosas e nos níveis de participação, não podem ser ignoradas.

Os relatos dos diferentes informantes evidenciam níveis de participação e de práticas religiosas heterogêneas, mas, consideravelmente, ativas no período da infância e juventude. Na maioria dos casos a passagem pelos ritos religiosos católicos (batismo, primeira comunhão, crisma) apresenta pouca variação. O ato de participar assiduamente das atividades da Igreja Católica reflete a presença da religião na vida dos familiares dos informantes. A participação nas missas principalmente é lembrada pela maior parte deles como um hábito cotidiano e permanente, realizado pela intermediação e insistência dos pais. Os declarantes relatam com mais intensidade, sobretudo, os que vieram de regiões interioranas para a região metropolitana de Porto Alegre, ainda jovens ou já adultos, a presença dos pais nas decisões religiosas, contrastando um pouco com os nascidos no ambiente urbanizado da comunidade pesquisada. Ainda as diferenças de idade podem revelar níveis de participação religiosa distintos, pois há uma tendência ao afrouxamento das exigências familiares quando o declarante é mais jovem.

### **Motivações para a mudança de pertença – luteranos na rua**

Os motivos para a mudança de igreja giram principalmente em torno da alteração do estado civil, isso é, propiciados pelo casamento. O/a parceiro/parceira do novo afiliado é membro da comunidade luterana, que passa a ser assumida como igreja do casal. No entanto, estas trajetórias em análise não são homogêneas, ao contrário, ao cruzarmos estas diferentes histórias, aparecem relatos de tensão e dúvidas na decisão pela igreja do cônjuge. Podemos afirmar que a mudança de pertença não é um ato simples, pois envolve a individualidade, bem como as tradições religiosas herdadas da família, portanto, parte da composição e construção do sujeito religioso, sendo que em alguns casos o vínculo herdado com uma tradição de fé vai se perdendo aos poucos, ou então nunca chega a ser interrompido.

A informante Mariana<sup>2</sup> (25, comerciária) descreve que conheceu o namorado evangélico-luterano, e a partir dele começou a participar da juventude da comunidade. O grupo proporcionou, no final da adolescência, sociabilidade e formação. Ela identifica o acolhimento deste grupo como essencial em sua decisão de mudar de igreja: “eu sempre fui bem recebida, então acho que se torna mais fácil [...] o acolhimento, fazer parte de um grupo, de um grupo

---

<sup>2</sup> Os nomes são fictícios.

pequeno, onde as pessoas realmente se interessam. É diferente de fazer parte de um todo, que é tão grande que muitas vezes tu não é reconhecido, eu sinto assim. [...] Isso eu acho bem importante, isso é crença pra mim, isso é querer ver o outro bem, independente da religião, ou daquilo que ele segue. Então, foi isso que eu senti aqui”. Nota-se, nessa declaração, que a participação religiosa começa pelo grupo de jovens, que ao demonstrar acolhimento, até mesmo pela conformidade de idade, provoca um despertar de interesse em conhecer mais profundamente a comunidade e a tradição religiosa luterana.

Outra informante (Joana, 40, industriária) revela a importância da família do namorado na iniciação e aproximação com a comunidade luterana. Ela descreve que no início não se sentiu bem com o novo local religioso, pois não conhecia as demais pessoas, mas aos poucos, através dos sogros, isto foi se alterando. Percebe-se no depoimento uma *tensão* em abandonar o catolicismo: “A minha gente me aconselhou, *me apoiou*, foi maravilhoso. Eu disse: “*deixa eu ir mais uns dias [Igreja Católica]. Deixa eu me afastar primeiro pra depois ir pra luterana. Não vou decidir nem uma coisa nem a outra. Primeiro tem que chegar num ponto que eu encerrei com a católica [...] e vou pra luterana que eu acho que é meu lugar*”. Praticante regular na Igreja Católica na cidade natal, na região serrana do Rio Grande do Sul, manteve as práticas religiosas na nova cidade. Ao nascer o primeiro filho, hoje com dezenove anos, ela procurou o padre da paróquia que frequentava para batizar a criança. Para seu espanto, ela não foi bem acolhida e recebida pelo padre: “[...] Ele me disse assim: ‘mas, você é casada’? Eu digo: ‘não’. ‘Da onde você veio’? Eu disse: ‘eu vim da católica. Só que eu sou de Venâncio Aires’. ‘E seu companheiro’? Eu disse: ‘meu companheiro é luterano’. Então aqui você... ‘eu não lhe devo nada’ – ele disse. ‘Ao sair daqui, você se encaminha ao seu pastor e vai pedir o seu batizado, aqui você não vai ter nada. Se você *quer* continuar na igreja como membro [...] pode continuar, agora pra batizar não vai servir’. Eu olhei pra ele e disse: ‘eu como filho de Deus, tendo um filho dentro de mim, junto comigo, nove meses carregando, pra chegar aqui nesse ponto resolver e sair, e me soltar as *pata*, acho que nesse ponto eu não cheguei. Eu vim aqui conversar na santa paz, você como padre, não soube explicar, então eu vou procurar o meu direito’. ‘A porta *tá* aberta’ – ele disse. Somente ‘a porta *tá* aberta’”. Ela explica que conversou com a sogra, que lhe recomendou ir até a comunidade luterana, conversar com o pastor. Este a recebeu muito bem. Segundo ela narra, o pastor lhe disse: “‘nós vamos fazer o batizado aqui, se você vai casar hoje, ou vai casar amanhã, não casou ainda, isso aí é o teu porque’ - diz ele - ‘porque a gente te conhece pela família [...] pode marcar o dia do batizado que a gente faz’. Eu disse ‘meu Deus, *onde* que eu cheguei? Acho que eu cheguei agora mesmo na casa



de Deus', que até agora eu não tinha conhecido Deus, mas agora eu vi que Ele tava aqui. Que é nessa igreja que eu conheci Deus, pois é aqui nessa igreja que eu vou continuar minha vida". A rejeição sofrida pela informante na igreja anterior e a recepção recebida na nova comunidade de fé, através da família, envolvendo o batizado de seu filho, são pontos determinantes na decisão de aderir à nova tradição de fé.

A aproximação ao luteranismo pela via do casamento ocorre também com outra informante (Neusa, 30, comerciária). De família católica tradicional, a jovem começou um namoro com outro jovem luterano. O desconhecimento da tradição de fé do futuro marido fica evidenciado em sua narrativa: "Eu não sabia o que era luterano. Eu disse pra ele: 'não é aquela igreja de fazer *gritado*. Apesar disso, a informante relata que queria casar-se na Igreja Católica. Nota-se uma identificação individual muito ligada ao pároco local: "eu disse pra ele: 'quando eu casar, eu vou casar no Padre Adilson, não vou casar na igreja luterana'". Em seu discurso, o nome do padre aparece mais vezes que a referência à Igreja Católica. Devido à insistência dela, o namorado cedeu e aceitou o casamento nessa igreja. No entanto, o padre exigiu do noivo não-católico, que fizesse a primeira comunhão e a crisma, o que logo criou um empecilho, pois desejavam se casar e não havia este tempo. Também segundo ela, a exigência causou indignação no namorado que se recusava a passar pelos ritos já anteriormente realizados na comunidade de origem. Eles se dirigiram à comunidade luterana que nada exigiu além das passagens que ela havia passado na comunidade católica. Em conversa com o pastor local, ela relatou que desejava mudar de igreja e que tinha gostado dos cultos, pois ia regularmente, em companhia da sogra. Revela-se nesse caso que a mudança de igreja ocorre mais por uma questão de assincronia em relação aos ritos exigidos pelo padre, do que uma ligação prévia estabelecida com a comunidade luterana, ou através de um grupo de fé. A relação com a família, através da sogra (ex-católica, casada com um luterano) também facilitou na ambientação e aceitação da nova comunidade de fé.

Já outra informante (Vitória, 40, comerciária) revela que o assunto sobre a igreja a ser escolhida para realizar o casamento não foi um tema posto já no início dos planejamentos. "Eu nunca fiquei pensando ele é luterano, eu sou católica". Ela relata que quando pensou em escolher a igreja, logo foi até a Igreja Católica. A formalidade da Igreja Católica também aparece na exigência da realização de ritos religiosos antes da celebração do casamento. Seu atual esposo também se recusou a fazer os ritos exigidos. Ela assim descreve a conversa com ele: "meu marido disse 'eu não vou fazer essa *coisarada* toda'. Eu disse 'tudo bem' [...] Ele disse: 'você não quer ir conversar na nossa igreja com o pastor' [...] Aí, fomos lá [...] eu expliquei

para ele a situação [e] ele [pastor] disse: ‘olha, se você quer casar na nossa igreja você casa, depois você vai ver, se você quiser ficar aqui, se quiser ficar lá, não tem problema algum’”. A liberdade deixada pelo sacerdote local a deixou mais aliviada, pois haveria tempo para pensar sobre que igreja seguir posteriormente, desenvolve nossa informante.

### **Manutenção das práticas religiosas herdadas – católicos em casa**

A partir das entrevistas realizadas é possível tecer que as práticas religiosas herdadas da família, aos poucos, vão se perdendo, pelo menos no exercício público da fé, porém, permanecem muito presentes na vida de fé doméstica e, portanto, particular. A integração na nova comunidade de fé e a adoção de um novo corpo confessional-teológico não significam, nesses casos, nenhuma ruptura dramática com as antigas tradições, naturalizadas, em hábitos e costumes religiosos, que fazem parte da própria construção do indivíduo crente. A ausência dessas práticas na nova comunidade de fé, enraizadas na trajetória da pessoa, pode ser superada pela adoção de novos costumes, novos hábitos, transformados em novas práticas religiosas apreendidas. Por outro lado, as práticas religiosas anteriores podem ser mantidas, convivendo com as novas tradições recebidas, numa relação religiosa *sincrética*. Na maior parte dos casos, a integração na nova comunidade de fé é facilitada pela ausência de controle mais rígido da instituição sobre as práticas religiosas domésticas. Isto pode facilitar a integração à nova tradição de fé, mas, ao mesmo tempo, permite a conservação de práticas religiosas anteriores no âmbito doméstico.

Como a informante Joana não passou pelo rito de bênção matrimonial, já que sua iniciação se deu pelo batismo do primeiro filho, como apontado anteriormente, o processo de afastamento da igreja anterior foi mais lento que os demais. Apesar disso, a declarante narra que mantém tradições religiosas herdadas e que não vê problemas nisso. “Até hoje, não adianta [...] Uma senhora olhou pra mim [na procissão] e disse assim: ‘isso aí não se faz. Vir da luterana pra ir na católica’. Eu disse ‘eu sou filha de Deus. Pra mim isso aí não leva a nada’ – Eu disse pra ela – ‘Desculpa, mas eu vou continuar indo na procissão. Eu *sempre* fui católica, só porque agora eu *tô* indo na luterana não quer dizer aquilo ali’. [...] Lá na minha confiança, todo mundo me pede quando tem curso, novena, *ajuda nós*, vem fazer *umas* oração, aí eu fico pensando ‘será que eu vou ou não vou’, aí eu acho que não vai fazer mal. Acho que eu vou ali fazer *umas* oração, é tudo vizinho, é tudo amigo. Só que quando eu chego lá, tão rezando Pai-Nosso, Ave-Maria, *creio em Deus Padre*. Eu chego aqui na luterana *tá errado*, a minha oração é diferente, aí, eu misturo tudo aquilo ali de novo. Eu não entendi a oração como é, que ali

é um pouquinho diferente [...] eu *tô* rezando, *tô* orando, né, mas a minha cabeça sempre.... até hoje, com todos estes anos, eu ainda não peguei o ritmo da oração”. A informante revela a crença em imagens: “a minha vizinha me deu aquela santa da paz – não sei o nome – ela me disse ‘como você está saindo do nosso lado, tu aceita isso aqui’, eu digo, ‘vou guardar pra sempre no meu armário, a rainha da paz’. Aquilo ali ficou junto comigo assim, onde eu *tô*, eu *tô* sentindo que ela tá me protegendo - aquilo ali é minha proteção. Tudo o que eu peço parece que ela diz não, tu vai conseguir as coisa, *tá* sempre me protegendo”. A diferença é muitas vezes colocada em xeque como no caso da mesma informante que pretende conversar com a ministra local para ver sobre a possibilidade de continuar acompanhando excursões de uma amiga a santuários católicos em Santa Catarina: “eu não sei se eu *tô* fazendo uma coisa certa, uma coisa errada, pra vocês, que quando a minha cunhada faz as reunião dela [...] ela me pede pra mim acompanhar ela, nas festas e eu acompanho, em Santa Catarina. Eu não sei se fiz errado de acompanhar aquele momento. Agora mesmo *nós estava junto* e ela me fez o convite. Eu disse: ‘agora eu vou pensar muito’ – eu disse pra ela – ‘vou falar com o pastor lá, se ele disser que não se importa com minha companhia, da Igreja Católica pra Santa Catarina, eu acompanho’ – eu disse. Mas, se eles disseram que eu não posso, eu *tô* com eles. Eu não quero mais misturar coisa [...]”.

A informante Jurema (40, empresária) informa a continuidade na crença e devoção às imagens: “Então eu tive uma vida bem, bem enraizada no catolicismo. Meus irmãos ainda são, ainda seguem o catolicismo. Hum... Eu tenho que te dizer que muita coisa que eu aprendi, eu não consegui largar [...] se tu ir na minha casa, tenho as imagens, eu tenho pra mim que é intercessora, mãe de Jesus Cristo. Eu acendo vela, compro flores, eu peço, eu agradeço, ah... não julgo ninguém, cada um é cada um, eu respeito. Se na luterana não *usa* santos, eu aprendi a usar, e eu uso. Meu marido me respeita, meus filhos nunca *disse* ‘tenha ou não tenha’, talvez de enxergar, eles são criados na luterana e acreditam. Então, eu não sei o que *tá* certo ou *tá* errado, mas foi a maneira como eu aprendi [...] eu acredito, eu tenho ela como intercessora, isso *tá* em mim, no meu coração, e eu não consegui me desligar, independente de eu ler um livro que não cultue, eu acredito. Não na imagem, mas nela, no que ela foi, em São Francisco no que fez” [...].

Mariana, apesar de ter tido pouca participação dos pais no estabelecimento de suas crenças, também revela a crença em imagens “[...] eu ganho bastante imagem, e eu tenho lá meu *tercinho*, do lado do meu catecismo, na minha cama. E eu pego ele e rezo e quando eu tenho alguma coisa eu boto a mão na cabecinha da imagem que eu tenho na minha cabeceira.

Eu mantenho isso”. A declarante reforça a flexibilidade institucional referente à manutenção de práticas religiosas anteriores: “porque são coisas que também não são cobradas de mim, e nem poderiam né? Inclusive na casa da minha sogra, que é uma pessoa, os pais dela eram luteranos, os pais do meu sogro, eles são luteranos também, *existe* na casa, imagens. Então, não foi uma coisa que eles sofreram impacto com minha vinda, com os meus rituais e nem eu com os deles, porque a primeira coisa que me chamou a atenção foi esta flexibilidade”. Nota-se que a membresia regular tampouco adota a doutrina religiosa luterana, mantendo imagens de santos em suas residências.

A informante Vitória revela a crença no venerável Padre Réus, um padre teuto-brasileiro que é atribuído milagres, contando hoje com um Santuário de Peregrinação na cidade de São Leopoldo/RS. Diz ela: “eu vou ser bem sincera, Padre réus. Até pouco tempo atrás, eu ia. Então, eu comecei a perguntar por que não existe santo na igreja luterana. O pastor falou que a Igreja Luterana reconhece essas pessoas como pessoas que fizeram o bem, e não santificadas. [...] Mas eu continuei a ver esse lado [...] Já tive momentos difíceis que eu me apaguei a Deus, me apeguei a santos, me apeguei a tudo, porque eu estava precisando. Então, se você acaba precisando? Então, se eu consigo algo eu preciso ir lá”. Ela relata que em situações de crise ainda buscava o Padre Réus, assim como o esposo, nascido luterano: “eu tive uma situação que, e hoje eu me sinto bem à vontade, o irmão do João (esposo) teve um acidente, estava entre a vida e a morte, e eu disse pra ele [...] ‘eu tenho uma ligação muito forte com o Padre Réus’. Daí, eu fiz de ele ir lá e ele foi. Então, meu marido foi duas vezes, uma eu não sabia. Ele caminhou (procissão). Outra: meu filho estava internado. A gente não sabia o que era, depois saiu do hospital, e ele foi. Acho que tudo faz parte, é uma coisa muito forte”. No entanto, a mesma informante declara um processo de desligamento de práticas anteriores, como a do culto ao Padre Réus: “[...] agora eu ando desligada, com o tempo você vai se desligando, vai vendo o outro lado também [...] Hoje eu busco direto a Deus. Antes você tinha a compreensão que tinha que passar por ele para chegar a Deus. Parece que ele tinha uma força em relação a Deus. Você tinha alguém que conhece a Deus. Ele dizia, ‘ah da uma forcinha’ - tipo um padrinho assim né, agora eu vejo dessa forma. Eu pensava ‘porque eu não vou direto à pessoa’, aos pouquinhos, eu fui aprendendo, amadurecendo. Não é do dia para a noite [...] A declarante vai assumindo interna e externamente as concepções evangélicas, ao dirigir-se em oração diretamente a Deus. Esse processo é lento, mas demonstra que, em alguns casos, o próprio indivíduo começa a fazer as rupturas institucionais em relação às tradições religiosas herdadas.

Outra informante, Neusa, revela que o marido, luterano, a acompanha na romaria ao Padre Réus: “eu tinha também de fazer promessa, eu ainda tenho, na última sexta-feira eu ainda fui ao Padre Réus, eu sei que foi minha mãe que *botou*, eu sempre tinha comigo [...] Então eu vou [...]. Ela comenta que sua sogra tem uma crença religiosa ligada ao Padre Réus: “que nem diz, são luteranos tudo, a minha sogra é luterana porque meu sogro já era luterano quando eles começaram a namorar. Ela sempre comentou *com nós* que quando ela ganhou as crianças [...] o primeiro passeio era no Padre Réus. *Se tinha* um passeio pra fazer [...] ela passava primeiro no Padre Réus, informa.

Por outro lado, há casos em que as crenças e tradições religiosas herdadas são postas de lado, quando o novo crente adota as novas crenças da nova comunidade de fé. Outros informantes revelam descontentamentos em relação às imagens, inclusive fundamentando biblicamente suas crenças. A informante Patrícia (24, estudante) narra: “eu, em relação às imagens, eu admirava, adorava imagens quando eu era... até adolescente, depois que eu comecei a ler [...] comecei a mudar minha reflexão. Quando eu cheguei aqui eu já praticamente não adorava mais imagem [...] porque no Velho Testamento eu comparava muitas imagens que eram adoradas, eu fiz essa semelhança, comparei os santos [...] de estátua de bronze com pés de barro, eu fiz toda aquela semelhança que existe ali, com as imagens de hoje e na minha opinião, na minha percepção, não é válido [...] mesmo não tendo conhecimento dos princípios da Igreja Luterana, eu já tinha esta percepção”. O processo de desprendimento em relação às práticas e crenças anteriores facilitou o processo de passagem dessa informante.

### **Mudança de pertença pela esfera familiar – explorações**

Os dados empíricos fornecidos pela pesquisa de campo permitem muitas leituras. No limite do artigo, vamos abordar algumas questões mais candentes, a partir de um referencial das ciências sociais e da sociologia da religião, não olvidando das *vozes* presentes nas comunidades de fé.

A mobilidade religiosa aparece com mais nitidez com a diversificação das alternativas religiosas, resultado da secularização. Hervièu-Léger (2008) compreende a crise da modernidade e suas instituições sociais, como fatores desencadeantes da religião em movimento. No campo epistemológico, há um processo de crise dos discursos e metas-teorias (LYOTARD, 2009). Os processos de destradicionalização e desinstitucionalização provocam novas relações na modernidade como o florescimento da subjetivação religiosa, a desregulação da cren-

ça e a crise da transmissão religiosa. Há um repensar da própria dinâmica do religioso em seu aspecto institucional na modernidade: “hoje assistimos ao enfraquecimento das instituições religiosas e à afirmação de expressões menos institucionalizadas do sentimento religioso”, provoca Touraine (2007, p. 152-53), refletindo a fragilização das forças comunitárias que mantém a sociedade.

Estas transformações sociais atingem o campo religioso, movimentando-o, pondo as instituições e seus discursos legitimantes, dotados de autoridade, controladores do sagrado em suspensão, permitindo uma liberdade de circulação pelas tradições religiosas, tanto de indivíduos, quanto de ideias e crenças. A convivência entre grupos religiosos diferentes, fundados em tradições produzidas em locais distantes, unidos pela mobilidade de pessoas e de crenças cria uma confusão mental no indivíduo religioso moderno, exigindo programas de adequação institucional, se esta pretende oferecer e manter algum tipo de validade na produção de sentido na vida da membresia comunitária. Os indivíduos podem cada vez mais mudar de religião, manter e ressignificar crenças, de acordo com suas próprias necessidades, num processo muito mais rápido e dinâmico do que a instituição religiosa consegue acompanhar. Como diz Peter Berger: “[em] sociedades modernas a adesão religiosa se converte em objeto de uma eleição individual, própria de um sujeito que não incorre em nenhuma sanção social se se afasta dela, se a muda ou se decide afinal de contas prescindir sem ela” (*apud* HERVIEU-LÉGER 2005: 268). As igrejas tradicionais, com um papel específico, ligadas a identidades étnicas ou culturais, estão em crise, buscando formas de se adaptar às novas dinâmicas de pertencas e às necessidades exigidas por trajetórias e biografias religiosas complexas. A pergunta que se coloca a estas instituições poderia ser colocada nos seguintes termos: Como dar suporte às necessidades individualizadas dos sujeitos crentes e ao mesmo tempo formar espaços de comunhão e coletividade? Conforme Lyotard (2009), a própria natureza do vínculo social na modernidade tardia (pós-modernidade) precisa ser repensada, diante de relações pragmáticas e momentâneas, inclusive em relação às instituições religiosas.

Segundo Hervieu-Léger as dinâmicas das pertencas na modernidade religiosa (pós-modernidade?) estão em movimento, ressurgindo figuras religiosas como o peregrino e, paradoxalmente, o convertido. Estas dinâmicas das pertencas podem passar por eixos comunitários, éticos, culturais ou emocionais. Estes podem cruzar-se na definição e caracterização da pertença. Como caracterizar este tipo de pertença, em que os vínculos religiosos herdados são mantidos, apesar da mudança de instituição religiosa? A adesão eclesial à IECLB no âmbito da família e do casamento, poderia se enquadrar na seguinte proposição: as pessoas que ade-

rem à nova comunidade de fé estão *ressignificando* superficialmente a visão religiosa anterior ao casamento. Tratar-se-ia de *socializações secundárias* (BERGER, 1985), propiciadas pela nova família e pela nova comunidade de fé.

Dados fornecidos pelas pesquisas sobre mobilidade e trânsito religioso podem indicar movimentos repetidos na dinâmica religiosa contemporânea. Autores como Fernandes (2006), Montero e Almeida (2001) através de *surveys* identificam uma mobilidade religiosa de um quarto dos brasileiros. Nesse processo, o protestantismo tradicional recebe e perde membros, tanto para igrejas pentecostais e neopentecostais, quanto para o catolicismo. Vale dizer que o grupo fornecedor da maior parte de fiéis que aderem às comunidades evangélico-luteranas vem da Igreja Católica. Suspeitamos que, na mesma direção, parte dos fiéis luteranos faça este caminho em relação ao catolicismo. Mas a perda primordial é para o grupo dos “sem-religião”, que pode ser explicado pelo alto grau de secularização dessas igrejas como responsável por este movimento. Berger (1985), seguindo os passos weberianos, explica que o protestantismo, ao romper com o catolicismo, tornou-se menos misterioso, ao abandonar canais de mediação e lógicas de relacionamento com o mundo transcendente. Nesse sentido, o protestantismo histórico, na vertente luterana, teria dificuldade em oferecer elementos substituíveis às práticas religiosas herdadas? Esta pergunta pode indicar a volta de muitos fiéis ao catolicismo brasileiro, por diferentes vias.

Como tratar as pertenças em comunidades luteranas, como a pesquisada? O conceito de conversão vem sendo elaborado por diversos autores contemporâneos. Cita-se no contexto global a perspectiva de “conversion career”, de Henri Gooren (2005, 2007, 2010), e o estudo de Valle (2002), no contexto brasileiro. Deve ser dito que os sociólogos e antropólogos da religião no Brasil preferem não usar esta categoria para interpretar a mudança de religião, por considerarem-na pouco abrangente no estudo das diversidades de fatores que envolvem uma mudança de religião, assim como o papel ativo do indivíduo. No entanto, autores como o próprio Gooren e Frigerio (2007), os quais conhecem a dinâmica religiosa latino-americana, vêm se esforçando em oferecer possibilidades de interpretação da conversão. Gooren (2010), por exemplo, oferece um ciclo dentro das carreiras de conversão, como pré-afiliação, afiliação, conversão, confissão e desfiliação. O autor alerta para a não confusão entre afiliação e conversão. Hervieu-Leger (2008), por exemplo, num sentido oposto, aborda a conversão como qualquer mudança de religião. Ela compreende a conversão num sentido amplo, diferente de autores que preferem usar o conceito como uma ruptura de identidade. No entanto, este conceito deve ser reinterpretado, não abrangendo somente rupturas de identidades, ou narrativas

com a presença de “antes” e “depois”, mas pode ser utilizado para designar a redescoberta da própria tradição religiosa, aumentando os níveis de participação.

Os autores brasileiros como Patrícia Birman (1996) compreendem a mudança de religião, como uma “passagem”. Ela desenvolve seu estudo da mudança religiosa, a partir de passagens de adeptos das religiões de tradição africana, sobretudo Umbanda, para o neopentecostalismo, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus. Sanchis (2003) desenvolve a compreensão do campo religioso brasileiro dentro da concepção de sincretismo. A antropóloga Clara Mafra (2000) cria o conceito de “conversão mínima”, ao estudar a mudança religiosa entre pentecostais. A mudança religiosa dentro de uma mesma tradição religiosa, sem mudança de identidade, é chamada de adesão eclesial. A adesão, muitas vezes, é marcada por um rito de passagem, podendo vir a fortalecer a mudança institucional e de identidade religiosa.

No caso da mudança de igreja pelo casamento, há uma socialização secundária, através de uma invalidação ao menos pública da instituição herdada. Nesse processo, novos hábitos religiosos são socialmente compartilhados. Nos relatos dos informantes, o sinal da cruz aparece como um elemento de difícil esquecimento, no culto público. “Outra coisa é o sinal da cruz [...] eu demorei tempo pra me acostumar, pra não fazer o sinal da cruz”... (Vitória). Neusa narra que demorou a habituar-se às novas práticas: “[...] eu chegava *na* igreja e.... (ri, move as mãos como se fosse fazer o sinal da cruz)... até hoje”. A mesma confusão ocorre com a confissão religiosa, não mais exigida entre o fiel e o sacerdote, mas individualmente. As práticas litúrgicas igualmente chamam à atenção, principalmente, a celebração da ceia que, diferentemente da Igreja Católica, é realizada sem a necessidade de confissão particular. Nossa informante conta que: “quando eu comecei a ir, tinha a óstia, e eu não queria receber. Aí minha sogra disse ‘porque você não recebe’ – eu disse – ‘porque eu não me confessei, como é que eu vou receber’”?

O processo de abandono das práticas religiosas anteriores, ocorre de forma diversa, acontecendo mais intensamente em alguns casos, enquanto em outros nunca ocorre. Como a formação teológica e a exigência institucional sobre as práticas religiosas são frágeis, a multiplicidade de crenças, muitas vezes, aparece nos relatos individuais. Com isso, a vida de fé pública é luterana, enquanto a vida de fé privada e doméstica permanece ligada à religião herdada, católica. Oneide Bobsin (1997) chama a atenção para o “subterrâneo religioso” da vida eclesial. O teólogo está interessado em outros temas, como espíritos, doença, cura, entre outros. Para nosso trabalho, o termo subterrâneo religioso chama a atenção ao mostrar uma perspectiva em que uma variedade de práticas e crenças religiosas acompanha a membresia



das comunidades luteranas, convivendo lado a lado com as crenças legitimadas pelo corpo sacerdotal. Entretanto, como práticas domésticas e, muitas vezes, secretas, não chegam aos ouvidos dos líderes comunitários. O autor (BOBSIN, 1997 p. 278) alerta para “possíveis causas da existência de uma prática religiosa que, de certa forma, alimenta-se do discurso oficial da Igreja e aceita a mesma como administradora dos ritos de passagem, mas não se satisfaz com a produção simbólico-religiosa do clero legítimo, buscando, assim noutras fontes clandestinas o sentido da vida e respostas para os mistérios”. Como não estamos lidando com formas “clandestinas” de religião, mas com práticas religiosas cotidianas, destacamos a mudança de religião sem concomitantemente um rompimento religioso-institucional completo. No entanto, os depoimentos como os de Maria “*Eu não quero mais misturar coisa*”, referindo-se as confusões que faz quando adota práticas religiosas católicas e luteranas concomitantemente, pode evidenciar o que chamamos em outro trabalho (2010), de “liquidez da consciência”, quando o sujeito crente começa a se confundir ao dar razão de sua crença.

Ainda, outra reflexão que nos parece interessante, é novamente de Hervièu-Léger (2008, p. 163) quando chama a atenção para a autovalidação do crer na modernidade. Segundo a autora francesa, os regimes da validação podem ser institucionais, comunitários, mútuos e autovalidados. Destacamos que a autovalidação do crer pela “certeza subjetiva”, quando o indivíduo é a instância de validação da crença, aponta para um sujeito que “reconhece apenas para si mesmo a capacidade de atestar a verdade da sua crença”. No entanto, não podemos ignorar a influência da tradição religiosa herdada, nem mesmo as novas crenças adotadas na composição do crer do sujeito religioso: “as grandes religiões – diz a autora – fazem prevalecer, em princípio, um regime institucional da validação do crer, realizado por instâncias garantidoras da linhagem de fé. Mas, em todos os casos, autoridades religiosas reconhecidas (padres, rabinos, irmãs, etc.) definem as regras que são, para os indivíduos, os sinais estáveis da conformidade da crença e da prática” (2008, p. 160). Deve ser observada esta passagem *tensionada* da validação pela autoridade institucional para uma validação em que o indivíduo assume um papel ativo, cabendo a ele, em última instância, decidir sobre suas crenças. No conjunto de entrevistas, quando as práticas religiosas anteriores começaram a ser manifestadas e defendidas, percebemos que o novo fiel não mais escondia suas crenças domésticas (o que ocorre muito – quer dizer não é mais clandestinidade como apontava Bobsin), mas, ao contrário, o novo crente defende-as como práticas pessoais, portanto, autovalidadas, já que a nova instituição não as reconhece em seu corpo confessional. Quando uma das informantes diz, em relação à manutenção das crenças anteriores, que “são coisas que [...] não são cobra-

das de mim, e *nem poderiam* [...] porque a primeira coisa que me chamou a atenção foi esta flexibilidade” (grifo nosso), ela expõe duas variantes importantes. Primeiro, a do sujeito crente, exposta acima, e, segundo, a postura da instituição, que adota uma atitude de tolerância em relação às crenças da membresia.

Por último, cito Hervièu-Léger (2008, p. 85-86), que parece captar muito bem a dinâmica religiosa na modernidade. Ela observa que a *obrigação religiosa* é uma escolha individual:

De maneira ainda mais interessante, descobre-se que a própria figura do praticante tende a mudar de sentido: ao mesmo tempo em que ela toma distância em relação à noção de ‘obrigação’, fixada pela instituição, ela se organiza em termos de ‘imperativo interior’, de ‘necessidade’ e de ‘escolha pessoal’. A fonte de obrigação – mas o próprio termo é recusado – é, antes de mais nada, pessoal e ‘interior’. A comunidade é importante para ‘dar apoio’ ao indivíduo e ‘incitá-lo à fidelidade’; mas nem a comunidade, como também a instituição, que lhe permite ‘situar-se’, não podem, no fim das contas, prescrever nada ao fiel.

### **Considerações finais**

Refletiu-se a adesão ao luteranismo pela família, principalmente, pelo casamento (não se trata muitas vezes de rito religioso). O estudo empírico permitiu a interpretação das pertencas religiosas no luteranismo urbano. A adesão resulta em socialização secundária, mais bem identificada por “passagens” e não como conversão, pois na maioria dos casos não há rupturas identitárias e tampouco institucionais. Em alguns casos, a vivência religiosa doméstica continua ligada ao catolicismo, através de práticas e compreensões de fé, vinculadas a rituais e cultos aos santos.

A partir da iniciação na nova comunidade de fé há um ponto de partida para uma contenção dos hábitos religiosos, o que em muitas situações leva, paulatinamente, ao esquecimento das práticas religiosas herdadas. No entanto, deve ser frisado que este processo é lento, quando não, em muitos casos, irremediável, como os depoimentos evidenciaram. A confissão luterana é compartilhada no ambiente público, seja no envolvimento comunitário ou na celebração e participação de cultos e grupos de fé, alicerçada na nova família.

A influência da família na escolha da religião a ser seguida – religião como herança familiar – revelou uma adesão parcial, quando a vivência religiosa particular continua atrelada à religião herdada. A pergunta sociológica de fundo é se não está ocorrendo um caso de *acomodação* como “um processo social com o objetivo de diminuir o conflito entre indivíduos ou grupos [...] um ajustamento formal e externo, aparecendo apenas nos aspectos externos do

comportamento, sendo pequena ou nula a mudança interna, relativa a valores, atividades e significados” (LAKATOS, p. 353). A continuidade da pesquisa pode revelar se isto está acontecendo, ou se trataria de uma supremacia do indivíduo sobre a configuração da pertença religiosa facilitada por uma instituição que pauta sua ação evangelizadora na tolerância das crenças sincréticas, não identificando na pluralidade religiosa motivação para enfrentamentos.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ronaldo, MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo Perspec.* [online]. 2001, vol.15, n.3.
- BARTZ, A. 2010 Fragilidades de laços de pertença e de identidades religiosas fixas: aproximações fundamentadas em estudo de caso. In: SHAPER, Valério; OLIVEIRA, K. L. de; WESTHELLE, Vitor; REBLIN, I. A. (Orgs.). *Deuses e Ciências: A Teologia Contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: EST: pp. 143-154.
- BERGER, P. Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. 5 ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e sociedade*, v. 17, p. 90-109, 1996.
- BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- DREHER, Martin N. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. 2ª ed., revista e ampliada São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Sinodal, 2003.
- FERNANDES, Silvia Regina Alves. *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006.
- FRIGERIO, Alejandro. Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil“, in: STEIGENGA, Timothy J; CLEARY, Edward L. (Eds.), *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*: New Brunswick, p. 33-51, 2007.
- GOMES, A. Alberto. Apontamentos sobre pesquisa em educação. Usos e possibilidades de grupo focal. *Eccos*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 275-290, jul./dez., 2005.
- GOOREN, Henri. Conversion careers in Latin America: Entering and leaving church among Pentecostals, Catholics, and Mormons. In: *Conversion of a continent: Religious change in Latin America*, ed. Timothy J. Steigenga and Edward L. Cleary, 52-71. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007.

- \_\_\_\_\_. Towards a new model of conversion careers: The impact of personality and situational factors. *Exchange*, 34 (2): 149-66. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. Palgrave Macmillan, 2010.
- HERVIÈU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de memória*. Barcelona: Herder, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.
- LAKATOS, Eva Maria. *Sociologia Geral*. 5ª ed. São Paulo, Atlas, 1985.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.
- PIERUCCI, A. FLÁVIO. Ciências sociais e religião – a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 17-34.
- PRIEN, Hans-Juergen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2001.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Pedro Ari; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis/RJ, Vozes, 1997, p. 103-115.
- \_\_\_\_\_. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: \_\_\_\_\_ (Org.), *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, p. 10-57, 2003..
- SCHUENEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, EST/IEPG, 1992.
- SINNER, Rudolf von; BOBSIN, Oneide; BARTZ, Alessandro. Religiöse Mobilität in Brasilien. In: LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (Orgs.). *Religionswechsel, Konfessionswechsel und Bekehrung in religiös pluralen Gesellschaften. Studien zur Bedeutung der Konversion in Lebensläufen, Kirchen, Religionsgemeinschaften und Rechtsordnungen*. Wiesbaden: Harassowitz, 2012. (em preparação).
- TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma*. Para compreender o mundo de hoje. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- VALLE, Edênio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 2, n. 2, p. 51-73, 2002.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004.

# A linguagem sobre Jesus Cristo no neopentecostalismo

M. Carlos Alberto Motta Cunha\*

## Resumo

Que tipo de linguagem sobre Jesus Cristo emerge do neopentecostalismo? Com o intuito de responder esta pergunta fundamental, é que se propõe explicitar, nos níveis da compreensão, existência e práxis, a linguagem sobre Jesus Cristo presente nas igrejas neopentecostais. No nível da compreensão, a pergunta norteadora é: “O que é uma linguagem neopentecostal?”. Como resposta, avaliar-se-á, em linhas gerais, os grandes eixos históricos e teológicos do movimento neopentecostal e sua atual configuração. No nível da existência, pergunta-se: “Como Jesus Cristo é conhecido no neopentecostalismo?”. Pode-se propor uma resposta aproximativa pela análise de alguns fragmentos discursivos dos adeptos da teologia da prosperidade. E, por fim, o último nível, o da práxis pergunta: “O que esta linguagem oferece para o seguimento de Jesus?”. Aqui, a explicitação é de cunho pastoral avaliando os aspectos positivos e negativos desta linguagem.

**Palavras-chave:** Neopentecostalismo, Linguagem religiosa, Teologia da prosperidade.

## Introdução

Os reformadores protestantes insistiram no valioso, porém arriscado, princípio do “livre exame das Escrituras”, ou seja, de que todo cristão tem o direito e o dever de ler e estudar por si mesmo a Palavra de Deus. Muitos viram na máxima da *Sola Scriptura* uma licença para a livre interpretação das Escrituras, o que nunca esteve na mente dos líderes da Reforma. Tanto reformadores da primeira geração, Martinho Lutero, quanto da segunda, João Calvino, lutaram contra abordagem individualista e tendenciosa das Escrituras, insistindo na adoção de princípios equilibrados de interpretação que levavam em conta o sentido histórico-gramatical.

A observação cuidadosa do contexto e da gramática, conforme Lutero, por exemplo, expõe uma crítica aos intérpretes escolásticos da Idade Média, em seu comentário aos Gálatas (Documento de 1535):

O que eles [os sofistas] deveriam fazer é vir ao texto vazios, derivar suas idéias da Escritura Sagrada, e então prestar atenção cuidadosa às palavras, comparar o que precede com o que vem em seguida, e se esforçar para agarrar o sentido autêntico de uma passagem em particular, em vez de ler as suas

---

\* Doutorando em teologia pela FAJE - carlosbedri@terra.com.br

próprias noções nas palavras e passagens da Escritura, que eles geralmente arrancam do seu contexto<sup>1</sup>.

As igrejas neopentecostais não levam nada disso em consideração. O neopentecostalismo não conhece nenhum método de interpretação bíblica. A Bíblia se torna brinquedo lançado de um lado para o outro ao sabor das conveniências. Tomam-se diferentes declarações, episódios e símbolos bíblicos e, sem esforço algum de interpretação, passa-se diretamente para a aplicação, muitas vezes de uma maneira que nada tem a ver com o próprio original do passado. O que é mais grave, usam-se textos bíblicos de modo mágico, como se fossem amuletos, como se tivessem poder imanente e intrínseco. Encara-se a Bíblia prioritariamente como livro de promessas, de bênçãos e de fórmulas para soluções de problemas.

Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, vê a Bíblia como livro de experiências:

Poder-se-ia dizer que vemos, no Antigo Testamento, a experiência religiosa de um povo, Israel; nos evangelhos, a experiência religiosa de Jesus; nos Atos, a experiência religiosa dos apóstolos; e nas Epístolas, a experiência religiosa da Igreja. O livro de Apocalipse seria, então, o último capítulo da experiência religiosa da humanidade<sup>2</sup>.

Curiosamente, nas igrejas neopentecostais, a Bíblia perde espaço para a experiência de fé do fiel. Ela assume um papel secundário:

No neopentecostalismo – inclusive nos seus enclaves nas denominações históricas –, por mais que seus integrantes se declarem defensores das Escrituras, a importância atribuída aos fenômenos, maravilhas e novas relações os empurrarão à incômoda consequência prática de terem na Bíblia sua ‘fonte secundária’ de conhecimento<sup>3</sup>.

É neste ambiente de inúmeras experiências que o neopentecostalismo surge com nova linguagem. Na releitura da Bíblia, sob o impacto da experiência, os neopentecostais por vezes criam nova terminologia, muito diferente dos conceitos bíblicos tradicionais. Privilegiam-se expressões como “eu determino”, “eu ordeno”, “eu decreto”, “exigo meus direitos”, “reivindico a bênção”. Todas apontam para pseudo-espiritualidade antropocêntrica voltada para as necessidades, desejos e ambições dos seres humanos. Não mais se fala em pecado, reconciliação, santificação, obediência. O evangelho corre o risco de ficar diluído<sup>4</sup> em uma nova moda-

---

<sup>1</sup> Cf. Comentário aos Gálatas de Lutero. Disponível em <[http://www.iglesiareformada.com/Lutero\\_Galatas.html](http://www.iglesiareformada.com/Lutero_Galatas.html)>. Acesso em: 18/4/2011.

<sup>2</sup> MACEDO, 1997, p.69.

<sup>3</sup> MATTOS, 2000, p.58.

<sup>4</sup> O teólogo alemão morto pelos nazistas, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), já alertava sobre a “graça barata” fruto de um evangelho diluído. Como Cristo crucificado, o cristão é sobretudo o homem do sofrimento, da cruz,

lidade de auto-ajuda psicológica, deixando de ser “o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê” (Rm 1,16).

O conceito de fé talvez sofra as maiores distorções. No discurso das igrejas neopentecostais, a fé se torna espécie de varinha de condão que os fiéis utilizam para obter as bênçãos que desejam. Deus permanece essencialmente passivo até que seja acionado pela fé do indivíduo. Coisifica-se as relações entre o ser humano e Deus ao ponto de Deus assumir função instrumental nas mãos de indivíduos materialistas.

Os neopentecostais fazem uma falsa distinção entre duas palavras gregas – *rhema* e *logos* –, no intuito de legitimarem as exigências feitas a Deus:

*Rhema*, dizem eles, é a ‘palavra’ que os crentes usam para ‘decretar’ ou ‘declarar’ a fim de trazer prosperidade ou cura para essa dimensão. É o ‘abracadabra’. Depois vem o *logos*, ou a ‘palavra da revelação’ que é a palavra mística, direta, que Deus fala aos iniciados. O termo pode-se referir também à Bíblia, mas é geralmente empregado no contexto de sonhos, visões e comunicações particulares entre Deus e seu ‘agente’. Assim, quando alguém lê uma referência na literatura do pregador da fé à ‘Palavra de Deus’ ou ‘agir sobre a Palavra’ e outras, o autor não está mais se referindo à Palavra de Deus escrita, a Bíblia, mas, sim, ao seu próprio ‘decreto’ (*rhema*) ou uma palavra pessoal de Deus para ele (*logos*)<sup>5</sup>.

Dentro da nova perspectiva teológica neopentecostal a tese weberiana (Marx Weber, sociólogo alemão), segundo a qual os calvinistas buscavam no sucesso econômico a evidência da sua eleição, recebeu nova versão: as coisas mais importantes que Deus tem a oferecer são bom emprego, estabilidade financeira, vida confortável, felicidade no amor e nas coisas do gênero. Além disso, enquanto aquela tese suscitava a ética protestante, esta não tem ética alguma.

Mas qual é a origem do movimento neopentecostal? Quais são, em linhas gerais, os eixos históricos do neopentecostalismo? Para entender a teologia neopentecostal sobre Jesus cabe conhecer a origem do movimento e os seus eixos históricos.

---

do martírio. É certo que o cristão possui a graça, mas esta não o exime do sacrifício e das boas ações, porque a graça de Cristo é uma “graça que custa” (*teure Gnade*) e não uma “graça barata” (*billige Gnade*). Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Sequela* (1937), Brescia, Queriniana, 1971, p.13.

<sup>5</sup> HORTON, Michael apud ROMEIRO, 1999, p.28.

## **Eixos históricos do neopentecostalismo**

Os estudos sobre o neopentecostalismo estão em face incipiente. Dificulta-se compreensão detalhada do fenômeno neopentecostal a carência de estudos aprofundados sobre ele.

Para Paul Freston, o neopentecostalismo é uma vertente do pentecostalismo. Freston compreende o pentecostalismo brasileiro como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda data década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Enquanto aquela permanece acanhada, esta se expande por todo o Brasil. A segunda onda irrompe nos anos 50 e início de 60. O campo pentecostal se fragmenta surgindo a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. A Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) constituem-se os seus maiores representantes<sup>6</sup>.

Já para Robinson Cavalcanti<sup>7</sup>, os sociólogos da religião cometem grande equívoco do pôr, sob a mesma chancela de pentecostalismo, dois fenômenos distintos. De um lado, o pentecostalismo propriamente dito, tipificado, no Brasil, pelas Assembleias de Deus; e do outro, o impropriamente denominado “neopentecostalismo”, melhor expresso pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Alguém já propôs denominar essa última de pós-pentecostal: um fenômeno que se seguiu a outro, mas que com ele não se conecta, enquanto “neo” se refere a manifestação nova de algo já existente. Correntes de sociologia argentina já os denominaram de “iso-pentecostalismo”: algo que parece, mas não é. E há também quem classifica o movimento representado pela IURD de “pseudo-pentecostalismo”: algo que não é<sup>8</sup>.

Equívocam-se analistas ao considerar a IURD e congêneres como evangélicas. Elas próprias, por muito tempo, relutaram assumir-se como tais, pretendendo ser tidas como fenômeno religioso distinto. Terminaram, porém, por aceitar a classificação “evangélica” por estratégia política de hegemonizar um segmento religioso mais amplo no cenário do Estado e da sociedade civil. Marca o evangelicalismo a ênfase doutrinária reformada na doutrina da expiação dos pecados na cruz e na necessidade de conversão, ou novo nascimento.

Mesmos apresentando elementos teológicos típicos do pentecostalismo – batismo com o Espírito Santo, glossolalia, cura divina e prática de exorcismo – as igrejas neopentecostais

---

<sup>6</sup> FRESTON, 1994, p.70,71.

<sup>7</sup> Dom Robinson Cavalcanti é bispo anglicano da Diocese do Recife.

<sup>8</sup> cf. CAVALCANTI, Robinson. Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem pentecostais. In: *Revista Ultimato*, 2008, p.36-37.



divergem do pentecostalismo na importância dada ao significado da obra de Jesus Cristo. Martin Dreher cita como exemplo a IURD:

Anunciando em letras góticas que ‘Jesus Cristo é o Senhor’, a IURD não cansa de afirmar que é em seu nome e mediante o poder do Espírito Santo que os demônios são expulsos. A relação de Jesus com o ser humano, porém, não é a de redentor e de redimido, mas de libertador e de libertado. Essa libertação não significa, como apresenta o protestantismo tradicional, salvação, libertação de pesada carga de culpa, mas libertação de maldades espirituais, libertação de diversos tipos de demônios que provocam sofrimentos. A graça perde seu significado, não há dádiva gratuita. Mesmo quando usa o conceito ‘graça’, ela não tem o caráter de gratuidade, de algo que o ser humano não pode obter, merecer, ganhar *sponte sua*. Essa diferença parece fundamental<sup>9</sup>.

Se o neopentecostalismo não é pentecostalismo, nem, tampouco, evangelicalismo, também não é protestantismo. Que é então?

É um movimento de origem estadunidense também conhecido como “confissão positiva”, “palavra da fé”, “movimento da fé” e “evangelho da saúde e da prosperidade”. Ao contrário do que muitos imaginam, as idéias básicas da confissão positiva não surgiram no pentecostalismo, e sim em algumas seitas sincréticas da Nova Inglaterra no início do século 20. Todavia, por causa de afinidades com a cosmovisão pentecostal, como a crença em profecias, revelações e visões, foi em círculos pentecostais e carismáticos que a confissão positiva teve maior acolhida, tanto nos Estados Unidos como no Brasil.

No entanto, Leonildo Campos faz distinção entre o neopentecostalismo estadunidense e o brasileiro:

Naquele país, atribuiu-se o termo ‘neopentecostalismo’ a pessoas com mentalidade pentecostal, mas que se consideram adeptas de uma ‘renovação espiritual’ dentro dos próprios quadros denominacionais a que pertencem. De uma maneira geral, esse ‘neopentecostalismo’ enfatiza exorcismos, cura divina, dons espirituais, continuidade da revelação divina através de líderes carismáticos, e uma parte deles aceita a ‘teologia da prosperidade’. Esse ‘neopentecostalismo’ ganhou força no mundo religioso norte-americano nos anos 70, período em que também começou a penetrar na América Latina, provocando o surgimento de novas igrejas, seitas e denominações protestantes brasileiras, entre elas a metodista, a batista, a presbiteriana, a congregacional e outras<sup>10</sup>.

Tanto o neopentecostalismo estadunidense quanto o brasileiro tem raízes na confissão positiva de Essek Willian Kenyon (1867-1948). Esse evangelista de origem metodista sofreu influências durante os seus estudos no Emerson College, conhecido por ser um centro do chamado movimento “transcendental” ou “metafísico”, que deu origem a várias seitas de ori-

---

<sup>9</sup> DREHER, 1999, p.235.

<sup>10</sup> CAMPOS, 1997, p.50.

entação duvidosa. Uma das influências recebidas e reconhecidas por Kenyon nessa época foi a de Mary Baker Eddy, fundadora da Ciência Cristã.

Que ensinava Kenyon? A verdadeira realidade está além do âmbito físico. A esfera do espírito não só é superior ao mundo físico, mas controla cada um dos seus aspectos. Mais ainda, a mente humana controla a esfera espiritual. Portanto, o ser humano tem a capacidade inata de controlar o mundo material por meio de sua influência sobre o espiritual, principalmente no que diz respeito à cura de enfermidade. Kenyon acreditava que essas idéias não somente eram compatíveis com o cristianismo, mas podiam aperfeiçoar a espiritualidade cristã tradicional. Mediante o uso correto da mente, o fiel poderia reivindicar plenos benefícios da salvação.

O grande divulgador dos ensinamentos de Kenyon, a ponto de ser considerado o pai do movimento da fé, foi Kenneth Erwin Hagin (1917-2003). Hagin teve infância difícil (doença, abandono do pai, etc.) e após três visitas ao inferno e ao céu, converteu-se a Cristo. Refletindo sobre Mc 11,23-24, chegou à conclusão de que era necessário crer, declarar verbalmente a fé e agir como se tivesse recebido a bênção (“creia no seu coração, decreta com a boca e será seu”). Pouco depois, obteve a cura da enfermidade. Hagin passou por várias igrejas no Texas até que em 1962, sob influência de pregadores independentes de cura divina, fundou o próprio ministério. Em 1966, fez da cidade de Tulsa, em Oklahoma, a sede de suas atividades. Ao longo dos anos, o Seminário Radiofônico da Fé, a Escola Bíblica por Correspondência Rhema, o Centro de Treinamento Bíblico Rhema e a revista Palavra da Fé alcançaram imenso número de pessoas<sup>11</sup>.

Hagin dizia ter recebido a unção divina para ser mestre e profeta. Em seu fascínio pelo sobrenatural, alegou ter tido oito visões de Jesus Cristo nos anos 50, bem como diversas outras experiências fora do corpo. Segundo ele, seus ensinamentos lhe foram transmitidos diretamente pelo próprio Deus mediante revelações especiais. Todavia, ficou comprovado posteriormente que Hagin plagiou os escritos de Kenyon.

Nos anos 80, os ensinamentos da confissão positiva e do evangelho da prosperidade chegaram ao Brasil. Um dos primeiros a difundir-lo foi Rex Humbard, Marilyn Hickey, John Avanzini e Benny Hinn participaram de conferências promovidas pela Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno (Adhonet).

---

<sup>11</sup> Edir Macedo e R.R. Soares são, no Brasil, os maiores propagadores das ideias de Kenneth Hagin.

Paulo Romeiro chama atenção para formidável aceitação da confissão positiva entre os brasileiros:

Diversos outros líderes, igrejas e organizações estão aderindo aos ensinamentos da confissão positiva sem fazer uma avaliação bíblica adequada de sua proposta. Em muitos lugares, até mesmo pastores de igrejas evangélicas tradicionais aconselham seus membros a ler os livros do movimento, que são vendidos aos montes nas livrarias evangélicas. A confissão positiva já alcançou repercussão significativa nos meios de comunicação, especialmente na televisão<sup>12</sup>.

Explanados os eixos históricos, cabe agora tratar dos grandes eixos teológicos do movimento neopentecostal.

### **Eixos teológicos do neopentecostalismo**

O neopentecostalismo não apresenta linha teológica própria. Muitas de suas posições doutrinárias assemelham-se às do pentecostalismo da primeira (glossolalia) e da segunda onda (cura divina) – usando a terminologia de Paul Freston.

O movimento reúne correntes e doutrinas teológicas diversas. Sob a liderança de líderes carismáticos, cada grupo escolhe em que crer dando ao movimento um perfil fragmentado. Com isso, cada igreja investe no que mais lhe interessa. Algumas desenvolvem ministério de cura e libertação. Outras, de batalha espiritual, cura interior, espíritos territoriais, mapeamento espiritual e prosperidade financeira.

Uma das propostas principais da maioria de seus pregadores é banir da vida humana a doença, a pobreza e todo tipo de sofrimento. Com isso, pretendem produzir nova geração de fiéis – rica e fisicamente saudável.

Invertem a postura pentecostal tradicional de rejeição à busca da riqueza, ao livre gozo do dinheiro, de *status* social e dos prazeres deste mundo. Em seu lugar, pregam a teologia da prosperidade, doutrina que, grosso modo, defende que o crente está destinado a ser próspero, saudável e feliz neste mundo. E com isso, em vez de rejeitar o mundo, os neopentecostais passaram a afirmá-lo. Além de possuir uma fé inabalável e de observar as regras bíblicas de como tornar-se herdeiro das bênçãos divinas, o principal sacrifício que Deus exige de seus servos, segundo esta teologia, é de natureza financeira: ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas com alegria, amor e desprendimento<sup>13</sup>.

Segundo a teologia neopentecostal, o cristão abençoado deve ser livre de qualquer problema. Ele deve ser proprietário de muitos bens, ter muito dinheiro e muita saúde. Caso contrário, estará caracterizada a ausência de fé, a vida em pecado ou então o domínio de Sata-

---

<sup>12</sup> ROMEIRO, 1999, p.19.

<sup>13</sup> MARIANO, 1999, p.44.

nás. Em outras palavras, a característica do cristão fiel é a plena saúde física e emocional, além da prosperidade material.

Paulo Romeiro sintetiza algumas das posições teológicas das igrejas neopentecostais:

1. A natureza humana é espírito, alma e corpo, porém é mais fundamentalmente espírito; 2. Deus criou o mundo pronunciando palavras de fé, e faz tudo o mais pela fé, e espera-se que exerçamos o mesmo tipo de fé; 3. Na queda, os seres humanos receberam a natureza de Satanás e perderam para ele o seu domínio divino, fazendo-o o Deus legal deste mundo; 4. Jesus morreu espiritualmente, como também fisicamente, recebendo a natureza de Satanás, sofrendo no inferno para nos redimir, e assim nasceu de novo; 5. Através da nossa confissão positiva com o tipo de fé de Deus, podemos vencer a doença e a pobreza<sup>14</sup>.

Outra característica das igrejas neopentecostais (INP) é a sua eclesiologia centrada na figura do líder máximo. As INP são igrejas episcopais, de necessidades, de mercado, igrejas hipermercado. Centralizada em torno dos seus fundadores<sup>15</sup>, as INP interpretam e respondem às múltiplas necessidades do indivíduo, que tanto podem ser religiosas quanto emocionais e sociais.

As INP constituem-se comunidades de mercado, em razão das transações comerciais realizadas nelas. Isso se evidencia já na localização geográfica. Instaladas em áreas estratégicas (avenidas, pontos de ônibus, etc.), as INP têm transações comerciais regidas pelo que é típico de todo comércio: a troca do “dou para que dê”. Fomenta-se barganha também pelo apelo midiático. Ao contrário do que se vê como igreja, uma profunda comunhão, as INP privilegiam o encontro breve, típico do *shopping Center*, “com clientela flutuante e móvel, convidada a comparecer por meio da propaganda da televisão. O estilo desse hipermercado é, via de regra, festivo, com muita música e diversão, tendo a finalidade de estimular e de aumentar o comércio”<sup>16</sup>.

Segundo Martin Dreher, há mais semelhanças entre as INP e o sistema econômico dos hipermercados:

Oferece-se um produto apetitoso por um preço adaptado à economia do momento. Simplifica-se a filosofia mercantil, que é a de sempre vender mais, e adapta-se a mesma a uma cosmovisão: a criação de Deus, no princípio muito boa, foi danificada por Lúcifer e pelos demônios; estes invadiram o mundo e provocam todo tipo de males entre os seres humanos. Deus, porém, estabele-

---

<sup>14</sup> ROMEIRO, 2005, p.91.

<sup>15</sup> Exemplos de algumas igrejas neopentecostais do Brasil e seus respectivos líderes: Igreja Universal do Reino de Deus – Edir Macedo; Igreja Internacional da Graça de Deus – R.R. Soares; Igreja Mundial do Poder de Deus – Valdemiro Santiago; Igreja Apostólica Renascer em Cristo – Estevam e Sônia Hernandez; Comunidade Sara Nossa Terra – Robson Rodovalho; Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo – Valnice Millhomens; Igreja Bola de Neve – Rinaldo Seixas.

<sup>16</sup> DREHER, 1999, p.234.

ceu uma solução através de seu filho Jesus Cristo e através do Espírito Santo para vencer os demônios: o exorcismo e as curas divinas. Para que o exorcismo e a cura divina sejam realizados com êxito, deve existir aquela relação entre Deus e o ser humano estabelecida em Malaquias 3,10: [...] Estabelecido esse convênio, há reciprocidade de deveres e obrigações entre ambas as partes de cumprir e de exigir cada um o que lhe interessa<sup>17</sup>.

Esse tipo de barganha afeta a relação de Jesus com o ser humano. Não mais relação entre redentor-redimido e nem de libertador-libertado, mas de patrão-empregado. E mais grave: quem assume o papel de patrão é o ser humano que “exige”, “determina” e “ordena”! Não há mais espaço para a gratuidade. Todo esforço em direção a Deus é movido por jogo de interesses em prol da satisfação de interesses individuais como afirma Kenneth Hagin:

Se eu permanecer em Deus e junto dEle, meus direitos estarão plenamente assegurados. Ninguém poderá oferecer-me nada melhor. Nem o próprio Senhor Jesus tem uma posição melhor diante de Deus do que você e eu temos<sup>18</sup>.

Com esta postura de “super crente”, cria-se outra questão fundamental em que há divergência no tocante ao discurso protestante e pentecostal tradicional em relação a Jesus: o sofrimento. No neopentecostalismo, não se permite que o fiel sofra. Caso contrário, o crente está sob maldição. Não há a consciência de que o sofrimento de Jesus tem conseqüências para a vida do cristão como parte integrante da catequese. Ao acentuar: “Pare de sofrer!”, Edir Macedo traz um discurso estranho aos ouvidos pentecostais e protestantes.

Cabe, agora, explanar sobre o tipo de linguagem sobre Jesus Cristo que emerge da teologia neopentecostal. Quais são os seus acentos? Quais são os aspectos positivos e negativos desta linguagem para o seguimento de Jesus Cristo?

## **A linguagem sobre Jesus Cristo no neopentecostalismo**

Jesus Cristo é conhecido e anunciado no neopentecostalismo por meio da análise de alguns fragmentos discursivos dos adeptos da confissão positiva ou teologia da prosperidade. Vejamos:

### **1. Sobre doença e saúde**

Deus não é o autor da doença. Os homens só ficaram doentes depois que deram ouvidos ao diabo [...] A doença e a enfermidade são do diabo. Deixe que a verdade dessa afirmação entre profundamente em seu espírito. Então siga os passos de Jesus e trate com a doença da forma que Jesus tratou. Trate a doença e a enfermidade como um inimigo, e nunca as tolere em sua vida<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> DREHER, 1999,p.234.

<sup>18</sup> HAGIN, s.d.

<sup>19</sup> HAGIN, p.222.

Não há espaço para doenças na pregação neopentecostal. Fundamentados em Isaías 53,4-5: “Certamente, ele tomou sobre si as nossas enfermidades e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputávamos por aflito, ferido de Deus e oprimido. Mas ele foi traspassado pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados”; os pregadores da confissão positiva pregam que o bem-estar físico é algo garantido na morte expiatória de Cristo na cruz.

## 2. Sobre riqueza e pobreza

Prefiro que digam que eu prego o evangelho da prosperidade, pois, na verdade, esse é o evangelho que eu propago. Sabemos que a palavra Evangelho significa “Boas novas”. Então, ensino as Boas novas da prosperidade, saúde, santidade e do sucesso completo em Cristo Jesus [...] Eu não conheço teologia da prosperidade. Eu conheço o verdadeiro Evangelho. Agora, eu prego a prosperidade. Prefiro mil vezes pregar teologia chamada “da prosperidade” do que teologia do pecado, da mentira, da derrota, do sofrimento. O cidadão fala que é de Deus e fica com o aluguel atrasado, com a barriga vazia, mexendo com a mulher dos outros, sem santificação. Quando chega no fundo, aponta o dedo e fala que os que pregam prosperidade são do diabo. A teologia, pelo que se fala por aí, eu bato palmas. Não creio na miséria. Essa história é conversa de derrotados. São tudo (sic) um bando de fracassados, cujas igrejas são um verdadeiro fracasso. Chaga lá, tem meia dúzia de pessoas para ouvir. Não tem um deles com vida santificada, ao pé do altar, que seja cheio do Espírito<sup>20</sup>.

No neopentecostalismo, o dinheiro afigura uma bênção a ser buscada. Vida próspera financeiramente falando faz parte integrante dos adeptos da teologia da prosperidade. Os arautos do neopentecostalismo transformaram as boas novas de Jesus em empreendimentos de grande sucesso. Os apelos incessantes por dinheiro, dízimos e ofertas, passaram a ocupar espaço considerável na liturgia neopentecostal.

## 3. Sobre prosperidade

Filho de Deus, Jesus não andou em pobreza. Leia cuidadosamente a alimentação dos cinco mil. Quando eles viram os cinco mil, literalmente disseram isto. Agora, eu sei o que os teólogos farão com isso, mas eu não estou tentando impressionar os teólogos. Estou tentando impressionar pessoas que querem saber o que a Palavra de Deus diz. Estou tentando colocar alguma verdade em seu espírito. E você lê a narrativa, e ela literalmente diz: “o discípulo disse: Compraremos comida e alimentaremos todos estes? E eles disseram: duzentos dinheiros seriam necessários para alimentar a todos. Iremos nós comprar a comida?” Eles tinham o dinheiro na bolsa para alimentar cinco mil, mais as mulheres e crianças. Estou lhe dizendo, Jesus não liderou um ministério de pobreza<sup>21</sup>.

Jesus estava administrando muito dinheiro, pois o tesoureiro que ele tinha era um ladrão. Agora, você não vai me dizer que um ministério com um tesoureiro ladrão pode operar apenas com poucos centavos. Era necessário muito dinheiro para operar aquele ministério, pois Judas estava roubando da bolsa<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *Revista Eclésia*, 2001, p.26.

<sup>21</sup> AVANZINI, John apud ROMEIRO, 1998, p.42,43.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

João 19 nos diz que Jesus usava roupas de grife. A túnica era sem costura, tecida de cima até embaixo. Era o tipo de vestimenta que os reis e os mercadores ricos usavam<sup>23</sup>.

Os evangelhos narram que Jesus chegando à região de Cesária de Felipe, interrogou os seus discípulos: “Quem dizem os homens ser o Filho do homem?”<sup>24</sup>. Com base nos fragmentos discursivos, os neopentecostais veem Jesus Cristo como empreendedor. Sujeito com habilidades administrativas, bem sucedido e rico. Além disso, é o protótipo do super homem. Não sofre, não fica doente, nunca perde, mas sempre consegue o melhor de Deus. Tem o melhor de Deus porque tem exclusividade. É íntimo do Altíssimo ao ponto de gradativamente revelar aos simples mortais os oráculos do Senhor. Tornam-se semelhantes a Ele aqueles que tiverem uma confissão positiva.

Paulo Romeiro resume o conhecimento do evento Jesus Cristo do neopentecostalismo:

Ao morrer na cruz, Jesus recebeu uma natureza satânica, foi feito pecado, desceu ao inferno no lugar do ser humano e lá foi atormentado três dias e três noites pelo diabo. Jesus teve que morrer espiritualmente para pagar pelos pecados do homem no inferno, pois sua morte física e seu sangue derramado na cruz foram insuficientes para fazer a expiação. Depois de três dias no inferno, Jesus nasce de novo e derrota os poderes das trevas, completando no inferno a expiação que havia começado na cruz. O Jesus nascido de novo ressuscita e é elevado à mão direita do Pai. Hoje ele tem poder para devolver à Igreja tudo o que ela havia perdido para o diabo através da queda de Adão e Eva<sup>25</sup>.

Fundamentado nesse tipo de doutrina, a linguagem neopentecostal dá embasamento para um tipo bem peculiar do seguimento de Jesus.

Pode-se pensar na prática pastoral, dimensão da práxis, a partir das tendências pregadas pelo neopentecostalismo. Eis algumas:

Primeiro, da ética para estética. No âmbito neopentecostal, o belo é melhor do que o certo. A beleza dos ritos e dos templos oculta o desinteresse por uma ética cristã.

Segundo, da Palavra pregada para a emoção anunciada. Nas igrejas neopentecostais, o êxtase provocado por orações fervorosas ocupa o lugar de destaque na liturgia. Não se preocupa com a exposição dos textos bíblicos. O culto é para extravasar as emoções. A agitação da música e da dança não permite momento de introspecção na vida do fiel.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Cf. Mt 16,13; Mc 8,27; Lc 9,18

<sup>25</sup> ROMEIRO, 1999, p.58.

Terceiro, do vocacional para o gerencial. Para ser um líder neopentecostal não são necessários vocação religiosa e estudo filosófico-teológico. Aquele que busca o *status* de líder neopentecostal precisa ter habilidades gerenciais e treinamento empresarial.

Além do que foi dito, o neopentecostalismo é marcado pelo consumismo de experiências e produtos religiosos, busca pela riqueza a qualquer custo e o uso de Deus e da fé com intuito de “comer o melhor desta terra”, como dizem em uma alusão ao texto bíblico de Deuteronômio 24.

Perante as tendências citadas, percebe-se uma em especial que sintetiza o quanto a linguagem sobre Jesus Cristo do neopentecostalismo é danosa a fé cristã: da aproximação para a alienação. Observe o sermão de um pastor neopentecostal.

Chega de comer frango só aos domingos.  
Chega de dormir com cobertor velho e rasgado.  
Chega de usar dentadura colada com durepox.  
Chega de usar roupas rasgadas e sapatos furados.  
Chega de escova de dente esvaçada.  
Chega de carro fundindo o motor.  
Chega de casa sem acabamento e com goteiras.  
Chega de comprar quilinhos de mantimentos.  
Chega de guardar o melhor para usar o pior.  
Chega de comprar o pior.  
Chega de ser analfabeto.  
Chega de televisão preto e branco.  
Chega de cheque sem fundo e nome protestado.  
Chega de agiotas e gerentes de bancos.  
Chega de geladeira e fogão velhos.  
Chega de cama quebrada e colchão remendado.  
Chega de dívidas e de passar necessidades.  
Chega de telefone, água e luz cortados.  
Chega de reformar coisas velhas.  
Chega de comprar fiado e pagar aluguel.  
Chegar de receber salário mínimo.  
Enfim, Deus! Nos livra do pior. É hora do melhor (sic)<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Sermão do pastor Jerônimo Onofre da Silveira, pastor titular da Igreja Templo dos Anjos em Belo Horizonte. In: ROMEIRO, 2005, p.109,110.



Este tipo de linguagem, popular, tem algo de emblemático. Ele toca a existência humana por meio da empatia. O destinatário se identifica com o emissor, pois esse trata de algo comum no universo referencial. Esse ponto é positivo quando se trata de criar pontos de contato entre emissor e receptor como esforço por comunicação efetiva.

A perversidade desta linguagem consiste em produzir uma aproximação para a alienação. A aproximação não consiste em conscientizar o ser humano para libertação. E sim, para o afastamento do ser humano das suas relações fundamentais: espiritual (Deus), psíquica (con-sigo mesmo), social (próximo) e ecológica (planeta).

O processo de alienação é mais acentuado quando o fiel se sente culpado por não alcançar a bênção – cura, libertação, carro, casa, etc. –, de Deus.

O Deus que emerge das afirmações iurdianas é uma divindade escrava de suas promessas, dentro de uma lógica implacável, assim argumenta o pastor: Deus promete saúde e prosperidade, exige que o fiel faça a sua parte, contribuindo para a ‘casa de Deus’. Cumpridas todas as exigências, com muita fé e nenhuma dúvida, o milagre só tem que acontecer. Basta exigir de Deus a realização de tais desejos. Mas e se não der certo? Ainda dentro dessa lógica, a culpa é do fiel, que deve ter tido falta de fé em algum momento do processo<sup>27</sup>.

Quando as pessoas estão em crise, as forças libertadoras são canalizadas mais em processos terapêuticos, de cura interior, do que em movimentos de transformação social.

A linguagem de Jesus no neopentecostalismo tem uma lógica do mercado.

Vendem experiências religiosas, simulam conversões, forçam curas e milagres, em busca de resultados a todo custo. Uma Igreja é concorrente da outra. Cada fiel conquistado é um novo cliente a ser fidelizado. Os resultados numéricos passam a ser considerados mais importantes do que a qualidade da vida cristã. Importa ter muitos fiéis na sua Igreja e adaptar a mensagem cristã para responder às carências do homem e da mulher de hoje. É a “Igreja do sucesso”. Ora, para quem visa ao sucesso, não há lugar para o profetismo, nem para uma mensagem social do evangelho<sup>28</sup>.

É uma linguagem individualista seduzida pelo poder de tomar o próprio destino nas mãos. Por isso o uso frequente de palavras de ordem: “eu ordeno”, “eu determino”, “eu reivindico”, etc.

Além de uma linguagem individualista tomada por expressões ufanistas, o neopentecostalismo tem um aspecto fortemente neoliberal.

O individualismo neoliberal fomenta concorrência e competição em que vencem os mais fortes, os mais preparados e competentes. Visa ao resultado. É necessário encon-

---

<sup>27</sup> CAMPOS, 1997, p.369.

<sup>28</sup> RIBEIRO; GOMES; MURAD, 2010, p.179.

trar uma religião que reforce a vitória, a prosperidade dos melhores. Recorre-se, então, à teologia da bênção de Deus para os ricos e ao castigo para os pobres, porque preguiçosos e pecadores. É uma teologia feita sob medida para alimentar igrejas que sustentam o sistema neoliberal. Evidentemente, nessa religião não cabem práticas de solidariedade, de opção pelos pobres. É uma religião tipicamente materialista<sup>29</sup>.

Por ser neoliberal, a linguagem de Jesus no neopentecostalismo é marcada por vícios capitalistas: é anti-humana, porque aliena o indivíduo, não lhe permitindo se realizar como ser humano; é irracional, porque reduz o trabalho humano a uma mercadoria que se vende e se compra; é injusto, porque produz exclusão social.

Por outro lado, o que se constata, cada vez mais, é que o fenômeno neopentecostal tem concorrido para uma maior aproximação entre os pentecostais (já tidos como históricos, por sua antigüidade e mobilidade social e cultural) e as igrejas históricas. De um lado, os pentecostais redescobrem o valor da história, de uma confessionalidade e de uma teologia sólida; do outro, os históricos vão ampliando a sua pneumatologia, reconhecendo a contemporaneidade dos dons do Espírito. O fosso entre pentecostais e neopentecostais tende a aumentar, não só pela aproximação entre pentecostais e históricos, mas também pela crescente adesão dos neopentecostais a ensinamentos e práticas sincréticas, com o catolicismo romano popular e os cultos afro-ameríndios.

## **Conclusão**

A linguagem sobre Jesus Cristo que emerge do neopentecostalismo é positiva e libertadora quando promove empatia com o fiel. Ao se identificar com o mundo dele, a linguagem neopentecostal é capaz de apresentar Jesus Cristo como aquele que se preocupa em mudar a sua situação de vida e fazê-lo prosperar.

Por outro lado, a linguagem se torna negativa quando esta aproximação é canalizada em processos individualistas, terapêuticos, visando à prosperidade financeira como fim em si mesmo. Sem qualquer apelo para ações sociais coletivas, a linguagem neopentecostal prega um Cristo despojado da sua cruz e disponível aos apelos materialistas dos fieis.

Além disso, a linguagem neopentecostal, que apresenta Jesus como empreendedor, tem banalizado as instituições religiosas. Em outros tempos, Igreja era o lugar mais óbvio para tratar das questões de Deus e da alma. No âmbito neopentecostal não é assim! Igreja passou a ser lugar de mercado que comercializa Deus como produto em nome de Jesus.

---

<sup>29</sup> LIBANIO, 2002, p.155,156.

Embora a mídia neopentecostal apresente o sucesso do seu projeto, o que se percebe no meio evangélico brasileiro é a crescente frustração por parte dos fieis em relação ao discurso de cura e prosperidade proferido pelos líderes neopentecostais. O Jesus Cristo apresentado por eles é um engodo. A linguagem utilizada para atrair as pessoas é sedutora, mas o rastro desse seguimento é marcado por decepções e um número crescente de crentes sem senso de pertença.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPOS, Leonildo. *Templo, teatro e mercado*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo: Umesp, 1997.

DREHER, Martin. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. v.4. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

HAGIN, Kenneth. *Sermões clássicos*. Rio de Janeiro: Graça.

\_\_\_\_\_. *Zoe: a própria vida de Deus*. Rio de Janeiro: Graça Editorial.s.d.

LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

MACEDO, Edir. *A libertação da teologia*. Rio de Janeiro: Universal, 1997.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MATTOS, Alderi Souza de, et al. *Fé cristã e misticismo: uma avaliação bíblica de tendências doutrinárias atuais*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.

*Revista Ultimato*, Viçosa, Ed. Ultimato, Ano XLI, nº 314, p.36-37, set.out.2008.

*Revista Eclésia*, nº 67, junho de 2001, p.26.

RIBEIRO, Súsie; GOMES, Paulo; MURAD, Afonso. *A casa da teologia: introdução ecumênica à ciência da fé*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 2010.

ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça: esperança e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

\_\_\_\_\_. *Super crente: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade*. 8.ed. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

VVAA. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

# **A teologia da missão integral: dos CLADES a sua relevância para o século 21**

**Rafael Souza Rodrigues\***

## **Resumo:**

O presente trabalho tem a finalidade de apresentar a Teologia da Missão Integral (TMI) como uma alternativa evangelical para o cumprimento da missão da Igreja no século XXI, entre os povos latino americanos. É analisado o desenvolvimento histórico da TMI, desde o Primeiro Congresso Latino Americano de Evangelização (CLADE I) a sua última edição, o CLADE IV; e as contribuições da Fraternidade Teológica Latino Americana (FTL), do Movimento de Lausanne e do Segundo Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE2), para a sistematização da TMI. Também são expostos alguns princípios metodológicos da TMI, que poderão demonstrar a sua vigência teológica para o século 21.

**Palavras-chave:** Missão Integral, América Latina.

## **Introdução**

A Teologia da Missão Integral (TMI) vem sendo gerada no seio do evangelicalismo latino-americano, desde a década de 1970 até os dias de hoje. Ela se apresenta como uma alternativa evangélica, em meio a tantos desvios e deturpações da fé, presentes na realidade atual da Igreja de Jesus Cristo. Vale ressaltar que neste trabalho compreende-se evangelicalismo latino-americano, como uma ala do movimento evangélico mundial, que é consciente de suas raízes históricas, porém, com um rosto e características próprias do contexto latino-americano.

Esta pesquisa se propõe, através de uma revisão bibliográfica, demonstrar o desenvolvimento histórico da TMI, desde o Primeiro Congresso Latino-Americano de Evangelização, e discutir a sua vigência teológica para o século 21, com a pretensão de fornecer subsídios para futuras reflexões sobre a relevância do evangelicalismo, em meio à pluralidade teológica da América Latina.

Para tanto, na primeira parte será abordado o Primeiro Congresso Latino-Americano (CLADE I), aonde se iniciou as discussões para a fundação da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL). Depois será apresentado em maiores detalhes o surgimento da FTL, e sua

---

\* Mestrando em Teologia no Programa de Pós – Graduação da Escola Superior de Teologia / RS. Este trabalho foi realizado com apoio da CAPES – Brasil. E-mail : rafafisiotheo@gmail.com

importância para reflexão teológica. O Pacto de Lausanne, documento referencial para o evangelicalismo histórico; e o Segundo Congresso de Evangelização, também serão discutidos nesta parte.

Posteriormente, do Terceiro Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE III), devido a sua importância para a formulação da TMI, serão tematizadas duas palestras deste evento, para exemplificar o fazer teológico, em uma perspectiva evangélica, a partir da América Latina.

Finalmente, na última parte, a pesquisa demonstrará a vigência teológica da TMI no século 21, dissertando sobre o Quarto Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE IV), o Segundo Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE2), e os princípios metodológicos da TMI, tendo como base as reflexões da teóloga brasileira Regina Sanches.

## **1 Os primeiros esforços para uma Teologia evangélica autóctone**

As articulações em solo latino-americano para a elaboração de uma teologia evangélica autóctone, e comprometida com a Missão Integral da igreja, foram iniciadas nas discussões dos Congressos Latino – Americano de Evangelização (CLADES).

De acordo com Samuel Escobar, “entre os evangélicos, o início de uma teologia nacional está ligado a um congresso de evangelização que foi o berço da Fraternidade Teológica Latino-Americana”. (ESCOBAR. 1997, p. 22).

### **1.1 O Primeiro Congresso Latino-Americano de Evangelização**

O Primeiro Congresso de Evangelização Latino-Americano (CLADE I), realizado em novembro de 1969 em Bogotá, foi patrocinado, convocado e liderado pela Associação Evangélica Billy Graham (AEBG), com objetivo de ser uma representação continental do Congresso Mundial de Evangelização, realizado em Berlim em 1966, também com a organização da AEBG. (SANCHES, 2009, p. 96).

Segundo Longuini, uma das resoluções do Congresso Mundial de Evangelização era a implementação de congressos continentais na África, Ásia e América Latina, e, portanto, considera o CLADE I, como “filho” deste evento. (LONGUINI, 2002, p. 154).

Mesmo tendo a participação de representantes do fundamentalismo evangélico norte-americano, atuantes no movimento de crescimento de igrejas, o CLADE I contou com a pre-

sença de diversos teólogos latino-americanos que procuravam alinhar as temáticas de evangelização e os problemas sociais da América Latina. (SANCHES, 2009, p. 97).

Na perspectiva de Carlos Caldas, o CLADE I não obteve sucesso no plano de lançar uma estratégia evangelística para todo o continente, uma vez que:

A literatura sobre o evento em português é escassa, resumindo-se a um pequeno fascículo que contém a palestra ministrada por Samuel Escobar e uma pequena descrição do congresso por C. Peter Wagner, ambas de 1970. (CALDAS, 2007, p. 43).

Pode-se considerar outro fator de entrave para o CLADE I a polêmica causada pela distribuição de uma publicação do missionário norte-americano C. Peter Wagner, na qual o autor critica os esforços de uma formulação teológica tipicamente latino-americana, acusando teólogos como Jose Miguez Bonino, Justo L. Gonzales, Rubem Alves, entre outros, de esquerdismo e radicalismo e caracterizando a proposta missiológica destes teólogos como anti-evangélica. (LONGUINI, 2002, p. 158-159).

Um grupo de teólogos latino-americanos, encabeçados por René Padilla, reagiu negativamente ao livro de Peter Wagner, enxergando mais uma tentativa de imposição do pensamento fundamentalista norte-americano. (LONGUINI, 2002, p. 159).

Porém, foi no CLADE I, que René Padilla, Samuel Escobar, Orlando Costas, entre outros, articularam a criação de uma “fraternidade” de teólogos, que servisse como uma plataforma de discussão e reflexão teológica a partir da América Latina, livre de qualquer dominação estrangeira, tendo a contextualização como premissa básica no fazer teológico. (LONGUINI, 2002, p. 164).

O documento final do CLADE I, denominado de “Declaração Evangélica de Bogotá”, assinado pelos seus novecentos participantes, é considerado um marco histórico para o pensamento teológico de missão dentro do evangelicalismo na América Latina. Seguem-se alguns pontos importantes deste documento:

Os aqui reunidos, crentes em Cristo, membros das diferentes comunidades denominacionais que trabalham em nosso continente entre o povo latino-americano, congregamo-nos neste Primeiro Congresso Latino-Americano de Evangelização no nome do Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo [...] Como consequência esta declaração que apresentamos ao povo evangélico latino-americano é expressão de um consenso no qual existe acordo no fundamental; porém existe também lugar para a diversidade que provém da multiforme graça de Deus ao dar seus dons ao seu povo [...] Assim declaramos: a presença evangélica na América Latina é fruto da ação de Deus por meio de um imenso caudal de amor cristão, visão missionária, espírito de sacrifício, trabalho e esforço, tempo e dinheiro investido aqui pelas missões estran-

geiras [...] ao mesmo tempo, ao observar até o futuro, estamos conscientes das novas responsabilidades, novas tarefas e novas estruturas que são um verdadeiro desafio aos crentes latino-americanos [...] A evangelização não é algo optativo: é a essência mesma do ser da igreja, sua tarefa suprema. A dinâmica da tarefa evangelizadora é a ação do Espírito Santo [...] Nossa teologia sobre evangelismo determina nossa ação evangelizadora ou ausência dela [...] O processo de evangelização se dá em situações humanas concretas. As estruturas sociais influem sobre a igreja e sobre os receptores do evangelho. Se se desconhece essa realidade, desfigura-se o evangelho e empobrece-se a vida cristã. É chegada a hora de que nós evangélicos tomemos consciência de nossas responsabilidades sociais. [...] A tarefa da evangelização termina com a proclamação e a conversão. Se faz necessário um ministério de consolidação dos crentes novos que lhes dá capacitação doutrinal e prática para viver a vida cristã dentro do ambiente em que se movem, para expressar fidelidade a Cristo no contexto sociocultural onde Deus os colocou [...] Em um continente de maioria nominalmente católica, não podemos fechar os olhos às inquietudes de renovação que se advertem na igreja de Roma [...] Esse diálogo tem de ser inteligente, e exige em nossas igrejas um ensaio mais profundo e conseqüente com a herança evangélica, a fim de evitar os riscos de um ecumenismo ingênuo e mal entendido [...] Em atitude de agradecimento ao Senhor Jesus Cristo pela forma que nos tem permitido a expansão do Evangelho nestas terras, confessamos ao mesmo tempo nossa incapacidade e nossas falhas no cumprimento de seu mandato nesta hora crítica. (ESCOBAR, 1995, p. 20-25).

Percebe-se nesse documento, o reconhecimento da diversidade confessional, da ação de Deus no continente por meio do esforço missionário estrangeiro, a conscientização de que os novos desafios e responsabilidades devem ser encarados pelos próprios crentes latino-americanos, a tarefa da evangelização como prioridade da igreja, o Espírito Santo como força motriz da evangelização, a necessidade de reflexão teológica sobre a prática evangelizadora, a relevância do contexto sociocultural para a missão, a necessidade de consolidação dos novos crentes, uma pequena abertura para o diálogo ecumênico, e a confissão de erros cometidos no cumprimento da missão.

Segundo a análise de Regina Sanches, o documento final do CLADE I apresentou “manifestações, ainda que tímidas, do desejo de autonomia, dos teólogos latino-americanos”. (SANCHES, 2009, p. 121).

Para Longuini, mesmo este congresso sendo convocado e organizado por fundamentalistas norte-americanos, ele teve como consequência uma tomada de atitude por parte de um grupo de cristãos evangélicos da América Latina, frente às demandas específicas do seu contexto. (LONGUINI, 2002, p. 165).

## 1.2 A Fraternidade Teológica Latino-Americana

A Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) foi fundada em dezembro de 1970, na cidade de Cochabamba, Bolívia. Estava presente um grupo de vinte e cinco evangélicos, dentre eles, C. René Padilha (Equador), Samuel Escobar (Peru), Emílio Antonio Nunez (Guatemala) e Robinson Cavalcanti (Brasil); além de missionários estrangeiros, em atividade na América Latina, como C. Peter Wagner (norte-americano) e Andrew Kirk (inglês). (CALDAS, 2007, p. 44).

Segundo Longuini, a reunião, sob a coordenação de Pedro Savage, tinha o objetivo de buscar um consenso entre os evangélicos, lançando bases para um futuro esforço comuns, com a representatividade de nove denominações, e tinha como tema central “A Palavra de Deus”. (LONGUINI, 2002, p.69).

Para Regina Sanches, o perfil característico dos teólogos latino-americanos participantes da fundação da FTL era de pessoas envolvidas:

Com as igrejas latino-americanas e com os movimentos evangélicos de juventude como a CIEE- Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos, bem como com a educação teológica e organizações missionárias. (SANCHES, 2009, p. 98).

Vale ressaltar a controvérsia gerada na fundação da FTL devido ao fato de não terem sido convidados os evangélicos de Porto Rico, inclusive Orlando Costas. Regina Sanches justifica que:

Nesta mesma época, as instituições evangélicas de Porto Rico nas quais Costas atuava, passavam por um momento de nacionalização, dando origem a instituições autóctones. Isto parece ter gerado um mal estar com as forças do movimento de missão externas a América Latina. (SANCHES, 2009, p. 98).

Quanto às “forças externas”, leia-se o grupo encabeçado por Peter Wagner, que tinha como aliado Pedro Savage. René Padilla e Samuel Escobar protestaram a ausência do grupo de Porto Rico, e insistiram na abertura para a participação do mesmo. E de fato na consulta seguinte, realizada em 1972, em Lima (Peru), Orlando Costas já estava presente. (CALDAS, 2007, p. 45).

Nos artigos dois e três, dos Estatutos da FTL, estão contidos, respectivamente, os objetivos e preocupações desta organização:

Promover a reflexão acerca do Evangelho e o seu significado para o homem e sociedade na América Latina [...] Constituir-se em plataforma de diálogo entre pensado-



res que confessem a Jesus Cristo como Senhor e Deus, e que estejam dispostos a refletir à luz da Bíblia, a fim de construir uma ponte entre evangelho e a cultura latino-americana. Contribuir para a vida e missão da igreja de Cristo na América Latina, sem pretender falar em nome da igreja, nem assumir a posição de porta-voz teológico do povo evangélico no continente latino americano. As preocupações da FTL estão relacionadas com problemas que se inserem dentro das seguintes áreas da vida cristã na América Latina: Teologia Bíblica – Ou seja, a reflexão constante sobre a palavra de Deus, tal como ela se encontra ao homem latino-americano de hoje com suas peculiaridades culturais [...] Ética – Ou seja, a aplicação de verdades bíblicas a um estilo de vida que expresse a fidelidade a Cristo, dentro das exigências específicas da vida pessoal e social na América Latina. Estrutura e história da igreja – Ou seja, a revisão constante, à luz da Palavra de Deus, e do processo histórico, das práticas e das instituições e movimentos surgidos ao calor do impulso missionário do Espírito Santo dentro das estruturas da vida na América Latina. Apologética – Ou seja, a interação dinâmica surgida das interrogações que as ideologias vigentes na América Latina apresentam ao pensamento evangélico [...] Educação Teológica – Ou seja, o estudo da problemática que segue à transmissão da mensagem do evangelho, e a formação acadêmica para a dita transmissão e para a reflexão contínua a partir da situação latino-americana. Ministério Pastoral – Ou seja, a compreensão da pessoa humana em sua conduta individual e social e a forma com que a mensagem do evangelho ilumina suas crises e a ajuda em suas fraquezas, tanto do contexto da comunidade cristã, como na sociedade global. (ESTATUTOS DA FTL, 1983, p. 9-11).

Contudo, encontra-se nos Estatutos da FTL a preocupação com a contextualização da mensagem do Evangelho, de acordo com as especificidades da América Latina.

Segundo Caldas, a FTL “serviu não só para renovar o ambiente de reflexão teológica em círculos evangélicos latino-americanos, como também foi útil a Costas e seus colegas na busca de uma missiologia evangélica contextual e integral”. (CALDAS, 2007, p. 46).

Para José M. Bonino, a FTL representa um movimento de renovação evangélica, influenciada por grupos evangélicos dos Estados Unidos e da ala evangélica do anglicanismo britânico, porém com o seu rosto próprio, e destaca alguns traços que considera mais significativo:

Resgata-se e recupera-se uma tradição evangélica, particularmente ligada ao movimento anabatista dos séculos 16 e 17 e ao despertar evangélico do séc. 18 na Inglaterra e nos Estados Unidos tanto na tradição reformada quanto wesleyana, mas também às origens do nosso próprio protestantismo na América Latina. O movimento começa com uma afirmação de centralidade das Escrituras, na dupla face crítica ao literalismo torpe e à interpretação arbitrária do fundamentalismo e de um liberalismo que parecia reduzir a Bíblia a uma coleção de documentos do passado [...] A afirmação da FTL começa com uma crítica de aculturação do protestantismo evangélico latino-americano às pautas culturais dos países missionários [...] Não poderia tardar muito a consideração dos elementos estruturais – políticos, econômicos e sociais – da realidade latino-americana. (BONINO, 2003, p. 49-50).

### 1.3 O Pacto de Lausanne

Em 1974, um importante evento para o movimento evangélico mundial, aconteceu na cidade de Lausanne – Suíça, organizado pela AEBG. Constituiu-se de um congresso de caráter interdenominacional, com a participação de 2.700 pessoas de várias partes do mundo, e John Stott ressaltou que 50% dos participantes e oradores eram do terceiro mundo. (SANCHES, 2009, p. 99).

A representação mais importante da América Latina em Lausanne ficou a cargo de Samuel Escobar e René Padilla, que proferiram palestras sobre “A Evangelização e a Busca de Liberdade, de Justiça e de Realização pelo Homem”, e “A evangelização e o Mundo”, respectivamente. (SANCHES, 2009. p. 99-100).

Ao final do congresso, foi formulado o documento denominado Pacto de Lausanne. Regina Sanches comentou sobre a importância do mesmo para a América Latina:

O Pacto resultante das discussões de Lausanne elaborou ainda que de forma tímida a questão do compromisso sócio-político e cultural da igreja. Mesmo assim, ele representou uma abertura do evangelicalismo para o tratamento destas questões [...] tornou-se um referencial para o evangelicalismo histórico e mundial, e a presença do Terceiro Mundo no evento foi significativa para esta conclusão. Certamente, o Terceiro Mundo fez ouvir a sua voz entre os participantes em geral. (SANCHES, 2009, p. 100).

O Pacto de Lausanne foi tomado como um documento de referência para as reflexões dos CLADES posteriores. Dentre os quinze artigos do Pacto, os artigos quatro e cinco, que trataram sobre evangelização e responsabilidade social, serviram de base para a compreensão da integralidade da missão da Igreja: todo o Evangelho, em todo o mundo, para o ser humano todo. Percebe-se então um marco histórico para a formação da identidade do evangelicalismo latino-americano, uma vez que, a temática da Missão Integral permeou todas as produções da FTL. (ZABATIERO, 2005, p. 21-22).

Segue abaixo, na íntegra, os artigos quatro e cinco do pacto:

**4. Natureza da Evangelização:** Evangelizar é difundir as boas novas de que Jesus Cristo morreu por nossos pecados e ressuscitou segundo as Escrituras, e de que, como Senhor e Rei, ele agora oferece o perdão dos pecados e dom libertador do Espírito a todos os que se arrependem e crêem. A nossa presença cristã no mundo é indispensável à evangelização, e o mesmo se dá com aquele tipo de diálogo cujo propósito é ouvir com sensibilidade, a fim de compreender. Mas a evangelização propriamente dita é a proclamação do Cristo Bíblico e histórico como salvador e Senhor, com o intuito de persuadir as pessoas a vir a ele pessoalmente e, assim, se re-

conciliarem com Deus. Ao fazermos o convite do evangelho, não temos o direito de esconder o custo do discipulado. Jesus ainda convida todos os que queiram segui-lo a negarem-se a si mesmos, tomarem a cruz e identificarem-se com sua nova comunidade. Os resultados da evangelização incluem a obediência a Cristo, o ingresso em sua igreja e um serviço responsável no mundo.

**5. A Responsabilidade Social Cristã:** Afirmamos que Deus é Criador e Juiz de todos os homens. Portanto, devemos partilhar o seu interesse pela justiça e pela conciliação em toda a sociedade humana, e pela libertação dos homens de todo o tipo de opressão. Porque a humanidade foi feita à imagem de Deus, toda a pessoa, sem distinção de raça, religião, cor, cultura, classe social, sexo ou idade possui uma dignidade intrínseca em razão da qual deve ser respeitada e servida, e não explorada. Aqui também nos arrependemos de nossa negligência e de termos algumas vezes considerado a evangelização e a atividade social mutuamente exclusivas. Embora reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem ação social evangelização, nem libertação política salvação, afirmamos que a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambas parte do dever cristão. Pois ambos são necessárias expressões de nossas doutrinas acerca de Deus e do homem, e do nosso amor por nosso próximo em obediência a Jesus Cristo. A mensagem da salvação implica também na mensagem do juízo sobre toda a forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal e a injustiça onde quer que existam. Quando as pessoas recebem Cristo, nascem de novo em seu reino e devem procurar não só evidenciar, mas também divulgar a retidão do reino em meio a um mundo injusto. A salvação que alegamos possuir deve estar nos transformando na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sócias. A fé sem obras é morta. (ZABATIERO, 2005, p. 22-23).

De acordo com Júlio Zabatiero, o comprometimento com a integralidade da missão, expostos no Pacto de Lausanne, é uma saída viável para igreja diante de fundamentalismos contemporâneos, uma forma de viver autenticamente a “identidade evangélica, tanto em termos de crenças quanto em termos de compromisso e ação missionária.” (ZABATIERO, 2005, p. 23).

Em 1989, foi convocado na cidade Manila (Filipinas), o Lausanne II, porém não obteve o mesmo impacto para o evangelicalismo latino-americano em comparação com o de 1974. Segundo o depoimento do teólogo Ronaldo Cavalcante, que esteve presente no evento, participaram de Lausanne II aproximadamente 100 latino-americanos, porém, não houve destaque para o continente, o que fica evidente na ausência de palestrantes latino-americanos, sendo que apenas após pressão o teólogo Valdir Steuernagel foi autorizado a falar durante 7 minutos.<sup>1</sup> Para Regina Sanches, a ênfase de Lausanne II era a evangelização no modelo tradicional do fundamentalismo norte-americano. (SANCHES, 2009, p. 101).

---

<sup>1</sup> Conforme relato do prof<sup>o</sup> Dr. Rudolf Von Sinner, durante as aulas da disciplina Panorama da Teologia na América Latina, no Programa de Pós – Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia/RS.

Em 2010, aconteceu na Cidade do Cabo, África do Sul, o Lausanne III, com a participação de 4.200 pessoas, com a representatividade de quase 200 países, sendo a delegação brasileira composta por 90 delegados e 10 voluntários que trabalharam no evento. Na avaliação de Ricardo Agreste, Lausanne III não promoveu discussões sobre temas contemporâneos e desafiadores para a missão da Igreja no século 21 como: meio ambiente, homossexualismo, pós-modernidade, entre outros; porém, foi marcado pela superficialidade nos assuntos abordados. A contribuição latino-americana não foi levada em consideração na construção da agenda do evento, ainda que teólogos como Rene Padilla e Samuel Escobar tenham participado como conferencistas. Não houve reflexões e elaborações profundas sobre a Missão Integral, porém, foram vários os testemunhos de pessoas anônimas engajadas na TMI, que realizam o anúncio da salvação em Jesus Cristo “e atos de amor e compaixão para com pessoas menos favorecidas em suas culturas.”<sup>2</sup>

#### **1.4 O Segundo Congresso Latino-Americano de Evangelização**

O Segundo Congresso Latino-Americano de Evangelização foi realizado em 1979 (CLADE II), na cidade de Lima (Peru), sob a organização da FTL, com o objetivo de discutir o impacto do Pacto de Lausanne na América Latina, e demonstrando certa autonomia do movimento evangélico no continente. (SANCHES, 2009, p. 100).

O tema do CLADE II era “Para que a América Latina ouça a voz de Deus”, o que demonstrava consonância com o Pacto de Lausanne, que teve como tema “Para que o mundo ouça a voz de Deus”. As discussões foram caracterizadas com o denominado “espírito de Lausanne”, uma vez que privilegiou-se a análise da realidade latino-americana e a evangelização sob os aspectos político, socioeconômico, religioso, moral, cultural e espiritual. (LONGUINI, 2002, p. 187).

O CLADE teve a participação de duzentas e vinte pessoas, e apresentados relatórios com enfoques multidisciplinares dos países: Brasil, Argentina, Bolívia, Paraguai, Uruguai, Venezuela, Peru, Equador, Panamá, Colômbia, México, Estados Unidos, e região do Caribe. As principais palestras foram: “Pecado e Salvação na América Latina”, “Cristo e Anticristo na proclamação”, “O desafio da evangelização na década de 1980” e “Esperança e desesperança na crise continental”. (LONGUINI, 2002, p. 185).

---

<sup>2</sup>Conforme publicado no site da revista Ultimato: <http://www.ultimato.com.br/conteudo/sentimentos-e-impressoes-sobre-lausanne-3>.

Apesar de não ter produzido um grande documento final, o CLADE II elaborou uma pequena carta, mas de conteúdo rico, que registrava em suma, os trabalhos desenvolvidos durante o congresso. (LONGUINI, 2002, p. 186).

Longuini afirma que o CLADE II foi um importante passo para uma nova postural pastoral e missiológica no evangelicalismo latino-americano e acrescenta que:

Sob a influência de Lausanne, CLADE II fez um balanço da situação do continente e dos setores conservadores do protestantismo e, com coragem, traçou novos planos, estabeleceu novas metas e, sobretudo, reconheceu o atraso, o descompasso, a omissão e falta de compromisso desses setores evangélicos com o sofrido povo latino-americano. (LONGUINI, 2002, p. 181).

O teólogo Orlando Costas, que na época pertencia à Missão Latino-Americana (MLA), e era diretor do Seminário Bíblico Latino-Americano (SBL), foi considerado um dos principais articuladores para uma Teologia da Missão Integral neste período, devido a sua ênfase na temática da evangelização contextual dando os passos iniciais “para a construção de uma forma de missiologia que fosse caracteristicamente latino-americana, diferenciada, dialógica e integradora”. (SANCHES, 2009, p. 101).

## **2. O Terceiro Congresso Latino Americano de Evangelização**

O Terceiro Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE III), realizado na cidade Quito, Equador, de 24 de Agosto a 4 de setembro de 1992, foi considerado por Samuel Escobar com uma das reuniões protestantes mais importantes do século 20, devido a apresentação de diversos projetos de missão integral, elaborados por latino-americanos, marcados pela criatividade e compromisso com o serviço ao próximo. (ESCOBAR, 1997, p. 18).

O CLADE III teve a participação de 1.080 pessoas sendo 30% de mulheres, 35% de pastores, 35% de leigos, 5% de líderes eclesiais, 5% de acadêmicos, e 5% de observadores e jornalistas; com a representatividade de 26 países da América Latina. (LONGUINI, 2002, p. 202).

O tema do congresso foi dividido em três partes: “Todo o Evangelho”, que discutia a natureza e essência do evangelho; “Para todos os povos”, que tratava entre outros assuntos, sobre a universalidade da missão, a nova consciência missionária na América Latina, missão integral; e “A partir da América Latina”, abordando temas como “evangelho e política” e “evangelho e justiça. As conferências e seminários giraram em torno destes temas, proferidas

por cerca de cem oradores, e ao final do congresso foi produzido como documento final a “Declaração de Quito”. (LONGUINI, 2002, p. 202).

Para Jose M. Bonino, esse evento ultrapassou os limites da FTL, tornando-se um genuíno congresso protestante latino-americano e também um evento ecumênico, devido a sua “amplitude de representação [...] riqueza dos materiais, e pela liberdade da discussão”. (BONINO, 2003, p. 50-51).

A seguir, serão apresentadas algumas conferências do CLADE III, com o propósito de exemplificar e orientar futuras formulações, que possam nortear uma práxis transformadora, coerente com o pensamento teológico evangélico latino-americano.

## **2.1 Todo o Evangelho para todos os povos desde a América Latina**

Na mensagem de abertura do CLADE III, René Padilla trata sobre tema do congresso, argumentando o propósito de pensar o que “significa ser discípulo de Jesus Cristo na América Latina”. (PADILLA, 1994, p. 17).

René Padilla dá o tom do congresso falando sobre a tarefa de reflexão teológica, que permeará todas as discussões, e descreve quatro tipos de tarefas que podem ser tomadas como base para o fazer teológico na América Latina. A primeira tarefa apresentada é a comunitária, ou seja, a proposta do evento era promover uma hermenêutica comunitária, através da troca de experiências e intercâmbio de idéias dos diversos participantes. (PADILLA, 1994, p. 18).

A segunda tarefa é espiritual. A reflexão teológica não deve estar submetida apenas ao raciocínio intelectual, todavia, deve ser guiada pela direção do Espírito Santo, sobretudo, por meio da oração. (PADILLA, 1994, p. 18).

A tarefa contextual refere-se a encarnar a mensagem do Evangelho de Jesus Cristo, baseado na revelação de Deus nas Escrituras Sagradas, na realidade latino-americana. Ele propõe uma interpretação contextual da Bíblia em diálogo com as outras ciências, para auxiliar na leitura da realidade política, cultural e socioeconômica do continente. (PADILLA, 1994, p. 18).

A outra tarefa é a missiológica, que consiste em encarar o centro da missão como a proclamação de Jesus Cristo como o Senhor, não com objetivo principal de crescimento numérico, mas sim em cumprir a vontade de Deus, “cuja a soberania se estende a toda a cria-

ção.” Também é necessário refletir sobre a relação entre evangelização, missão integral, a missão do Reino de Deus e a sua justiça. (PADILLA, 1994, p. 18).

Padilla também expõe sobre os três enfoques do congresso: todo evangelho de Jesus Cristo, todos os povos, e o contexto latino-americano; e define cada um destes enfoques:

Falar de todo o evangelho ou do evangelho completo é falar do Evangelho como boas novas de Jesus Cristo para a vida pessoal e social, para a esfera do espiritual e do material, para o tempo presente e para a eternidade. Todo Evangelho é o Evangelho que mantém a unidade entre fé e as obras, entre o amor e a justiça, entre a reconciliação com Deus e a reconciliação com o próximo, entre a teologia e a Ética [...] O Evangelho que nos foi dado não é só para nós: é para todos os povos da terra. Tal afirmação certamente pressupõe a universalidade do Evangelho [...] Mas o único evangelho que reconhece a Bíblia é o Evangelho que proclama Aquele sob cujo domínio Deus se propôs fazer convergir “todas as coisas, tanto as do céu, quanto as da terra” (Ef. 1.10) e criar uma nova humanidade com gente de “toda a tribo, língua, povo e nação” (AP. 5.9.) [...] Tanto nossa compreensão como nossa proclamação do evangelho refletem nosso contexto histórico, estejamos ou não conscientes disso. Como a Palavra, que como no princípio estava com Deus e era Deus e se fez carne, assim também o evangelho se encarna no povo de Deus em uma ampla gama de situações. Inevitavelmente, portanto, nós, como latino-americanos, entendemos, interpretamos e proclamamos o Evangelho desde a América Latina. (PADILLA, 1994, p. 20).

Padilla conclui descrevendo a pertinência das reflexões do CLADE III, uma vez que, no ano de 1992 completavam-se 500 anos do lançamento das bases socioculturais e étnicas do continente, e a necessidade de uma avaliação crítica do crescimento numérico das igrejas, verificando se as motivações são baseadas no poder ou no amor. (PADILLA, 1994, p.21-22).

## **2.2 Evangelho e Política na América Latina**

Nesta conferência, o teólogo brasileiro Robinson Cavalcanti, destaca a mudança de comportamento da comunidade protestante com relação ao poder político na América Latina, com um aumento na participação em todas as esferas, e detrimento de atitudes anteriores como o medo e o preconceito. (CAVALCANTI, 1994, p. 179).

Para Cavalcanti, os protestantes começaram a assumir o seu papel de “sal” e “luz” do mundo, deixando para trás uma visão alienada e sem comprometimento com a realidade histórica, o que ele chama de “avivamento político”. Porém, pondera que na década seguinte, uma vez que estava superada a questão da participação, seria necessário discutir o como, o porquê, e o para que os evangélicos devessem se engajar na política. (CAVALCANTI, 1994, p. 180).

Cavalcanti afirma a necessidade de um discipulado político, com a finalidade de melhorar o desempenho dos evangélicos, e alerta para algumas lacunas que podem afetar este desempenho: a) a lacuna do conhecimento histórico, que se refere a um desconhecimento da história eclesial, social, política e econômica da América Latina, com seus erros e acertos; b) lacuna do conhecimento bíblico-teológico, com conceitos doutrinários importantes condicionados por opções políticas, preterindo os ensinamentos sociais das Escrituras Sagradas; c) lacuna do conhecimento ético, através de uma ética caracterizada pelo reducionismo, individualismo, moralismo, e um legalismo negativista. (CAVALCANTI, 1994, p.180-181).

Para que o Evangelho se faça político, Cavalcanti aborda sobre os conhecimentos necessários para um sujeito político cristão. Primeiramente, o conhecimento do espaço de atuação, para uma melhor apropriação da realidade latino-americana, para fins de contextualização. É necessário o conhecimento dos condicionamentos e interesses pessoais que permeiam as atitudes e posicionamentos de uma pessoa. Outro conhecimento é o das Ciências Humanas, sobretudo, as Ciências Sociais que promoveriam qualidade, maturidade e relevância do protestantismo latino-americano. O conhecimento das ideologias contemporâneas é fundamental para o sujeito político cristão, devido ao fato de que sempre por trás de uma ação política, há uma ideologia. Esses conhecimentos possibilitariam aos políticos cristãos “melhores condições para superar as lacunas históricas, bíblico-teológicas e éticas”. (CAVALCANTI, 1994, p. 181).

Cavalcanti ainda propõe três áreas que considera prioritárias para a ação política dos cristãos latino-americanos:

1. A busca de uma nova ordem internacional capaz de garantir efetivamente o direito à igualdade entre os países e a sua autodeterminação e integração não subalterna. [...]
2. A busca de um desenvolvimento que respeite a natureza, e que se dê em harmonia com o ecossistema. Carecemos de uma Ecoteologia que nos leve a pensar na exaustão de recursos naturais e no desperdício, na fome e na superprodução de alimentos, na corrida armamentista, agora cada vez mais absurda, e nas carências básicas de milhões de seres humanos [...]
3. A busca da consolidação da democracia política, econômica e social. A divisão de poderes, a representação e a fiscalização popular – ideal ainda tão distante na América Latina – permitem um controle mútuo entre os pecadores, evitando os seus excessos. [...] A busca da reconstrução de utopias [...] Nas atuais circunstâncias, a encarnação política do evangelho requer, decididamente, uma reelaboração das teorias e utopias sociais à luz dos valores do Reino e do interesse dos nossos povos, que explicitem propostas e causas pelas quais valha a pena viver e morrer. (CAVALCANTI, 1994, p. 183-184).



### **3. A vigência teológica da Missão Integral no século 21**

O termo Missão Integral foi gerado principalmente nos círculos da Fraternidade Teológica Latino-Americana na década de 1970, com o intuito de estabelecer um novo paradigma missiológico, não mais enxergando a missão da igreja apenas no sentido de evangelização transcultural, entretanto, ampliando este conceito para uma visão em que “cada necessidade humana é uma oportunidade de ação missionária”. (PADILLA, 2009, p. 20).

René Padilla assim define uma igreja comprometida com a Missão Integral:

Quando a igreja se compromete com a missão integral e se propõe a comunicar o evangelho mediante tudo o que é, faz e diz, ela entende o que o seu propósito não é chegar a ser grande numericamente, ou rica materialmente, ou poderosa politicamente. Seu propósito é encarnar os valores do Reino de Deus e testificar do amor e da justiça revelados em Jesus Cristo, no poder do Espírito, em função da transformação da vida humana em todas as suas dimensões, tanto em âmbito pessoal como em âmbito comunitário. (PADILLA, 2009, p. 19).

No século 20, desde o CLADE I, passando pela fundação da FTL, Pacto de Lausanne, CLADES II e III, a Missão Integral gerou riquíssimas produções teológicas, através de publicações das discussões destes eventos, boletins teológicos da FTL Continental e da FTL – Setor Brasil; entre outras obras de autores latino-americanos como Orlando Costas, Samuel Escobar, René Padilla e Valdir Steuernagel.

Porém, percebe-se que no século 21, a Missão Integral ainda mostra a sua vigência e relevância no cenário do evangelicalismo latino-americano, levando em consideração a organização do CLADE IV, realizado no ano 2000, em Quito; o Segundo Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE2), realizado em Belo Horizonte; e a publicação do livro *Teologia da Missão Integral*, sob a autoria da teóloga Regina Sanches, que em uma das partes desta obra apresenta princípios metodológicos fundamentais para o fazer teológico da Missão Integral.

#### **3.1 O Quarto Congresso Latino-Americano de Evangelização**

O CLADE IV, assim como o CLADE III, aconteceu na cidade de Quito, Equador, de 2 a 8 de setembro de 2000, com a participação de 1.300 pessoas, também convocado e organizado pela FTL. (LONGUINI, 2002, p. 212).

Os objetos do congresso, segundo Longuini, consistiram em:

Reafirmar o lugar essencial das Escrituras na formação do pensamento, vivência e missão da comunidade cristã; destacar o papel, a presença e o poder do Espírito Santo na missão da igreja latino-americana; refletir sobre as distintas expressões teológicas, missiológicas e litúrgicas da igreja evangélica no continente; desafiar a igreja evangélica a ser um agente de mudança na sociedade atual, que se caracteriza por violência, corrupção, pobreza e injustiça; dar testemunho público do poder de Deus no crescimento da igreja evangélica na América Latina. (LONGUINI, 2002, p. 213).

As principais palestras discutiram sobre crescimento da igreja, estruturas de poder, espiritualidade e pluralismo religioso. O documento final do congresso possui uma parte inicial apresentando um panorama da realidade social, política e religiosa da América Latina; seguida de um agradecimento e confissão de negligências e erros; depois o reconhecimento de caráter divino e humano da Bíblia, a missão integral como fruto de cada página das Escrituras e a sua concretização nos contextos históricos, e as necessidades de um culto comunitário contextualizado e uma espiritualidade mais teológica. (LONGUINI, 2002, p. 214-216). A última parte do documento traz uma série de comprometerimentos, dentre os quais se destacam:

Ser uma comunidade encarnada na sociedade e, a partir dela, viver com fidelidade todas as demandas do evangelho. Ser igrejas de adoração, serviço, fé, esperança, justiça e amor, que se convertam em comunidades alternativas para a nossa sociedade. Valorizar e incluir todos os grupos sociais e culturais excluídos (crianças, jovens, mulheres, negros, indígenas, incapacitados, imigrantes etc.) como sujeitos a quem também é dirigido o evangelho do reino de Deus. Desenvolver uma liderança que busque sua inspiração e prática no modelo de Jesus- Servo. Participar da Missão de Deus, dando testemunho integral do evangelho, vivendo uma espiritualidade cristã inclusiva, exercendo uma mordomia da criação que coloque o material a serviço do espiritual e o poder em benefício dos demais e para a glória de Deus, promovendo a reconciliação entre raças, classes sociais, sexos, gerações, e do homem com o meio ambiente. (LONGUINI, 2002, p. 217).

O CLADE IV foi coerente com as reflexões elaboradas sobre a Missão Integral, seguindo a mesma linha do “espírito de Lausanne”, presente nos CLADES anteriores.

### **3.2 O Segundo Congresso Brasileiro de Evangelização**

O CBE2 foi realizado em Belo Horizonte/MG, de 27 de outubro a 1º de novembro de 2003, vinte anos depois do Primeiro Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE1.), e patrocinado pela Visão Mundial.

Vários teólogos brasileiros deram as suas contribuições neste evento, que teve como eixo teológico a Missão Integral, de acordo com o modelo de Jesus Cristo, no poder do Espírito Santo.

Como resultado das discussões, foi publicado em 2004, pela Editora Ultimato, em parceria com Visão Mundial, o livro *Missão Integral: proclamar o evangelho do Reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo*. No livro, encontram-se os textos das palestras proferidas durante o congresso, que foram reunidos em cinco blocos: missão integral, espiritualidade em missão, desafios da missão ética e consagração.

No prefácio do livro, Manfred Grellert ressalta a prática da Missão Integral no Brasil como rica, porém com pouca reflexão e sistematização. Sendo assim, ele aponta para a necessidade de avaliar teologicamente as práticas, e a elaboração de uma teologia da Missão Integral no contexto brasileiro. (GRELLERT, 2004, p. 12).

Antônio Carlos de Barro, ao dissertar sobre o marco histórico da Missão Integral, cita três instituições que, no Brasil, viabilizaram a difusão e a prática da mesma: Visão Mundial, uma organização que procura promover “a justiça, o desenvolvimento transformador e o socorro em situações de emergência”; a Aliança Bíblica Universitária do Brasil, um movimento constituído por estudantes e profissionais cristão que tem como objetivos a “evangelização de estudantes, maturidade do homem integral em Cristo, missão e serviço, e assistência”; e a FTL – Brasil, com a divulgação dos boletins teológicos e consultas. (BARRO, 2004, p. 77-82).

Ed René Kivitz propôs uma síntese teológica da Missão Integral, abordando os seguintes pontos:

A soteriologia da Missão Integral é o domínio de Deus, de direito e de fato, sobre todo o universo criado, por meio daqueles que foram restaurados à imagem de Jesus Cristo, o primogênito entre muitos irmãos. A salvação é o reino de Deus em Plenitude, onde a vontade de Deus é realizada, concretizada em perfeição. [...] A igreja é a unidade de redimidos que são transformados de glória em glória, pelo Espírito Santo, até que todos cheguem juntos à estatura de varão perfeito. [...] A missiologia da missão integral é a sinalização histórica do reino de Deus, que será consumado na eternidade [...] A antropologia da missão integral é a unidade indivisível entre o “pó da terra” e o “fôlego de vida” – as dimensões física e espiritual do ser humano. [...] O *Kerigma*, a evangelização na missão integral é a proclamação de que Jesus Cristo é o Senhor, seguida da convocação ao arrependimento e a fé, para acesso ao reino de Deus. [...] O caminho missiológico e pastoral da missão integral é afetivo, relacional, em detrimento de ser metodológico operacional; é comunitário, em detrimento de ser institucional; é devocional, em detrimento de ser gerencial. (KIVITZ, 2004, p. 64-65).

Em suma, várias outras temáticas foram discutidas no CBE2, e segundo Manfred Grellert, nos textos do congresso está uma implícita agenda para o futuro, que ficará a cargo de reflexões posteriores. (GRELLERT, 2004, p. 17).

### 3.3 Princípios Metodológicos da Teologia da Missão Integral (TMI)

Na sua obra *Teologia da Missão Integral*, a autora, após apresentar uma rica pesquisa sobre o desenvolvimento da TMI no evangelicalismo latino-americano, faz uma análise metodológica da TMI, apontando inicialmente a necessidade do método teológico, e assim justifica:

Existem várias razões pelas quais o método teológico se faz necessário. A principal delas é que este será o fato definidor do conteúdo diferenciado e específico para qualquer teologia, e constituinte do seu estatuto próprio. (SANCHES, 2009, p. 108).

São propostos três pontos conceituais fundamentais, sendo a contextualização, integralidade e missão; e três pontos teológicos fundamentais, referindo-se a Palavra de Deus, fé e Reino de Deus. (SANCHES, 2009, p. 112).

A contextualização é entendida como “a pertença original há um determinado contexto” (SANCHES, 2009, p. 115), onde apropriação da realidade sociocultural da América deve ser levada em consideração no método teológico.

A integralidade diz respeito a um olhar diferenciado da realidade humana como sendo integral e complexa, considerando todas as dimensões humanas, e a hermenêutica dos textos bíblicos deve ser feita a partir deste princípio.

A missão entende-se como tarefa primordial da igreja, e segundo Timóteo Carriker, a Missão integral possui seis pontos fundamentais:

Missio Dei, possui a origem em Deus; é Missio restaure, visa à restauração da criação; é Missio Creationis, seu alcance é toda a criação; é Missio Ecclesiae, a igreja é seu instrumento; é Missio Mundi e Missio Historiae, seu lócus é o mundo e a história e é Missio Dei et Ecclesiae, pois é nessa dinâmica que ela se realiza, é de Deus e, portanto, também da Igreja. (CARRIKER, 2000 apud SANCHES, 2009, p. 147).

A Palavra de Deus e a fé se inter-relacionam no método da TMI. É estabelecido o princípio da primazia da Palavra, que só pode ser acolhida pela fé. A autora assim define primazia e a sua ligação com a fé:

Por primazia deve-se entender a condição de autoridade das Escrituras Sagradas em relação a qualquer outro dado que compõe o fazer teológico. Ela, de fato, é primazia na teologia. Ela é a palavra de Deus que é apreendida pela fé. É justamente a condição de Palavra de Deus que é geradora de Teologia, o que torna a fé requisito essencial no labor teológico. (SANCHES, 2009, p. 133).

Para interpretar a Palavra de Deus de forma coerente com as propostas da TMI, faz a opção metodológica da Hermenêutica Contextual, uma vez que, a mesma trabalha no sentido de “perceber a palavra de Deus nas situações de vida do texto bíblico, e perceber a realidade histórica da vida atual, julgá-la a luz da palavra de Deus, compreendida contextualmente sob a ótica do Reino de Deus”. (SANCHES, 2009, p. 137).

A chave hermenêutica da TMI é o Reino de Deus, compreendido aqui como o “amplo e justo governo de Deus sobre toda a criação e de forma restrita, refere-se à organização da vida e do mundo que se realiza diante dEle e em correspondência a sua vontade, que é sempre boa e perfeita para toda a criação”. (SANCHES, 2009, p. 142).

Esses princípios metodológicos, apresentados aqui de forma resumida, são norteadores para todos aqueles que desejam teologizar a partir da TMI, atendendo as demandas do contexto latino-americano, contribuindo assim para a pertinência desta teologia no século 21.

## **Conclusão**

Percebe-se que a partir das articulações no CLADE I, para a fundação da FTL, estavam sendo lançadas as bases de uma nova forma de pensar a fé evangélica na América Latina.

Ao se libertar da dominação, influências e imposições externas, a teologia evangélica latino-americana tornou-se capaz de elaborar a sua própria reflexão, o que culminou no surgimento da Teologia da Missão Integral.

Os CLADES, sobretudo o terceiro, tiveram um papel fundamental para o desenvolvimento, amadurecimento e divulgação da TMI. Nestes congressos foi possível a troca de informações e experiências entre diversos teólogos, gerando riquíssimas contribuições, com ressonância em diversas publicações como os boletins teológicos e outras obras de referência para a TMI.

O Pacto de Lausanne, adotado como documento histórico do movimento evangélico mundial, foi levado as suas últimas consequências pelo evangelicalismo latino-americano, principalmente na questão da evangelização e responsabilidade social da Igreja.

No século 21, o CLADE IV, o CBE2, e os princípios metodológicos expostos, demonstram, ainda de que forma sumarizada, toda a vigência teológica da TMI. Porém, faz-se necessário o desenvolvimento de novas pesquisas que sejam capazes de se aprofundar em cada princípio metodológico apresentado, para uma melhor sistematização da TMI, e a pro-

moção de novas ferramentas para os teólogos e teólogas comprometidos com esta forma de teologizar, desde a América Latina.

## REFERÊNCIAS

- AGRESTE, Ricardo. *Sentimentos e impressões sobre Lausanne 3*. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/conteudo/sentimentos-e-impressoes-sobre-lausanne-3>>. Acesso em: 15 jan. 2011.
- BARRO, Antonio C. Revisão do Marco da Missão Integral. In: 2 CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO. *Missão Integral: proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo*. Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004.
- BONINO, Jose Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2003.
- CALDAS, Carlos. *Orlando Costas: Sua contribuição na história da teologia latino-americana*. São Paulo: Editora Vida, 2007.
- CAVALCANTI, Robinson. Evangelho e a Política na América Latina. In: STEUERNAGEL, Valdir. *No princípio era o verbo: todo evangelho*. Curitiba: Encontro, 1994.
- ESCOBAR, Samuel. *Desafios da Igreja na América Latina*. Viçosa: Ultimato, 1997.
- \_\_\_\_\_. “La Fundación de La Fraternidad Teológica Latinoamericana: Breve ensayo histórico”. In: PADILLA, C. René. *25 Anos de Teologia Evangélica Latino-Americana*. Buenos Aires: Fraternidade Teológica Latinoamericana, 1995.
- ESTATUTOS DA FTL. *Boletim Teológico*, São Leopoldo, ano 1, n.1, p. 9-11, out./dez. 1983.
- GRELLERT, Mandred. Prefácio. 2 CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO. *Missão Integral: proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo*. Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004.
- KIVTZ, Ed René. Uma síntese teológica da Missão Integral. 2 CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO. *Missão Integral: proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo*. Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004.
- LONGUINI, Luis. *O Novo Rosto da Missão*. Viçosa: Ultimato, 2002.
- PADILLA, C. René. *O que é Missão Integral?* Viçosa: Ultimato, 2009.
- \_\_\_\_\_. Todo o Evangelho para todos os povos desde a América Latina. In: STEUERNAGEL, Valdir. *No princípio era o verbo: todo evangelho*. Curitiba: Encontro, 1994.
- SANCHES, Regina Fernandes. *Teologia da Missão Integral*. São Paulo: Editora Reflexão, 2009.
- ZABATIERO, Júlio P. Tavares. Os desafios do Pacto de Lausanne para a igreja de hoje. In: BARRO, Antonio Carlos; KOHL, Manfred W. (Orgs.) *Missão Integral Transformadora*. Londrina: Descoberta, 2005.

# Tradição e contemporaneidade na música da igreja metodista gaúcha

Vilson Gavaldão de Oliveira\*

## Resumo

A Igreja Metodista chegou ao Rio Grande do Sul há 125 anos, com sua história, sua doutrina e também com músicas de sua origem, mescladas a outras que, no decorrer do tempo, foram incorporadas ao repertório sacro e cültico da Igreja. Eram hinos tradicionais, tonais, de forte origem europeia e norte-americana. No final dos anos 60 e início da década de 70 do século XX, surgiu outro tipo de música sacra, com características mais atuais, ritmos, harmonias e instrumentos eletrônicos mais contemporâneos, que estimularam principalmente a faixa etária mais jovem da igreja, por terem, em sua estrutura e realização musical, uma linguagem mais atual para a época. Atualmente, a comunidade canta nas igrejas dois tipos de música: uma das origens, da história, e outra mais atual. O autor conclui afirmando que a Igreja Metodista gaúcha precisa, ainda, encontrar um caminho, para que a música cantada nas celebrações reflita os diferentes interesses estéticos e integre tradição e contemporaneidade. Entretanto, que seja única, em forma de expressão do canto do povo metodista em louvor e adoração que presta a Deus em suas celebrações.

## Abstract

The Methodist church arrived at Rio Grande do Sul a hundred and twenty five years ago, bringing along its history and doctrine as well as music related to its origins, alongside other kinds of music that were integrated to the sacred repertory of the church's worship. Basically, they were traditional hymns of strong tonal structure from european and north american origin. At the end of the sixties and beginning of the seventies in the Twentieth Century, there came about another kind of sacred music with modern tendencies, that includes contemporary traits, rhythms, harmonies as well as electronic musical instruments. It was intended to stimulate young people of the church, as this music shows a musical language more up to date in terms of musical structure and style. Nowadays, church communities sing two different kinds of sacred music: one of them related to the origins and history of the church and the other one that express contemporary tendencies. The author concludes asserting that the Methodist Church of the southern Brazilian tradition does yet need to find a way of expressing all of the different esthetic trends, integrating tradition and contemporaneity in the sacred music utilized in the celebrations and worship.

**Palavras-chave:** Música Cültica. Liturgia. Juventude. Igreja Metodista

## Introdução

Este artigo tem por foco a música e a formação e a atuação do músico na Igreja Metodista do Rio Grande do Sul – RS, cotejando a música de suas origens, da Inglaterra e da América do Norte, e que chegou ao Brasil através de missionários vindos dos Estados Unidos, com a música que vem sendo produzida e realizada desde os anos 70 do século XX. Comenta so-

---

\* Doutorando em Teologia na EST. Professor de Regência na UFRGS. Contato: vilsongavaldao@yahoo.com.br.

bre dois grandes encontros anuais e que foram referência para as pessoas envolvidas com o fazer musical atual no âmbito da Igreja Metodista sulriograndense no final do século XX.

Discute, ainda, a chamada explosão gospel, que envolveu as igrejas evangélicas brasileiras nos anos 90 e que também adentrou nos cultos da Igreja Metodista brasileira e gaúcha. Em outras palavras, refletir sobre a integração entre tradição e contemporaneidade, passado e presente, na música realizada em seus cultos, identificando possíveis *encontros* e *desencontros* dentro da comunidade metodista a partir da música realizada em suas celebrações.

Analisa também a música que acontece nos cultos da Igreja Metodista gaúcha, desde suas origens, passando pela mudança cultural que ocorreu a partir dos anos 70 do século XX e que refletiu na música que era realizada nas igrejas cristãs.

Atualmente, percebe-se uma ampla gama de repertório que é realizado nas Igrejas Metodistas gaúchas. Algumas comunidades se esqueceram do *Hinário Evangélico* – hinário oficial da Igreja Metodista no Brasil e que apresenta um repertório musical das origens da igreja, representando o que se considera ser a tradição musical metodista brasileira, embora com um número pouco expressivo de composições brasileiras.

Outras continuam utilizando parcialmente o hinário, mesclados a cânticos mais contemporâneos e compostos nos últimos anos. Boa parte das igrejas canta apenas os cânticos mais atuais, denominados antigamente como “corinhos”. Muitas vezes esses cânticos são aprendidos e copiados auditivamente pelos músicos das igrejas, extraídos de CDs de grupos e solistas evangélicos.

Esta atitude aponta para a falta de músicos profissionais envolvidos com a formação e execução musical nos cultos e outras celebrações da Igreja Metodista gaúcha, já que dependem da audição para aprendizado musical, pois desconhecem a grafia musical, e que também proponham novos cânticos, realidade esta bastante distinta das igrejas nos anos 50 a 80 do século passado, em que havia um *encontro* maior entre música sacra, musicistas e cultos metodistas.

### **Música na Igreja Metodista: das origens ao RS**

Voltando no tempo, e em decorrência da natureza do presente artigo, e a limitação de espaço que ele impõe, o texto não citará muitos hinários e livros de cânticos nas suas inúmeras edições. Da mesma forma, não se traçará uma história mais ampla de contribuição do meto-



dismo à música sacra na Inglaterra no século XVIII, na América do Norte no século XIX e no Brasil nos séculos XX e XXI. Pretende-se focalizar a relevância de alguns aspectos da música em cada local e momento, com ênfase especial em sua influência na música cantada e executada na Igreja Metodista no Brasil e mais especificamente no Rio Grande do Sul.

Há 125 anos a Igreja Metodista chegou em terras gaúchas, com sua proposta, sua doutrina e suas músicas. Que músicas eram essas? As de sua história, de sua origem, mescladas a outras músicas, que no decorrer do tempo foram incorporadas ao repertório sacro da Igreja Metodista. Em seu desenvolvimento, utilizou-se de três hinários: *Salmos e Hinos* (primeira edição em 1861), *Alleluias!* (editado em 1931) e o *Hinário Evangélico* (lançado em 1945), este último ainda em uso em algumas comunidades e, como já referido, o hinário oficial da Igreja Metodista (Braga, 1961, p. 169).

Eram hinos tradicionais, tonais, de forte origem europeia e norte-americana, muitas canções populares com textos sacros, uma proposta tanto de Lutero como dos irmãos John e Charles Wesley. Muitas traduções foram feitas para que se pudesse cantar no vernáculo, uma das propostas também da igreja “reformada”. Havia um *encontro* entre tradição e modernidade, entre a língua inglesa e o português, entre texto e música. Do metodismo da Inglaterra vieram os hinos dos irmãos Charles e John Wesley, embora poucos estejam presentes nos hinários utilizados pela Igreja Metodista brasileira. Duas contribuições mais significativas: 1. O cântico de hinos e não apenas o cântico de Salmos e/ou paráfrases bíblicas, propostos por outros reformadores. 2. Um grande e relevante acervo de hinos, que passou a ser apropriado pelo cristianismo em geral, e que, mediado pela América do Norte, teria impacto na hinologia brasileira (Reily, 1992, p.4).

Da América do Norte no século XIX, segundo Reily (1992, p.4-5), a grande contribuição envolveu três origens mais importantes: por meio dos seus *camp meeting* (reunião de acampamento) na fronteira; da sua obra missionária entre os escravos negros (*negro spirituals*) nas fazendas de arroz, de fumo e de algodão; e, finalmente, de sua ação evangelizante entre obreiros brancos e pobres (*white spirituals*), que consagrou e legitimou as criações musicais *do povo*. Essa valorização da música, que expressa a própria alma do povo, passaria a ser uma característica, também, da música sacra metodista na terceira fase do nosso estudo, a música sacra metodista no Brasil.

Já no Brasil, em 1949, o Colégio Bennett, instituição metodista de ensino no Rio de Janeiro, criou e implantou a Escola de Música Sacra, único espaço formal, que preparava músicos para atender as Igrejas Metodistas brasileiras. Esta foi a primeira escola de música sacra

evangélica na América Latina, criada e dirigida por Albert Ream. Em 1957, encerrando sua carreira como missionário no Brasil, o casal Ream volta aos Estados Unidos e Hora Diniz Lopes assume a direção da escola. Em 1967, a escola foi fechada, sem se saber as razões para tal fechamento.

No Rio Grande do Sul, a Igreja Metodista gaúcha propôs e realizou na década de 80 do século passado o FEMUSA – Festival de Música Sacra, em sete edições, sendo que cinco aconteceram em Uruguaiana, na fronteira oeste do RS, o sexto ocorreu em Santa Maria, no centro do Estado, e o sétimo e último aconteceu em Porto Alegre, capital do Estado. Quando este evento deixou de existir, a juventude metodista propôs à sede episcopal a realização de outro evento, baseado na experiência do anterior, o MUSIARTE – Encontro de Música e Arte, que aconteceu no final dos anos oitenta e na década de noventa, com dez edições, nas cidades de Santa Maria, Passo Fundo e Porto Alegre, no RS.

O FEMUSA tinha por foco principal a composição de novas músicas, buscando estimular o jovem metodista a propor músicas, que se utilizassem de modelos mais contemporâneos de músicas, com ritmos e temas mais contextualizados com a música secular, que acontecia no âmbito da sociedade gaúcha, em contraponto com a música dos hinários mais tradicionais, que era cantada e tocada nas igrejas metodistas gaúchas. Este evento ocorreu no período em que o país vivia politicamente sob a direção da ditadura militar e, no âmbito da Igreja, a Teologia da Libertação estava sendo proposta, vivenciada e discutida no âmbito geral e das comunidades locais.

Assim, este encontro caracterizava-se por ser uma mostra de músicas inéditas, com caráter competitivo, com premiação definida por um júri indicado pela coordenação do evento e com oficinas, que aconteciam durante o dia, que foram acrescentadas ao evento por solicitação dos participantes. Este evento deixou de ocorrer, por relatos de pessoas que dele participaram, pelo caráter competitivo da mostra, o que gerou uma insatisfação de algumas pessoas da liderança metodista gaúcha.

Com a ideia de não haver mais competição, criou-se o MUSIARTE – Encontro de Música, Arte e Teatro, voltado para ser um espaço de formação musical e também em artes visuais e cênicas, envolvendo todas as faixas etárias, desde a infância até a adultícia,<sup>1</sup> onde ocorriam oficinas de capacitação durante o dia e mostras musicais e de teatro no período noturno. Neste evento, as oficinas tinham por objetivo a capacitação em artes dos participantes

---

<sup>1</sup> Termo adultícia usado na área médica, assim como infância e adolescência.

nas áreas de música, artes visuais, teatro e liturgia, sendo que, no final do evento, acontecia um culto, onde essas oficinas montavam toda a liturgia deste culto, que era dirigido pelo ministrante da oficina de Liturgia, a partir dos trabalhos desenvolvidos no evento.

A partir do MUSIARTE, houve uma solicitação, por parte, dos participantes para que a Igreja Metodista gaúcha desenvolvesse oficinas e cursos de capacitação em igrejas e distritos, atividade esta que aconteceu em várias cidades gaúchas, durante os anos seguintes, sendo que o MUSIARTE era a culminância dessas oficinas distritais. Neste período, já existia o Instituto Teológico João Wesley e a Igreja Metodista do RS havia criado um Ministério Regional de Liturgia e Música - atualmente denominado por Ministério Regional de Liturgia, Música e Artes, e essas oficinas distritais, bem como o MUSIARTE, eram coordenados e realizados com apoios desses dois órgãos, em concordância com a Sede Episcopal da 2ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista (Rio Grande do Sul).

A Igreja Metodista gaúcha realizou, dessa forma, eventos na área de formação em artes (música, artes visuais e cênicas) mais sistematicamente a partir da década de 80 do século XX, buscando preparar melhor os metodistas que atuavam com linguagens artísticas em suas igrejas locais. Essas oficinas deixaram de acontecer no final dos anos 90 e apenas há cinco anos recuperou-se uma *Oficina para Jovens Adoradores*, ação esta proposta e coordenada pela Sede Episcopal da Igreja Metodista da 2ª Região Eclesiástica, sem parceria com o Ministério Regional de Liturgia, Música e Artes da Igreja Metodista gaúcha.

### **Desencontro entre tradição e contemporaneidade**

No final dos anos 60 e no início da década de 70 do século XX, surgiu outro tipo de música sacra, com características mais atuais, ritmos, harmonias e instrumentos eletrônicos mais contemporâneos, que estimularam principalmente a faixa etária mais jovem da igreja, exatamente por terem, em sua estrutura e sua realização musical, uma linguagem mais atual para a época. Essa foi a época dos “Beatles”, do movimento de Woodstock, dos grupos de música popular muito divulgados na mídia, da ditadura militar no Brasil e em grande número de países da América Latina, da Teologia da Libertação, dos Festivais de Música com as músicas de protesto na TV Tupi e, posteriormente, na Record, da Jovem Guarda, da Tropicália e muitos outros movimentos sociais e culturais. Vários conjuntos surgiram no âmbito das igrejas evangélicas, refletindo essa revolução cultural, que acontecia no mundo, sendo um dos

pioneiros o grupo *Vencedores por Cristo*, criado em 1968 e coordenado, durante 10 anos, por Jaime Kemp.

Quando essa música entrou nos cultos, houve uma rejeição muito forte da faixa etária acima dos 50 anos, por não aceitarem instrumentos considerados pela tradição como muito populares e “profanos” para uso nas igrejas, como o violão, a bateria, entre outros. Essa música foi sendo, pouco a pouco, incorporada ao repertório das celebrações.

Com essas mudanças, não apenas na música, mas também na adoração como um todo dentro da celebração, surgiram vários tipos de culto dentro da Igreja Metodista brasileira. Basden (2000) aponta e discute sobre cinco tipos ou estilos de culto que acontecem nas igrejas atuais: litúrgico, tradicional, avivado, louvor & adoração e facilitador, apresentando suas características, estilos e reflexos nas igrejas, inclusive da música, que é feita nesses cultos. Basden (2000, p. 94) indica que este tipo de culto – facilitador deve ser breve, alegre, criado, especialmente, para os não cristãos, ou “interessados”, que estão procurando Deus, mas ainda não tomaram a decisão pessoal de aceitarem a Cristo. O autor aponta, ainda, que seu propósito é apresentar e explicar o evangelho aos não cristãos em uma linguagem não tradicional, utilizando-se dos recursos tecnológicos e da vida cotidiana das pessoas para atingi-las.

Com forte apelo da mídia, houve uma mudança na postura dentro da comunidade metodista. A rejeição, por parte de alguns dos mais “tradicionais”, cedeu espaço para uma música mais moderna e, ao contrário, há hoje, nas igrejas, uma rejeição grande por parte da faixa etária jovem pela música histórica, de identidade teológica e doutrinária. Entrou no repertório musical das igrejas uma música sacra comercial, algumas vezes equivocadamente chamada de “gospel”, com instrumentos até então considerados não adequados para uso nas igrejas, com uma mensagem proclamando mais uma relação individual entre a pessoa e Deus, veterotestamentária, do que da comunidade, que presta culto coletivamente *ad-orando* a Deus.

Segundo Cunha, citada por Nascimento,

O Deus de Israel, exposto no AT<sup>2</sup> revela-se como santo e próximo do ser humano; no NT ele se despoja de sua glória divina e, em Jesus Cristo, torna-se irmão, assumindo a humanidade, linguagem e história com finalidade salvífica. (2006. p. 133)

Se observar as letras das canções cantadas nos cultos na década de 80 e as cantadas mais no final do século XX e neste início de século XXI, percebe-se uma mudança de foco do

---

<sup>2</sup> AT: Antigo Testamento; NT: Novo Testamento.

plural para o individual, de um amor fraterno para um amor egocêntrico, de uma relação de comunidade adorando a Deus para uma relação individual direta com Deus, sem se preocupar com o próximo.

Deve-se repensar a adoração que ocorre nos cultos, para que ela seja verdadeiramente *uma confrontação completa com o Deus auto-revelado das Escrituras, com amplas oportunidades para manifestar a nossa reação a Ele* (Hustad, 1991, p. 73). A adoração cristã é a resposta afirmativa à auto-revelação do Deus Trino. Adorar é pensar em Deus e conversar com Ele. Adorar é desfrutar do mundo de Deus com gratidão, pelo que Ele fez pelos homens e pelas mulheres. É tornar-se corpo de Cristo. É compartilhar o amor que Ele tem por seu povo, exercitando o dever de amar ao teu próximo como a ti mesmo (Marcos 12:31). Nesta comunhão, *o culto é o encontro maravilhoso do Eterno com o efêmero, do Infinito com o finito, do Santíssimo com o pecador redimido* (Ramos, 2008, p. 35).

Hustad, ao discutir a adoração que é prestada a Deus nos cultos, relata o depoimento de um jovem pastor metodista, que começa com esta narrativa:

O desfile de um circo estava percorrendo garbosamente as ruas de Milão, na Itália. De repente um dos elefantes saiu da fila e entrou em uma igreja. O visitante vagueou pelo corredor central, trombeteou um pouco, agitou a tromba, e voltou para o desfile. (1991, p. 72)

O que se observa em algumas Igrejas Metodistas hoje é, em parte, o que o autor retrata. Algumas pessoas entram nos templos, assistem ao início do culto e, quando chega o momento do “louvor”, retiram-se, retornando a seus assentos após a música “barulhenta”, para o momento da edificação. Outros e, infelizmente, muitos músicos comportam-se de uma maneira semelhante, também agem tal qual o elefante. Entram nos templos e nos cultos, tocam suas músicas, agitam suas trombas e também os participantes do culto, retirando-se após o momento do Louvor, após os aplausos (que devem ser dirigidos a Deus e não aos músicos), como é habitual em alguns cultos.

Os músicos, quando tomam atitudes como essas, não desenvolvem seus ministérios, mas sim oferecem um espetáculo ao público, que os assiste no culto, como meros expectadores e não com uma atitude de adoração. Mathias (1997, p. 88) conclui seu livro afirmando *que a música tem um papel preponderante para proporcionar uma autêntica comunhão com Deus, além de levar as pessoas a terem uma experiência espiritual e não apenas de catarse*. Ramos comenta, referindo-se a um conceito de liturgia, que ela (aqui se entendendo, também, a música em sua função litúrgica)

[...] é um diálogo interativo e afetivo entre Deus e os seres humanos e destes entre si, no contexto celebrativo da fé, na forma de um serviço comunal – comunitário e comunicacional – porque é prestado por todos e para todos. (2008, p. 34, grifo do autor).

Buyst e Fonseca comentam que

[...] cantar é preciso, também na liturgia. Mas não basta cantar. É preciso saborear espiritualmente aquilo que se canta. É preciso que a música, na liturgia, seja vivida como um diálogo, uma comunhão, com Deus, de altíssima qualidade, uma participação no “mistério” do próprio Deus, revelado em Jesus, cuja memória celebramos na liturgia. Como todas as coisas na vida, é preciso que se aprenda isso, num caminho pedagógico.” (2008, p. 5)

Associado à melodia, os textos, que eram mais centrados no Novo Testamento e na figura de Jesus Cristo, foram substituídos por textos com foco no Velho Testamento, reflexo de uma sociedade imediatista, consumista e que necessita de respostas rápidas e imediatas a suas necessidades, incluindo as espirituais. Monteiro (1991) comenta que os textos dos cânticos devem ser estudados e analisados tanto no seu original como em suas versões, desde que a identidade textual se encontre preservada. A autora indica que, muitas vezes, a essência do texto original fica perdida em meio às inúmeras versões que existem, fato este muito pouco considerado na música que se ouve, hoje, nas Igrejas Metodistas gaúchas.

Atualmente, canta-se dois tipos de música: uma das origens, da história, e outra mais atual, ainda, com pouca identidade metodista e mais universal nas igrejas evangélicas. A maioria dessas músicas executadas nas igrejas é extraída de CDs ou DVDs, de “ouvido”, porque falta a figura do músico com formação em música: *o musicista*<sup>3</sup> para transcrevê-las ou editá-las em partitura.

Esses CDs e DVDs retratam, comumente, o repertório elaborado para Cultos Evangélicos ou Facilitadores, conforme Basden, que têm por foco o não cristão e para serem apresentados em shows evangélicos, com grande apelo comercial tecnológico. Assim, muitos cultos a que assistimos, hoje, são continuamente cultos de evangelização, de apelo, para pessoas, a princípio, convertidas.

## Conclusão

Poucas Igrejas Metodistas gaúchas se utilizam do *Hinário Evangélico*, hinário oficial da Igreja Metodista no Brasil, desconhecendo a história, a herança, as referências, tanto musi-

---

<sup>3</sup> Considera-se *músico*, neste texto, aquele/a que não tem formação musical. *Musicista* aquele/a que tem formação musical.

cais quanto teológico-doutrinárias. A maioria canta apenas os cânticos, antigamente conhecidos por “corinhos”, repetidas vezes, com o mesmo acompanhamento, geralmente feito com violão, guitarra, baixo, teclado, bateria e voz, sem considerar que tais instrumentos têm sonoridades distintas e que se encaixam melhor em determinado tipo de música.

Assim, com uma música de sua origem do hemisfério norte, mesclada a uma música mais contemporânea, composta na sua maioria por brasileiros, a Igreja Metodista gaúcha vem convivendo com ambas, desde a década de 80 até nossos dias, na realização de suas celebrações cúlticas. Um tipo de música que interessa mais à classe jovem, com outra que agrada mais à faixa etária maior. Percebe-se um conflito de gerações, provocado pela música que é executada, tanto instrumental quanto vocal, o que tem provocado certa evasão da faixa etária jovem da igreja, principalmente dos musicalmente mais qualificados, pelo fato da Igreja Metodista não propiciar espaço para eles participarem, fazendo com que busquem outros lugares para atuarem, melhor remunerados, e serem mais considerados, como musicistas.

Falta na Igreja Metodista gaúcha a diversidade musical, o instrumento solista em um momento do culto, o solo, o coro, o trio, o quarteto masculino, etc. Canta-se tudo da mesma maneira, com o mesmo acompanhamento harmônico, de uma maneira musicalmente precária. Quando cantamos e tocamos músicas de nossa história e músicas mais contemporâneas, geralmente executamos essas músicas de uma forma não integrada e, por outro lado, quase como competindo uma com a outra, buscando espaço dentro dos cultos (às vezes poder), o que prejudica nossa marca, nossa identidade, além de não estabelecer ou propiciar a comunhão de toda a comunidade que adora em conjunto.

Esta é a música que queremos? Esta é a Igreja que almejamos? A Igreja Metodista precisa, ainda, encontrar um caminho, para que sua música reflita os diferentes interesses estéticos, que integre tradição e contemporaneidade, mas que seja única, em forma de expressão do canto do povo metodista em louvor e adoração, que se presta a Deus nas celebrações.

Entender que o gosto estético é cultural e mutável e que essa mudança é decorrente de se aceitar outras formas de expressão, entendendo que elas constituem evidência de uma sociedade em constante mudança, é um dos primeiros passos para se buscar um equilíbrio nos cultos, na adoração. Freire (2000, p. 31) comenta que *se a mudança faz parte necessária da experiência cultural, fora da qual não somos, o que se impõe a nós é tentar entendê-la na ou nas razões de ser*. Assim, para que se possa encontrar o equilíbrio e adorar em comunhão, é preciso um ato de esperança, de fé e de amor.

## REFERÊNCIAS

- ALCALDE, Antonio. *Canto e Música Litúrgica: reflexões e sugestões*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- BASDEN, Paul. *Estilos de Louvor*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2000.
- BIANCULLI, Carlos H. El Adolescente y su medio social. *Jornal de Pediatria*, **67**(1/2), 1991, p. 63-8.
- BRAGA, Henriqueta R. F. *Música Sacra Evangélica no Brasil (contribuição a sua história)*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora, 1961.
- BUYST, Ione e FONSECA, Joaquim. *Música Ritual e Mistagogia*. Coleção Liturgia e Música, n. 7, São Paulo: Paulus, 2008.
- CARDOSO, Luis de S. Civilizar ou educar para a liberdade? A proposta educacional do metodismo brasileiro. *Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*, ano VIII, n. 12, 2º semestre de 2003, p. 226-235.
- CARVALHO, Andréia C. O. Musicalizando com Fé. *No Tom, Revista da Central de Apoio às Escolas de Música*, ano 4, n. 23, 2010, p. 13-14.
- CÉSAR, Ely Eser B. A Educação Metodista Considerada em seu Papel Transformador – uma perspectiva bíblica. *Revista de Educação do COGEIME*, ano 15, n. 29, dezembro, 2006, p. 41-54.
- COELHO FILHO, Isaltino G. Uma Ponderação Sobre o Adoracionismo de Nossas Igrejas. *Revista de Música Louvor*, Ano 33, v. 3, no. 124, 2010, p. 25-29.
- CONSTANTINO, Zélia S. *A Educação Cristã na Igreja Metodista: como dinamizá-la?* Rio de Janeiro: Ministério de Publicações da 1ª. Região Eclesiástica, 1997.
- EDUARDO, Viviane. Diversidade de ritmos ganha espaço dentro de cultos. *No Tom, Revista da Central de Apoio às Escolas de Música*, ano 4, n. 23, 2010, p. 15.
- EWALD, Werner (Ed.). *Música e Igreja: Reflexões Contemporâneas para uma Prática Milenar*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2010.
- FERNANDEZ, Nora L. A Educação na Perspectiva Metodista. *Revista do COGEIME*, Ano 6, n. 11, dezembro de 1977, p. 77-86.
- FREDERICO, Denise C. S. *Cantos para o Culto Cristão*, Série Teses e Dissertações, v. 16, São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- HUSTAD, Donald P. *A Música na Igreja*. São Paulo: Edições Nova Vida, 1991.
- JOSGRILBERG, Rui. Una interpretación teológica de la acción educativa. *Revista de Educação do COGEIME*, ano 15, n. 29, dez. 2006, p. 25-39,
- JUNKER, Tércio. Música com Graça, Arte e Comunhão in *Conexão – Informativo da Igreja Metodista na 3ª. Região Eclesiástica*, ano XVI, n. 167, abril de 2007, p.4-5.



LIMA, Ramon Chrystian A. Realização Musical: um detalhe a ser pensado. *Revista de Música Louvor*, ano 31, v. 4, n. 117, 2008, p. 28-29.

MATHIAS, Nelson. *A Música e seu Ministério na Igreja*. Brasília: MusiMed Editora, 1997.

MENDONÇA, Joêzer. *A Adolescentização da Música Cristã*. Disponível em: <http://notanapauta.blogspot.com/2009/03/adolescentizacao-da-musica-crista.html>. Acesso em 24 jun. 2011.

MONRABAL, Maria Victoria T. *Música, Dança e Poesia na Bíblia*, Coleção Liturgia e Música, n. 4, São Paulo: Paulus, 2006.

MONTEIRO, Simeí B. *O Cântico da Vida: análise de conceitos fundamentais expressos nos cânticos das igrejas evangélicas no Brasil*. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciência da Religião e ASTE, 1991.

NASCIMENTO, Thelma F. G. Qual é o Ser Humano e Qual é o Cristo Cantado em Igrejas Evangélicas Hoje?. *Caminhando - Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*, v. 11, n. 18, p. 129-140, 2º. Semestre de 2006.

RAMOS, Luiz Carlos. *Em Espírito e Verdade: curso prático de Liturgia*, Série Cristianismo Prático, n. 2, São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.

REILY, Duncan Alexander. *Metodismo e música sacra em São Bernardo do Campo*. Palestra realizada no II Congresso de História do ABC, a convite da Prefeitura de São Bernardo do Campo, no período de 27 a 31 de julho de 1992. Disponível em: <http://www.metodista.br/.../metodismo-e-musica-sacra-em-sao-bernardo-do-campo>. Acesso em 24 jun. 2011.

SOUZA, Ney (Org.). *Temas de Teologia Latino-Americana*, São Paulo: Paulinas, 2007. p. 27.

# Fenomenologia e Religião em Paul Tillich

Elias Gomes da Silva\*

## Resumo

A respectiva comunicação pretende abordar, em cores introdutórias, o método filosófico da fenomenologia quando aplicado á questão do fenômeno da religião na obra do filósofo e teólogo alemão Paul Tillich (1886-1965). A religião é um fenômeno humano que nos remete a uma realidade essencial; pensá-la constitui algo de caráter fundamental. O estudo sistêmico de tal fenômeno proporciona a possibilidade de tentar responder a questões como: qual o significado da religião e sua importância no desenvolvimento humano? Há uma razão existencial para a religião? A fenomenologia enquanto método filosófico não só é capaz de proporcionar e estabelecer uma abordagem ‘diferenciada’ aos clássicos problemas filosóficos e científicos como, também, auxilia o estudo da religião. A este feito, dá-se o nome de fenomenologia da religião. A pesquisa propõe uma reflexão a partir dos aportes de Tillich.

**Palavras Chaves:** Fenomenologia, Husserl, Tillich, Sagrado.

## Introdução

A temática elencada abordar e analisa a perspectiva do método fenomenológico quando aplicado á questão da religiosidade na obra do filósofo e teólogo alemão Paul Tillich (1886-1965). A rigor, sendo a religião um fenômeno humano que nos remete a uma realidade essencial; pensá-la constitui algo de caráter fundamental. O estudo sistêmico de tal fenômeno proporciona a possibilidade de tentar responder a questões como: qual o significado da religião e sua importância no desenvolvimento humano? Há uma razão existencial para a religião? A fenomenologia enquanto método filosófico não só é capaz de proporcionar e estabelecer uma abordagem ‘diferenciada’ aos clássicos problemas filosóficos e científicos como, também, auxilia o estudo da religião. A este feito, dar-se o nome de fenomenologia da religião.

Nessa pesquisa propomos uma análise da fenomenologia da religião através dos aportes encontrados nas reflexões teológicas de Paul Tillich. A notoriedade desse autor para religiosidade acadêmica possui subsídios originais e significativos, sobretudo no entorno de sua própria hermenêutica. Ao estabelecer o seu conhecido método de *correlação* o autor proporcional a construção de uma postura teológica onde em última instância o que predominou a idéia central de que não existe diferenciação entre teologia e filosofia, o que fez com que Tillich

---

\* Pós-Graduando do curso de Especialização em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).  
Endereço Eletrônico: filosofia.elias@hotmail.com

busca-se auxílio tanto no âmbito da revelação com também no âmbito da razão. Doravante, para esse autor, a utilização da filosofia e de categorias filosóficas na busca de poder encontrar, nos fenômenos religiosos, o elemento incondicional e de preocupação última, ligou-o sem demora a corrente fenomenológica.

Outra ligação importante, esta no valor agregado que Tillich confere a questão da ontologia. É justamente sobre a perspectiva ontológica tillichiana onde o método fenomenológico de Husserl se faz essencial (GOTO, 2004, p. 139). Tanto para a fenomenologia como para Tillich a ontologia é o fundamento que determina a possibilidade do conhecimento, o que não significa necessariamente um retorno a metafísica, visto que ambos se fiam em uma abordagem descritiva.

Após esses pormenores e objetivando o que fora dito, o respectivo estudo terá as seguintes divisões: No primeiro ponto faremos uma análise histórica e introdutória sobre o nascimento da corrente fenomenológica e como a mesma tem sido utilizada por filósofos, teólogos e historiadores para o estudo da religiosidade. No segundo momento ou tópico, abordaremos qual o uso da fenomenologia na obra de Paul Tillich.

### **Religiosidade e fenomenologia: notas introdutórias**

Em sua versão clássica e originária a fenomenologia é um método filosófico que se propõe a analisar e compreender a essência das coisas ou fenômenos como se apresentam nas experiências de consciência. Para o fundador do método, o filósofo *Edmund Husserl* (1859-1938) o principal objetivo da mesma está em poder estabelecer uma epistemologia que pudesse encontrar (na experiência da consciência) o fundamento de todas as ciências a fim de “garantir” de que o ato de pensar tivesse um status de segurança inabalável.

Nessa esteira, praticamente contrariando a todas as tendências no mundo intelectual de sua época, Husserl quis que a filosofia tivesse as bases e condição de uma ciência rigorosa (COBRA, 2001, p.1). Nesse intuito, sem recorrer abertamente ao racionalismo cartesiano e ao empirismo científico o autor lança fortes críticas contra o Psicologismo, sobretudo no que diz respeito ao princípio de contradição.

Cobra (2001) descreve o fato dizendo:

No primeiro volume do seu *Logische Untersuchungen* ("Investigações lógicas"-1900-01), sob o título *Prolegomena*, Husserl lança sua crítica contra o psicologismo. Segundo os psicologistas, o princípio de contradição seria a impossibilidade de o sistema associativo estar a associar e dissociar ao mesmo tempo. Significaria que o ho-

mem não pode pensar que A é "A" e ao mesmo tempo pensar que A é "não A". Husserl opõe-se a isto e diz que o sentido do princípio de contradição está em que, se A é "A", não pode ser "não A". Segundo ele, o princípio da contradição não se refere à possibilidade do pensar, mas à verdade daquilo que é pensado. Insistiu em que o princípio da contradição, e assim os demais princípios lógicos, têm validade objetiva, isto é, refere-se a alguma coisa como verdadeira ou não verdadeira, independentemente de como a mente pensa ou o pensamento funciona (COBRA, 2001, p. 1).

A rigor, criando um método próprio chamado de *redução fenomenológica* a fenomenologia se tornou um estudo da consciência e dos objetos da consciência. A principal fundamentação é pensar o fenômeno sendo “vivido” pelo sujeito. A busca pela compreensão do significado deste “vivido” fez com que a fenomenologia alcançasse o ser. Pela “volta às coisas mesmas” e pelo seu fundamento no ser, a fenomenologia constituiu-se em ontologia (HIGUET, 2004, p. 7). A ontologia só é possível com a fenomenologia. Os desdobramentos posteriores da fenomenologia em Heidegger, Marion, Scheler, van der Leeuw, Ricouer, Otto e Tillich, entre outros, não só proporcionaram a “reabilitação” de certa ontologia do sensível (MERLE-AU-PONTY, 2008, p. 178) como também, propiciaram de maneira extensiva, trouxeram uma contribuição importante para o pensamento de diversos outros saberes como a educação, a psicologia, a teologia, a antropologia, a etnografia, a sociologia e a religião.

Nesse sentido, a fenomenologia da religião constitui um instrumento privilegiado para o estudioso da religião, bem como para o trabalho teológico comum um todo, ela permite, de forma significativa, elencar e examinar as estruturas das vivências religiosas do indivíduo e das vivências pertencentes aos grupos e comunidades, levando os pesquisadores à relevante tarefa de poder “individualizar”, de forma transcendental, os aspectos religiosos essenciais presentes no âmbito cultural.

Podemos afirmar que cabe à fenomenologia da religião iluminar tanto as estruturas internas dos fenômenos religiosos (referência ao âmbito das culturas), bem como compreender e interpretar o relacionamento do indivíduo humano (referência à interioridade) com a potência misteriosa (OTTO, 2008, p. 15). Por outro lado, à teologia interessa utilizar deste método de análise para descobrir o universo de significados elaborados pelo homem religioso (HIGUET, 2004, p. 16).

Usarski (2004) afirmou que as matrizes primárias da fenomenologia voltada estritamente para as questões dos fenômenos religiosos tiveram início, sobretudo a partir dos trabalhos realizados por *Nathan Söderblom* (1866-1931), *Geerardus van der Leeuw* (1890-1950), *Joaquim Wach* (1898-1955), *Friedrich Heiler* (1892-1967), *Gustav Mensching* (1901-1978), e

*Rudolf Otto* (1869-1937). No entanto, por ter sido criador do termo “fenomenologia da religião”, o título de seu principal representante é conferido, majoritariamente entre os especialistas, ao teólogo holandês e historiador das religiões Gerardus van der Leeuw.

Sobre a relevância dessa inauguração da fenomenologia da religião em van der Leeuw, o psicólogo brasileiro e cientista da religião Tommy A. Goto (2004) afirma:

O primeiro sistematizador oficial da fenomenologia no campo religioso foi historiador da religião Gerardus van der Leeuw [...] cuja obra fenomenologia da religião (*Phänomenologie der Religion*) foi publicada em 1933. Essa obra abriu, decididamente, o caminho para que a fenomenologia da religião seguisse na direção de se constituir uma “ciência” no estudo da religião e do sagrado. A proposta Leeuw foi de transformar a fenomenologia da religião numa “ciência” primeira, diferenciando-se de outras ciências. (GOTO, 2004, p. 63).

A abordagem fenomenológica da religião sob a perspectiva de van der Leeuw têm prioritariamente, como princípio teórico não só a fenomenologia husserliana, com também os elementos contidos através de seus desdobramentos em Martin Heidegger (1889-1976) e na hermenêutica de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Profundamente guiado pelo pressuposto de que o objeto das ciências das religiões seria uma unidade na multiplicidade de suas formas, van der Leeuw sustentou a tese de que, para além de uma investigação tradicional do caráter puramente histórico das religiões, os métodos de estudos acerca de questões religiosas deveriam procurar evidenciar, acima de tudo, os fenômenos religiosos, sobretudo os vários aspectos permanentes de cada religião (CRUZ, 2009, p. 8). Somente a partir daí seria possível o estabelecimento de um segundo passo que consistiria em valer-se do método comparativo, com o objetivo de atingir uma melhor identificação e classificação dos diversos grupos de manifestações religiosas (CRUZ, 2009, p. 8).

O estudioso da religião não pode simplesmente ficar “engessado” pelas pesquisas tradicionais, comumente estabelecidas pelos pressupostos teológicos, filosóficos ou científicos, nem tão pouco acopladas a uma mentalidade simplista de senso comum, como se o fenômeno religioso fosse algo puramente individualizante, particular ou divinatório (VAN DER LEEUW, 2009, p. 183). Trata-se, na verdade, de alcançar a singularidade do indivíduo, buscando preferentemente à compreensão, via método fenomenológico, do significado profundo (*Eidos*) da religiosidade. Nas palavras do próprio autor:

Podemos tentar compreender a religião sobre uma superfície plana, partindo de nós. Podemos ainda representar como que se a essência da religião só se deixa compreender como descendo do alto, de Deus. Em outros termos podemos considerar a religião como experiência vivida compreensível [...] A experiência vivida (na sua “reconstrução”) é um fenômeno. (VAN DER LEEUW, 2009, p.183).

Fator importante a destacar é a apropriação de idéias com características “pré-fenomenologia” surgidas ao longo da história do pensamento cristão como recurso metodológico para a teologia (GOTO, 2004, p. 68). Seus principais representantes (além do próprio Paul Tillich) foram os teólogos alemães Friedrich D. E. Scheleiermacher (1768-1834) e Rudolf Otto (1869-1937). O primeiro por ter dado início a uma nova proposta de re-elaboração do conceito de religião, retomando, a partir do vivido, o seu sentido primordial. O segundo por tentar sintetizar o conteúdo específico da experiência religiosa, aplicando pressupostos fenomenológicos.

Em Scheleiermacher (2000) identificamos algumas características semelhantes às idéias estabelecidas por Husserl, sobretudo em relação ao entendimento das essências como uma realidade profundamente invariável, ou seja, algo que, apesar das diversas variações dos fenômenos, permanece estático e inamovível (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 32). Para Rudolf Otto, que inclusive foi amigo de Husserl, a identidade surge na aplicação do método fenomenológico a serviço da compreensão do sagrado, método que o próprio Husserl reconheceu e chamou de magistral (HUSSERL, 1993, p. 9). A maioria dos conceitos formulados por Otto – *Numinoso, Mysterium Tremendum, Avassalador, Enérgico, Fascinante* entre outros – tentaram determinar a experiência religiosa com o sagrado (OTTO, 2007, p. 7) e para serem compreendidos de forma efetiva é necessário que sejam analisados sob os ditames e as perspectivas do método fenomenológico.

## **2. O uso da Fenomenologia em Paul Tillich**

A principal influência da fenomenologia na obra de Tillich deve ser pensada a partir da sua concepção de ontologia. É justamente sobre a perspectiva ontológica tillichiana onde o método fenomenológico de Husserl se faz essencial (GOTO, 2004, p. 139). Todavia, é necessário advogar e reconhecer que em Tillich preliminarmente: [...] *a ontologia precede toda outra tentativa de aproximação cognitiva da realidade* (TILLICH, 2004, p. 32). Na verdade, para o autor a ontologia precede a epistemologia, ou seja, a ontologia deve obrigatoriamente, precede toda prática científica – nem sempre de forma histórica – mas sempre em dignidade e análise lógica (TILLICH, 2004, p.32).

Tillich (2004) entende que a fenomenologia serve como método na busca das estruturas do ser, justamente por ser via de acesso para uma verificação do que constitui a própria ontologia. *Destarte, a ontologia de Tillich é uma ontologia fenomenológica* (FORTUNATO,

2006, p. 185). Por tradição, a maior parte das chamadas construções ontológicas tendem a serem preferencialmente especulativa. Não requer muito esforço para perceber que é justamente por esse seu caráter especulativo que filosofia da chamada “pós-modernidade” passou a desabonar tal ontologia. De outro lado, o sistema teológico de Tillich estabelece a substituição de uma ontologia especulativa para a implantação de uma versão descritiva.

Fortunato (2006) frisa:

[...] a ontologia de Tillich é uma ontologia fenomenologia [...] Também a ontologia de Tillich nunca é “especulativa” no (injustificado) mal sentido da palavra, mas é sempre descritiva, descrevendo as estruturas que estão pressupostas em qualquer encontro com a realidade. A ontologia é descritiva, não especulativa. Ela tenta descobrir quais são as estruturas básicas do ser. [...] Tillich fala sobre a verificabilidade dos julgamentos ontológicos. Ele diz que não há modelos experimental para verificação de julgamentos ontológicos, mas há um modo experiencial. Ele é o modo de um reconhecimento inteligente dentro das estruturas básicas ontológicas (FORTUNATO, 2006, p. 185).

Em sua Teologia Sistemática Tillich é consciente da potencialidade epistemológica da fenomenologia, sobretudo no que diz respeito ao diálogo religioso. Para ele, o estudo da religião de forma fenomenológica, possibilita e estabelece um diálogo inter-religioso extremamente fecundo. Ele afirma:

O teste de uma descrição fenomenológica consiste em sua capacidade de oferecer um quadro que seja convincente, de torná-lo visível a qualquer pessoa que seja disposta a olhar na mesma direção, de iluminar com ele outras idéias afins e de tornar compreensível a realidade que estas idéias pretendem refletir. A fenomenologia é uma forma de considerar os fenômenos tal como “se apresentam”, sem a interferência de preconceitos e explicações negativas ou positivas (TILLICH, 2005, p. 119).

Dessa forma também, o uso da fenomenologia da obra de Tillich, poder ser encontrado no seu método de correlação. Ao estabelecer a sua metodologia teológica o ator proporcionou a religiosidade acadêmica, outro estatuto do que o mero moralismo kantiano. Nessa esteira argumentativa, a grande empreitada de Tillich foi fazer isso através da filosofia ou de categorias filosóficas, nos quais fenomenologia possui presença garantida. Se a Teologia de Karl Barth reafirma a teologia protestante de Lutero da impossibilidade das categorias lógicas de explicar a Deus, em Tillich teríamos o inverso. A tentativa de Tillich é buscar na filosofia as justificativas para manter, no mesmo nível hierárquico, a teologia e a filosofia como instâncias relevantes para o desenvolvimento do conhecimento moderno. *Se a religião não tivesse palavra para nós neste tempo, não teria palavra alguma digna de ser ouvida* (TILLICH, 1992, p.203).

Assim, em seu método, Tillich propõe que não existe conflito entre teologia e filosofia visto que ambas possuem uma base comum. O método de Tillich resgatou, assim, a investigação do ser. Ou seja, sua compreensão do ser aproximou-se da fenomenologia, pois a mesma não se inicia metafisicamente, mas parte do fundamento originário do ser. (GOTO, 2004, p. 110). Nesse sentido, ao afirmar que a teologia é a interpretação da mensagem cristã a partir da situação existencial, o mesmo entende a concepção de ser como compreensão e interpretação. *“Ser o homem já é interpretação de algo. este modo-de-ser só pode estar fundado ontologicamente”* (GOTO, 2004, p. 110).

Proporcionalmente, ao construir sua prática teológica em uma busca para se chegar à incondicional-realidade ou preocupação última, Tillich estabeleceu uma análise existencial das formas culturais que nos cercam como: a arte, a política, a filosofia, a fé, o mito etc. e o reconhecimento de ser uma espécie de “teólogo das fronteiras”, que ele mesmo travessou, preferencialmente ligaram-no sem demora a chamada corrente fenomenológica.

### **3. Considerações finais**

Partindo-se da análise dos pontos essenciais do nascimento e desenvolvimento da fenomenologia clássica (Husserl) e da fenomenologia da Religião (van der Leeuw), seus métodos e conceitos, as principais propostas estabelecidas pela instrumentalidade do pensamento teológico-filosófico de Paul Tillich, sob a perspectiva da fenomenologia da religião, assumem indiscutivelmente uma postura que resgata o valor transcendental da subjetividade religiosa. Seu pensamento é capaz de possibilitar não somente o diálogo inter-religioso, com também uma relação significativa com a realidade-racional-contemporânea. Os procedimentos fenomenológicos estabelecidos por Tillich permitem-nos o acesso a um conceito de religião cuja principal força está relacionada à devida compreensão de um substrato (vivido) do mundo-da-vida.

A atualidade do pensamento de Tillich é mais uma vez comprovada, tendo em vista que vivemos tempos difíceis neste início de século, rodeados por terror e violência, uma sociedade individualista e orientada por “ideologias, ‘teologias’ e ‘filosofias’ de contornos, no mínimo, radicais. O pensamento de Paul Tillich nos convida a perceber o incrível frescor e o valor terapêutico-social contido no estabelecimento (não insano) de uma proposta teológica que possua características plurais.



## REFERÊNCIAS

- CAPALBO, C. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Londrina: UEL, 1996.
- COBRA, R. Q. *Fenomenologia*. Filotemas, s/n° 2001. Disponível em Site <<http://www.cobra.pages.nom.br/ftm-fenomeno.html>>. Acesso em 05.06.2011.
- CRUZ, R.J.B. *Rudolf Otto e Edmund Husserl: considerações acerca das origens do método da Fenomenologia da Religião*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, dez. 2009.
- FORTUNATO, J. *Resenha – TILLICH, P. Amor, Poder e Justiça: análise ontológicas e aplicações éticas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004, 110 pp.
- FURTADO, J. L. *Introdução á Fenomenologia de Husserl*. Ouro Preto -MG: s/d
- FRAGATA, J. *Problemas da Fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962.
- GOTO, T. A. *O Fenômeno Religioso: A Fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HIGUET, E. A. Prefácio. In. GOTO, T.A. *O Fenômeno Religioso*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HUSSERL, E. In. *Fenomenologia e Existencialismo: articulando nexos, construindo sentidos*. Estudos e Pesquisa em Psicologia, UERJ, RJ, Ano 8, n.2 p. 149-165, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia e Ciências do Homem*. São Paulo: Saraiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. In. COTRIM, G. *Filosofia Temática*. São Paulo: Saraiva, 2008.
- OTTO, R. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- RODRIGUES, F.F.X. *Nas Fronteiras das Religiões: contribuições de Paul Tillich para o dialogo inter-religioso a partir do cristianismo*. Revista Eletrônica Correlatio n. 12 - Dezembro de 2007, p.70-82.
- SCHELEIERMACHER, F.D. *Sobre a Religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica. Arte E Técnica Da Interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Amor, Poder e Justiça: análise ontológicas e aplicações éticas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A Era Protestante*. São Berna do Campo: Ciências da Religião, 1992.

USARSKI, F. *Os Enganos Sobre o Sagrado* – Uma Síntese da Crítica do Ramo “Clássico” da Fenomenologia da Religião e Seus Conceitos Chaves. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 4, 2004, p. 73-95.

VAN DER LEEUW, G. *A Religião em Essência e suas Manifestações*. In. Fenomenologia da Religião. In. *Revista de Abordagem Gestáltica* – v.15, n.2, 2009, p.179-183.

\_\_\_\_\_. *Fenomenología de la Religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

## **“Um Cristianismo mal compreendido”: a visão dos missionários protestantes do século XIX sobre o catolicismo brasileiro.**

Pedro Barbosa de Souza Feitoza\*

### **Resumo**

O presente trabalho tem por objetivo analisar a visão que os missionários protestantes norte-americanos construíram acerca do catolicismo brasileiro no século XIX, especialmente entre os anos 1850 e 1875. A leitura desses missionários priorizou a face popular do catolicismo; aquelas expressões de devoção disseminadas no cotidiano social brasileiro que se manifestavam nas festas dos santos, nas igrejas, no culto familiar e nas pequenas capelas. Segundo tais missionários, a predominância do catolicismo era o principal elemento responsável pelo atraso técnico e industrial do Brasil. A “protestantização” era a saída apontada como solução para a “modernização” do país. Dessa forma, a religião foi compreendida como elemento determinante da moralidade e do comportamento humanos; como causadora do atraso ou progresso material das nações. Como a determinação religiosa do comportamento humano e a formação de “éticas econômicas” pelas religiões foram preocupações centrais na sociologia da religião de Max Weber, seus conceitos serão empregados nessa análise.

Palavras chave: **protestantismo brasileiro; catolicismo popular; sociologia da religião; Max Weber.**

### **Introdução**

O presente trabalho tem por objetivo analisar a leitura que os missionários protestantes norte-americanos fizeram do catolicismo brasileiro durante o século XIX, especialmente entre os anos 1850 e 1875, período no qual as chamadas “agências missionárias” elaboraram estratégias que visavam a introdução da religião protestante no país. Antônio Gouvêa Mendonça, em sua obra clássica sobre a inserção da nova crença no Brasil, afirma que as peculiaridades do protestantismo no Brasil e suas diferenças em relação às origens norte-americanas têm a ver com as maneiras pelas quais ele enfrentou o catolicismo. E diz que “a visão que o protestantismo tradicional construiu do catolicismo no Brasil estruturou sua estratégia missionária” (MENDONÇA, 2008, 121). É certo que não foi somente por essa visão que os missionários protestantes elaboraram suas estratégias de atuação. Elas se relacionavam, também, com o desejo de “civilizar” e “modernizar” o Brasil através da mudança da base religiosa; o avanço do protestantismo possibilitaria a modernização brasileira. Mas é igualmente certo que a visão construída acerca do catolicismo brasileiro pelos missionários norte-americanos foi essencial para a experiência protestante no Brasil imperial. Era baseado nessa visão que tais missionários viram os principais problemas da sociedade brasileira: a predominância do catolicismo

---

\* Mestrando em História Social pela Universidade de Brasília – UnB. Bolsista da CAPES. Contato: pedro.feitoza@yahoo.com.br.

era o elemento causador do anti-progressismo e do atraso técnico e industrial do Brasil; a religião católica não havia produzido uma “moral” que pudesse conduzir o país à “modernidade”. Para que essa análise se torne mais clara, buscaremos utilizar alguns conceitos da sociologia da religião de Max Weber com o intuito de melhor compreendermos como se processou essa leitura do catolicismo empreendida pelos missionários protestantes.

A religião protestante foi formalmente introduzida no Brasil a partir do século XIX, no interior das transformações que impulsionaram a independência do país e possibilitaram o exercício da liberdade religiosa com a celebração de cultos não-católicos. Desde 1808, com a chegada da família real portuguesa no Brasil sob a proteção da Inglaterra, cultos protestantes passaram a ser realizados em língua inglesa com o fim de prestar os serviços religiosos necessários aos súditos da Majestade Britânica, em razão dos acordos firmados entre Portugal e Inglaterra. Assim, tanto a questão da liberdade de cultos concedida aos ingleses quanto os limites dessa liberdade ficaram mais definidos e claros depois de firmados os Tratados de Comércio e Navegação em 1810.

O artigo XII do Tratado afirmava:

Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de Sua Majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, que seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas(...) (REILY, 2003, p. 47).

As limitações impostas aos anglicanos ingleses relacionavam-se à aparência dos templos, que deviam assemelhar-se às casas de habitação e não podiam ter sinos; ao proselitismo, visto que não podiam anunciar sua religião aos brasileiros; e ao respeito da religião católica, pois, caso não respeitassem, corriam risco de receber multas, reclusão doméstica e, até mesmo, a expulsão dos domínios portugueses.

Após a independência em 1822 e com a elaboração dos estatutos jurídicos necessários à administração do Estado brasileiro, a questão da celebração de cultos acatólicos foi regulamentada. A Constituição de 1824 e os Códigos jurídicos (Código Civil e Código de Processo Criminal) foram os instrumentos que estabeleceram tanto as relações do Estado com a Igreja Católica quanto legislaram acerca das condições de culto das demais religiões. A Constituição foi o órgão máximo da estrutura jurídica. Ainda que sob certas limitações, as celebrações de cultos de religiões acatólicas foram permitidas no Brasil. Seu texto afirmava (Título 1º; Art. 5): “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as

outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do templo”<sup>1</sup>. Dessa forma, o catolicismo foi mantido como religião oficial do império e estava sob a égide do Estado brasileiro. As demais religiões, apesar de permitidas, estavam limitadas pela reclusão ao culto doméstico. Seus locais de celebração religiosa não poderiam ter formas de templos religiosos com cruz, torre e sino. Outras limitações eram impostas aos não-católicos pelos códigos jurídicos, como enterros em cemitérios públicos, registro de nascimento, registro de óbito e o matrimônio<sup>2</sup>. No entanto, a Constituição permitia a realização de cultos acatólicos e, além disso, o proselitismo religioso.

Num primeiro momento (1810 – 1850), pode-se observar que os grupos protestantes presentes no Brasil eram formados, basicamente, por imigrantes vindos de nações como Inglaterra, Alemanha e Suíça. Sob aquelas garantias constitucionais e na condição de estrangeiros em uma sociedade ordenada sob o catolicismo oficial, eles não realizaram um trabalho sistemático de anúncio da religião protestante aos brasileiros. Suas práticas religiosas circunscreviam-se aos seus limites domésticos e comunitários, funcionando, basicamente, como elemento para a manutenção de suas tradições culturais e como elemento aglutinador entre seus membros<sup>3</sup>.

A partir da década de 1850, a matriz de formação do protestantismo brasileiro foi se tornando mais heterogênea. A imigração continuou a ser importante fonte de constituição de comunidades religiosas protestantes, mas houve uma alteração fundamental: a propagação da doutrina religiosa e as práticas proselitistas e conversionistas. Pastores e missionários vindos, em sua maioria, dos Estados Unidos, passaram a anunciar o protestantismo em língua portuguesa visando atrair adeptos para as suas igrejas e cristianizar o Brasil conforme a fé protestante. Quando aqui chegavam, tais missionários criaram estratégias de atuação de modo a viabilizar seus intuítos conversionistas. Visavam a “protestantização” do Brasil, o triunfo protestante; a conquista cada vez maior de espaços na sociedade brasileira.

---

<sup>1</sup>Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm). Acesso: 04/2008.

<sup>2</sup> Para uma idéia geral das limitações impostas aos acatólicos, assim como as conquistas dos mesmos, ver: RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico: 1822-1888*. São Paulo: Pioneira, 1973, pp. 106-123; e KOTHE, Mercedes G. O Brasil no século XIX: restrições aos grupos não-católicos. In: MENEZES, Albene Miriam F. (org.). *História em Movimento: temas e perguntas*. Brasília: Thesaurus, 1999, pp. 91-103.

<sup>3</sup> Sobre esse assunto ver CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973. Ainda que alguns elementos de seu livro sejam questionados, sua avaliação da religião protestante como elemento de manutenção da tradição dos grupos imigrantes é exemplar. Para uma análise mais atual e com enfoque diferente, ver CALVANI, Carlos Eduardo. *Anglicanismo no Brasil*. In: REVISTA USP, São Paulo, n° 67, setembro/novembro 2005, pp. 36-47. Apesar de afirmar que a classificação utilizada por Procópio e alguns outros pesquisadores (que classificam as expressões protestantes em protestantismo de imigração ou étnico, protestantismo de missão e pentecostalismo) tem se mostrado insuficiente, Calvani não nega que os anglicanos não tiveram um impulso proselitista e conversionista (como o que caracterizou o protestantismo missionário) até o final do século XIX.

Ao desembarcar em terras brasileiras, tais missionários se deparavam com uma religião estabelecida há séculos e que não havia conhecido qualquer tipo de “concorrência” no sentido da disputa pelo espaço da atuação religiosa. O catolicismo era a religião do Estado imperial e, além disso, sua face tradicional e popular compunha a religiosidade do povo brasileiro. Segundo Gilberto Freyre, a religião católica havia servido como “cimento” para a formação da sociedade brasileira<sup>4</sup>. Mendonça afirma que tal religiosidade configurava o mundo do povo brasileiro em todos os sentidos (MENDONÇA, 2008, p. 121). Dessa forma, quando chegavam no Brasil e iniciavam o trabalho do anúncio da religião protestante entre os nacionais, os missionários deparavam-se com essa religiosidade já estabelecida e que conformava a elaboração que o homem brasileiro construía acerca das condições últimas da sua existência. Através desse contato com os nacionais, os missionários protestantes criaram visões e leituras próprias acerca do catolicismo e de seus efeitos na sociedade brasileira.

Boanerges Ribeiro aponta “descompassos” dentro do catolicismo brasileiro. Afirma que o catolicismo popular era uma subversão do catolicismo ultramontano que vinha crescendo lentamente ao longo do século XIX. Os leigos assumiam papéis tradicionalmente atribuídos aos sacerdotes, praticando uma espécie de “sacerdócio universal dos crentes” *sui generis* (RIBEIRO, 1973, p. 77) Enquanto o clero católico oficial afirmava uma ortodoxia, o catolicismo popular vivia à margem dela. Esse era o “descompasso”; o clero e os leigos não praticavam, do mesmo modo, a mesma religião. Foi principalmente sobre esse catolicismo popular, santorial, lúdico, portador de um “colorido politético” que os missionários protestantes se debruçaram. Houve luta entre os missionários norte-americanos e alguns sacerdotes da linha ultramontana, mas, na documentação que eles deixaram em sermões, jornais, diários, esboços e relatos de viagem, encontramos, majoritariamente, uma leitura do catolicismo *popular* brasileiro. Antes de passarmos à análise dessa documentação, é necessário que definamos os conceitos e categorias da sociologia da religião que serão aqui utilizados.

### **Conceitos e categorias da sociologia da religião de Max Weber**

Antes de iniciarmos as definições, uma distinção se faz necessária. Reinhart Koselleck, importante historiador alemão, afirma que, quando um pesquisador se empenha na investigação do passado, ele encontra vestígios que, em maior ou menor número, se conservaram ao longo dos tempos. Ao transformar tais vestígios em fontes que testemunham acerca do passado, o pesquisador se movimenta em dois planos: “ou ele analisa fatos que já foram ante-

---

<sup>4</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global, 2005.

riormente articulados na linguagem ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revela a partir desses vestígios” (KOSELLECK, 2006, p. 305). No primeiro caso, os conceitos presentes nas fontes servem para o acesso da realidade passada. No segundo caso, o pesquisador se vale de conceitos que foram formados ou definidos posteriormente; que não se encontram nas fontes, mas podem ser empregados para a compreensão do passado.

Tal distinção é necessária para que o pesquisador que investiga o passado não cometa o erro do anacronismo: atribuir aos conceitos e experiências do passado significados que lhes são estranhos, ou que fazem parte do nosso aparato conceitual e da nossa experiência. Esse tipo de operação ou procedimento destitui de significado os conceitos encontrados nas fontes. Tais conceitos precisam ser historicizados; seus significados precisam referir-se à realidade histórica na qual eles foram empregados, ou às transformações que alteraram seus sentidos<sup>5</sup>. Os conceitos e categorias da sociologia da religião aqui utilizados referem-se ao segundo caso: eles não se encontram nas fontes analisadas e foram criados posteriormente à experiência dos missionários protestantes. Tais missionários não tinham esse aparato conceitual disponível à sua época. Mas, para os pesquisadores contemporâneos, esses conceitos e categorias são de grande utilidade para a compreensão do passado na medida em que servem para interpretar ou analisar as ações dos agentes concretos no tempo. Feita essa distinção, procedamos à definição dos termos que nos são úteis.

Esses conceitos derivam da sociologia da religião weberiana. Interessam-nos, no pensamento desse autor, as maneiras pelas quais a religião torna-se um elemento determinante da conduta humana; o modo de vida religiosamente determinado. Weber não atribui à esfera religiosa exclusividade na determinação do modo de vida: a religião é apenas um elemento dela (WEBER, 1982, p. 310). O que o autor busca avaliar em alguns de seus estudos é a produção de uma “ética econômica” no interior dos sistemas religiosos. Para Weber, o termo “ética econômica” diz respeito aos “impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões” (WEBER, 1982, p. 309). Dessa forma, podemos dizer que o comportamento econômico de um indivíduo ou de uma sociedade é, em parte, derivado do sentido pragmático da religião; sistemas religiosos diferentes produzem “éticas econômicas” diferentes, pois os impulsos práticos destas derivam, em parte, dos valores da religião.

No livro “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” Weber busca analisar como os impulsos práticos que conferiram uma especificidade (o racionalismo) ao capitalismo oci-

---

<sup>5</sup> Sobre esse assunto ver: KOSELLECK, Reinhart. Idem, pp. 97 – 118; 305 – 314; e KOSELLECK, Reinhart. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. California: Stanford University Press, 2002.

dental se encontram, em parte, nos valores morais cultivados pelo protestantismo ascético<sup>6</sup>. Três conceitos presentes nessa obra (e em outras da sociologia da religião de Weber) nos interessam aqui. São eles: racionalismo, vocação e ascetismo do mundo (ou intra-mundano).

O racionalismo era o que, para Weber, havia conferido especificidade ao capitalismo praticado no Ocidente. Era seu traço distintivo. O autor contrasta o capitalismo racional ao capitalismo de tipo aventureiro. Este era marcado pelo exercício de atividades puramente irracionais e especulativas que visavam a obtenção de ganhos ilimitados. A exploração fiscal de súditos, a apropriação pela força, a exploração de possibilidades de ganho em guerras fazem parte desse tipo de capitalismo aventureiro (WEBER, 2009, p. 9-11). Na era moderna, o Ocidente desenvolveu o tipo racional do capitalismo. Nessa organização, todas as ações das partes são baseadas no cálculo. Não predominam as ações baseadas na especulação ou nos ganhos imprevidentes. Elas cedem lugar às ações ajustadas para cálculos em termos de capital. Em outro texto, Max Weber apresenta duas definições diferentes de racionalismo. A primeira refere-se ao tipo de racionalização que o pensador realiza sobre a imagem do mundo; “um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos” (WEBER, 1982, p. 337). A segunda é apresentada como a “realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados” (WEBER, 1982, p. 337).

Dessa forma, o racionalismo econômico diz respeito a uma ação precisamente calculada que busca o lucro ou o ganho de maneira ordenada e sistemática. Vários fatores determinam a formação de uma ética econômica; não somente a religião. Mas as formas pelas quais as religiões se relacionam com o racionalismo econômico constituem elemento importante para a formação dessa ética. O protestantismo ascético, apresentando a idéia do trabalho incansável no mundo como meio para a glorificação de Deus e como manifestação da eleição divina, promoveu o racionalismo econômico, sendo portador de uma ética econômica que favoreceu o desenvolvimento do capitalismo.

O termo ascetismo do mundo, importante elemento do pensamento protestante que impulsionou sua ética econômica, também tem seu paralelo oposto: o ascetismo monacal praticado na Idade Média. Enquanto esse rejeita os valores do mundo e promove uma fuga dele, o ascetismo intra-mundano “rejeita o mundo no sentido de que despreza e considera como

---

<sup>6</sup> “Não estamos interessados na questão do que era teórica e oficialmente ensinado nos compêndios éticos do tempo, por maior significado prático que isso possa ter tido através da influência da disciplina da Igreja, do trabalho pastoral e da pregação. Estamos mais interessados em algo inteiramente diferente: na influência daquelas sanções psicológicas que, originadas da crença religiosa e da prática da religião, orientavam a conduta e a ela prendiam o indivíduo. Ora, essas sanções eram, em larga medida, derivadas das peculiaridades das idéias religiosas”. WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Cengage Learning, 2009, p. 54.



tabus os valores de dignidade e beleza, da bela loucura e do belo senhor, do poder exclusivamente secular e do orgulho exclusivamente mundano do herói” (WEBER, 1982, p. 335). O protestantismo, religião portadora desse tipo de ascetismo, ao mesmo tempo em que promoveu o desencantamento do mundo (pela destituição de sentido dos valores mundanos), também bloqueou qualquer caminho para a salvação individual através da fuga do mundo.

A “doutrina da predestinação”, ao afirmar que apenas alguns homens haviam sido eleitos para a vida eterna e ao colocar um abismo intransponível entre Deus e os homens (atribuindo a Deus uma característica radicalmente transcendental)<sup>7</sup>, resultou em duas coisas: na “eliminação de toda mediação mágica ou sacramental na relação Deus – homens” (SOUZA, 1999, p. 27)<sup>8</sup>; e na dúvida acerca da própria eleição individual. Essa última característica, por ter criado uma sensação de insegurança insuportável para o homem religioso, contribuiu para a formação de uma doutrina acerca da “certeza da salvação”, que conferia um sentido sagrado ao trabalho no mundo. E esse era o significado da “vocação” protestante; apesar de ter um conteúdo religioso (pois era concebida como um chamado divino), ela voltava-se para o esforço laborioso dentro do mundo.

A fé cristã, nesse sentido, tinha de ser provada por resultados objetivos e práticos nesse mundo; por meio da obtenção desses resultados, se tinha certeza da eleição divina. O trabalho intra-mundano servia tanto para a glorificação divina quanto gerava uma espécie de convicção individual da salvação. No entanto, a produção da riqueza, consequência lógica desse labor incansável e sistemático, era vista com desconfiança. Ela resultava em tentações muito perigosas para o cristão, como o ócio e o descanso sobre a posse (WEBER, 2009, p. 86). Desse modo, ao mesmo tempo em que se incentivava a produção de riquezas (como resultado inevitável do trabalho no mundo), desfrutar dessas riquezas de maneira imprevidente era algo moralmente e religiosamente condenável. A acumulação e a poupança foram valorizadas. Por essa maneira, ascetismo e trabalho no mundo foram combinadas de uma maneira peculiar. Resumindo essa parte, Weber escreve:

A avaliação religiosa do infatigável, constante e sistemático labor vocacional secular, como o mais alto instrumento de ascese, e, ao mesmo tempo, como o mais seguro meio de prova da redenção da fé e do homem, deve ter sido presumivelmente

---

<sup>7</sup> “Desapareceu o Pai Celestial do Novo Testamento tão humano e compreensivo, que se alegra com o arrependimento de um pecador como uma mulher que encontrou a moeda de prata perdida. Seu lugar foi ocupado por um ser transcendental, além do alcance do entendimento humano, que, em seus desígnios incompreensíveis, decidiu o destino de cada um e regulou os detalhes do cosmos na eternidade. A graça de Deus, uma vez que seus desígnios não podem mudar, é tão impossível de ser perdida por aqueles a quem Ele a concedeu, como é inatingível para aqueles aos quais Ele a negou”. WEBER, Max. 2009, p. 57.

<sup>8</sup> Para Weber, o processo histórico de “desmagificação” do mundo chega à sua conclusão lógica com o desenvolvimento do pensamento e da prática religiosa puritana.

a mais poderosa alavanca da expansão dessa concepção de vida, que aqui apontamos como espírito do capitalismo (WEBER, 2009, p. 94).

Podemos perceber, portanto, que os três conceitos da sociologia da religião weberiana aqui definidos (racionalismo, ascetismo do mundo e vocação) estão intimamente relacionados, entrelaçados. E também se relacionam com outros conceitos como magia, religiosidade mágica, ética econômica, etc. Feitas as devidas definições, podemos passar para a avaliação da documentação produzida pelos missionários protestantes norte-americanos.

### **A visão dos missionários protestantes do século XIX sobre o catolicismo brasileiro**

Como já foi exposto acima, a leitura que os missionários protestantes fizeram do catolicismo brasileiro contribuiu para a elaboração das estratégias que visavam a inserção da religião protestante no Brasil. A “face” popular do catolicismo foi priorizada por tais missionários. O que se encontra nas fontes deixadas por eles é uma leitura daquelas expressões da devoção dos fiéis que podiam ser vistas nas igrejas, nas festas em dias santos, no culto familiar e nas pequenas capelas; aquelas manifestações da religiosidade que estão disseminadas na sociedade e no dia-a-dia da devoção popular.

Os missionários norte-americanos que chegaram e trabalharam no Brasil durante as décadas de 1850 e 1870 compartilhavam a idéia de que o catolicismo era o principal elemento responsável pelo anti-progressismo do povo brasileiro e pelo baixo grau de desenvolvimento técnico e industrial. Uns condenaram mais veementemente a religião católica com palavras mais enfáticas; outros utilizaram palavras mais brandas. No entanto, a idéia de que o catolicismo havia sido responsável pelo baixo grau de “civilização” e “modernidade” no Brasil era unânime entre eles, em maior ou menor grau.

James Cooley Fletcher, pastor presbiteriano que esteve no Brasil entre as décadas de 1850 e 1860, escreveu, em conjunto com o pastor metodista Daniel Parish Kidder, o livro “O Brasil e os Brasileiros”<sup>9</sup>, importante relato do Brasil imperial e muito conhecido entre as demais literaturas de viagem do século XIX. Tal obra foi publicada pela primeira vez nos Estados Unidos em 1857. Durante algum tempo, foi uma das principais fontes de informação sobre o Brasil naquele país, alcançando um grande número de reedições. Foi o primeiro livro

---

<sup>9</sup> Daniel Kidder esteve no Brasil durante a década de 1830 e escreveu o livro “Reminiscências de viagens e permanência no Brasil” em dois volumes, narrando sua viagem pelas províncias do norte e do sul do país. James Fletcher chegou aqui em 1851. Durante sua primeira volta para os EUA em 1854, (em 1855 ele viajou para o Brasil novamente) ele fundiu suas anotações com os livros de Kidder e publicou “O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo”.

escrito por pastores protestantes (que tiveram atuação missionária) sobre o Brasil. Seu conteúdo é revelador.

Apesar de afirmarem que julgavam o país com “imparcialidade”, a obra revela a noção de superioridade com que eles olhavam o Brasil e seu povo. No prefácio escrito por ocasião do lançamento da 6ª edição da obra (em 1866), Fletcher afirma que o Brasil era um país novo entre os demais do mundo e que “a única forma verdadeira de comparar o Brasil não é medir o seu progresso pelo dos Estados Unidos, Inglaterra ou França, mas sim pelo das demais nações de raça latina da América” (FLETCHER e KIDDER, 1941, p. XVIII). O progresso brasileiro, segundo Fletcher e Kidder, não era sequer comparável ao dos Estados Unidos. Por qual razão?

Na passagem em que escreveram acerca da tentativa de instalação dos calvinistas franceses no Brasil (França Antártica), os autores lamentam o fato de ela não ter vingado e afirmam:

Quando consideramos os primeiros passos incipientes dessa tentativa, sem considerar o seu epílogo, muita razão se teria para desejar que os princípios da Reforma tivessem tomado raízes no Brasil, como mais tarde na América do Norte, onde produziram uma colheita de tão admiráveis resultados (FLETCHER e KIDDER, p. 55).

Alexander Blackford, outro pastor e missionário presbiteriano que chegou ao Brasil em 1860, também afirmou algo semelhante. Escrevendo sobre os frutos do romanismo no Brasil ele disse que a superioridade material das nações protestantes é resultado da diferença em sua religião (BLACKFORD, 1876, p. 7). Portanto, concordam que a religião protestante resultou na produção de um maior desenvolvimento material. Seus resultados concretos provavam isso; a superioridade norte-americana era exemplo claro disso. Portanto, o que Fletcher, Kidder e Blackford afirmavam era que a religião protestante mantinha uma relação direta com o desenvolvimento material; que era produtora de uma “ética econômica” favorável a esse progresso material<sup>10</sup>. A religião católica, por sua vez, havia produzido o resultado inverso.

Nos relatos que deixaram sobre o Brasil, os missionários norte-americanos também foram unânimes em afirmar que as belezas e riquezas naturais do país eram incomparáveis. Fletcher e Kidder, visivelmente entusiasmados com o cenário que os cercavam, escreveram:

A primeira vez que alguém entra na Baía do Rio de Janeiro marca uma época na sua vida: ‘uma hora/ donde pode datar para o futuro, eternamente’. Até o mais desanimado dos observadores, dessa data em diante, passa a prezar melhor a múltíplice beleza

---

<sup>10</sup> Lembramos, mais uma vez, que os missionários não dispunham desses conceitos da sociologia da religião em sua época. Tais conceitos constituem suportes para a análise dos documentos produzidos pelos missionários e pastores protestantes que realizaram uma leitura do catolicismo brasileiro durante o século XIX.

e majestade das obras do Criador. Vi marinheiros russos dos mais rudes e ignorantes, um aventureiro australiano imoral, incapaz de qualquer reflexão, juntamente com europeus refinados e cultos, ficarem mudos, estáticos, no passadiço, acordos na admiração da colossal avenida de montanhas e ilhas cobertas de palmeiras (FLETCHER e KIDDER, 1941, p. 4).

Da mesma maneira, Ashbel Simonton, missionário fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil, escreve o seguinte no dia de sua chegada ao Rio de Janeiro em 1859:

Estou acordado desde as quatro da manhã observando as manobras para adentrar o porto contra o vento e a maré. É um lugar lindo, o mais singular e impressionante que jamais vi. Nunca teria imaginado tal porto, com beleza sublime, protegido de ventos e ondas, e capaz de defesa contra ataques de mar ou terra. Está em uma baía rodeada de curiosas ilhas de pedra altas e sólidas (SIMONTON, 2002, p. 125).

Alexander Blackford também deixou suas impressões sobre as riquezas naturais do Brasil. Ele escreve sobre a imensidão do Rio Amazonas, sobre a abundância de terras férteis e irrigadas, fala do clima favorável, da riqueza dos recursos minerais e de “incalculáveis recursos naturais” (BLACKFORD, 1876, p. 1).

No entanto, ao escrever sobre os recursos minerais, Blackford afirma que eles encontravam-se “subaproveitados”. Fletcher e Kidder, depois de registrar as belezas vistas no Rio de Janeiro dizem que “voltar da contemplação da natureza para os trabalhos do homem não é sempre uma agradável troca” (FLETCHER e KIDDER, 1941, p. 122). Os recursos naturais eram incalculáveis, as paisagens eram estonteantes, e as riquezas eram uma dádiva divina. No entanto, tudo isso encontrava-se subaproveitado. Esse país, segundo a visão dos missionários, tinha uma potencialidade natural incomparável; em nenhum outro lugar do mundo havia tanta riqueza fornecida pela terra e pelo clima. Mas os homens que habitavam o Brasil não haviam conseguido transformar essa potencialidade natural em progresso material. A razão desse subaproveitamento, para os missionários, estava naquilo que o catolicismo havia produzido no Brasil: uma moralidade fraca e uma mentalidade tradicionalista e anti-progressista.

Os missionários norte-americanos interpretavam a conduta humana e o modo de vida como elementos determinados religiosamente. Os resultados práticos da vida cotidiana dependiam dos elementos mais pragmáticos das religiões. Fletcher e Kidder afirmaram que, no momento em que Espanha e Portugal iniciaram sua obra colonizadora, eram nações iguais ou superiores à própria Inglaterra no mesmo período. No entanto, o desenvolvimento dessas colônias tomou rumos muito diferentes. A razão da diferença estava, segundo os autores, na religião de cada uma:

Os maiores defensores da Igreja de Roma devem admitir que a América do Sul foi um ótimo campo para a sua política eclesiástica; e se a sua religião pudesse ter feito esse grande povo esclarecido e bom, teria tido o poder de transformar a América Portuguesa e Espanhola num *paraíso moral*, elas que são um *paraíso natural* (grifos meus) (FLETCHER e KIDDER, 1941, p. 156).

Descrevendo as virtudes e os vícios do “moço brasileiro” os mesmos autores afirmam que “o seu maior defeito não é a falta de uma educação polida, mas a falta de uma moralidade profunda e de uma pura religião. Sem elas, um homem pode ser amável, requintado, cerimonioso; mas a ausência delas o torna irresponsável, insincero e egoísta” (FLETCHER e KIDDER, 1941, p. 202). Escrevendo sobre o futuro da religião protestante no Brasil, eles disseram:

Para aqueles que consideram exclusivamente os ritos vazios e exibicionistas da Igreja oficial do Brasil, não há bons prognósticos quanto ao futuro do país. Mas quando consideramos os sentimentos liberais e tolerantes, que prevalecem, - quando refletimos na liberdade de discussão, na inteira liberdade da imprensa na difusão da instrução e nos frutos de sua admirável Constituição, - não podemos acreditar que as futuras gerações de brasileiros haverão de retrogradar (FLETCHER e KIDDER, 1941, p. 158).

Alexander Blackford também deixou sua impressão acerca desse assunto, ainda que com palavras mais agressivas que as de Fletcher e Kidder. Ele afirmou que, durante trezentos anos, a religião católica pôde desenvolver-se livremente nessa terra, sem contar com oposição ou grandes restrições e que os resultados práticos desse predomínio são facilmente visíveis nesta sociedade. Ele afirma que, por influência do catolicismo, as mais aviltantes ignorâncias e superstições invadem as mentes das pessoas, e que, dessa forma, os frutos do romanismo são vistos não apenas na depreciação moral do povo brasileiro,

Mas no atrasado estado de cultura mental e social e no progresso material. A superioridade das nações protestantes não é resultado da diferença de raça, mas da diferença em sua religião; esse é o efeito do poder da verdade da Palavra de Deus nos intelectos e nos corações dos homens, e a conseqüente influência em sua conduta e instituições sociais (BLACKFORD, 1876, p. 7).

Ashbel Simonton também escreveu sobre esse mesmo assunto. Embora mais moderado em suas palavras, o missionário presbiteriano “pioneiro” também interpretou os sentidos práticos do protestantismo e do catolicismo. Ele afirmava que, para ser devoto de uma religião santorial não se exige mais que cumprir as “observâncias exteriores” como ser batizado e participar dos cultos. Para Simonton, a verdadeira religião é diferente. Ela repreende os vícios e maldades dos que a praticam, exige um culto real e humilde, que nasce de “um espírito atribu-

lado e sincero”<sup>11</sup>. Os efeitos do cristianismo verdadeiro são outros e têm outra origem: “para ser cristão verdadeiro é mister a cada homem tal mudança no interior, que não só servirá de provar a ele mesmo a verdade de sua fé, mas também dará belos frutos à vista de todos os seus conhecidos” (SIMONTON, 2008, p. 23). A frutificação exterior, para Simonton, nasce de uma transformação interior, e não pela prática pautada pela observância de condutas externas, meramente formais e que não produzem “frutos reais”.

Além desses, outro que deixou sua interpretação do catolicismo brasileiro foi Thomas Ewbank. Ele não era um missionário. Esteve aqui como viajante e sua estadia foi curta: de fevereiro a agosto de 1846. Seu livro “A Vida no Brasil” foi publicado somente em 1855. Apesar de não expressar o pensamento de um missionário acerca do catolicismo, suas reflexões são representativas da visão que os protestantes norte-americanos criaram acerca da religião aqui praticada, principal elemento por ele observado. Ewbank afirma:

Creio que o catolicismo, tal como existe no Brasil e, em geral, na América do Sul, representa uma barreira ao progresso, e outros obstáculos a ele comparados parecem pequenos. Há nesses países estadistas que compreendem a situação. Contudo, incorporado como está nos hábitos e pensamentos do povo, que dele se acha impregnado até a medula dos ossos, se não surgir um Kempis ou um Fenelon, um Lutero ou um Ronge para purificá-lo, gerações se passarão antes que a venda caia de seus olhos, permitindo que se torne mentalmente livre (EWBANK, 1976, p. 19).

Por tais passagens, podemos perceber, claramente, que os missionários protestantes norte-americanos consideravam que a religião era produtora de uma “ética econômica” no sentido que Weber dá ao termo. O comportamento econômico de um povo estava intimamente relacionado aos sentidos pragmáticos da religião por ele praticada. O catolicismo era visto como uma religião produtora de uma moralidade fraca que não conduzia o comportamento econômico dos fiéis ao “progresso” e à “modernização”. Seus seguidores não se sentiam impulsionados na direção de um trabalho no mundo, pois a religião católica não via a “vocação”, o chamado divino, como a realização sistemática e incansável do labor intra-mundano. A solução para o atraso brasileiro encontrava-se, segundo os missionários protestantes, na alteração da base religiosa.

David Gueiros Vieira afirma que, nessa época, os missionários norte-americanos (assim como protestantes de todas as nacionalidades) concebiam o termo “progresso” como o desenvolvimento técnico e industrial e que isso era um monopólio das nações protestantes (VIEIRA, 1996, p. 51). É certo que o “progresso” tinha esse sentido desenvolvimentista, mas ele era resultado, acima de tudo, daquilo que a interiorização da religião protestante produzia

---

<sup>11</sup> Sermão “Entrai pela Porta Estreita”. In: SIMONTON, Ashbel G. *Sermões escolhidos* (organizados por Alexander Blackford). São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008, p. 19.

no indivíduo e na sociedade. O anti-progressismo brasileiro era, antes de tudo, o produto de um problema moral, de uma conduta individual e social que deixava os brasileiros inertes na caminhada rumo à “modernização” e à “civilização”. E essa inércia, segundo o pensamento weberiano, era uma barreira ao avanço das forças capitalistas.

Weber afirma que o oponente mais importante contra o qual o espírito do capitalismo teve de lutar foi o *tradicionalismo* (WEBER, 2009, p. 31). Era justamente essa atitude que impedia o desenvolvimento de um capitalismo racionalizado: tradicionalismo e racionalismo eram atitudes opostas, antíteses. Weber o considera uma atitude pré-capitalista, no sentido que a organização racional do trabalho e a utilização racional do capital ainda não tinham se tornado forças dominantes nesse sistema produtivo. Definindo a atitude do trabalhador tradicionalista Weber afirma: “o homem não deseja ‘por natureza’ ganhar cada vez mais dinheiro, mas simplesmente viver como estava acostumado e ganhar o necessário para este fim” (WEBER, 2009, p. 31). Essa atitude era decisiva para a inibição do desenvolvimento de forças capitalistas racionalizadas.

Comentando sobre um episódio no qual o governo brasileiro recusou uma ajuda oferecida pelo cônsul dos Estados Unidos para a melhoria do sistema de correios, Fletcher e Kidder fazem uma interessante observação sobre a atitude dos brasileiros. Eles escrevem: “os brasileiros, apesar de mais progressivos do que a maioria dos povos sul-americanos, herdaram contudo muitas características de seus antepassados portugueses, e uma das mais dominantes é a *antipatia pelas inovações*” (grifos meus) (FLETCHER e KIDDER, 1941, p. 29). Mais à frente os autores afirmam que, devido a essa atitude, o “progresso” tanto de portugueses quanto de brasileiros vinha sendo exíguo.

Essa postura diante de inovações e mudanças é muito similar ao que Weber define como tradicionalismo. E, para os missionários protestantes, essa aversão a mudanças era, em parte, resultado do caráter memorial e tradicional do catolicismo brasileiro. Assim como Weber afirmou que o tradicionalismo constrangia o desenvolvimento do capitalismo racionalizado, que busca o ganho baseado em cálculos precisos e não em atitudes imprevidentes do tipo “aventureiro”, os missionários afirmavam que a antipatia por inovações constrangia o “progresso” e a “modernização” do Brasil.

Muitos outros adjetivos foram utilizados pelos missionários norte-americanos para caracterizar o catolicismo brasileiro. Simonton, comentando sobre a atitude dos católicos frente à morte, afirma que

É de veras triste tal sistema. Nem sabemos que haja nada de mais doloroso no meio da cegueira do espírito humano. É o incentivo eficaz para a incerteza e o desânimo, impulso poderoso para a indiferença, estímulo enérgico para a incredulidade. Sistema de hesitações, dúvidas e trevas, nada tem de comum com a verdade e a luz do evangelho, que significa notícias alegres. Antítese de boas-novas, cabe-lhe o distintivo de anti-evangélico, por que importa o anúncio de tristezas (SIMONTON, 2008, p. 141).

Alexander Blackford, usando palavras enfáticas, diz: “Romanismo não é cristianismo. É, antes, a negação de tudo aquilo que é distintivo no cristianismo. É a grande apostasia, o Anti-Cristo, a obra prima do grande inimigo de Deus e dos homens para a destruição das almas e da prosperidade da sociedade humana” (BLACKFORD, 1876, p. 6). Ele afirma que esse sistema engendra corrupções morais e que, devido à predominância do catolicismo, as mais aviltantes ignorâncias e superstições invadem as mentes das massas.

Fletcher e Kidder afirmam que a igreja católica espalhou “disfarces e puerilidades” no Brasil (FLETCHER e KIDDER, 1941, p. 122). A religião católica, para eles, estava impregnada de paganismo. James Fletcher, comentando sobre suas visitas à Igreja de Nossa Senhora da Glória, afirma que “em todas as ocasiões que entrei na linda igreja (...) e vi a multidão ajoelhada e as *provas de um Cristianismo mal compreendido*, não pude acreditar que Deus fosse aí cultuado ‘em espírito e verdade’” (grifos meus) (FLETCHER e KIDDER, 1941, p. 106).

Anti-evangelho, anti-Cristo, negação do cristianismo, sistema responsável por espalhar frivolidades e puerilidades, cristianismo mal compreendido, religião impregnada de paganismo. São todos adjetivos agressivos e enfáticos usados contra o catolicismo brasileiro. Era de se esperar que, devido à polêmica causada pela disputa de forças religiosas quando da inserção do protestantismo no Brasil, houvesse confrontação entre as religiões e que isso resultasse em uma “guerra de palavras”, além de outras “guerras”. No entanto, a visão que o protestantismo empreendeu do catolicismo foi a de uma religiosidade falsa, apegada aos elementos concretos e às exterioridades dos símbolos religiosos; uma religião despojada de seu elemento transcendental que, segundo os missionários, era característico de todo “cristianismo verdadeiro”.

Como já foi mencionado, Weber afirma que a vertente calvinista do protestantismo conduziu o processo de eliminação da magia à sua conclusão lógica.

O puritanismo genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa na sepultura e enterrava seus entes mais próximos e mais queridos sem cânticos ou ritual, a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais, pudesse imiscuir-se (WEBER, 2009, p. 58).

Ele mesmo afirma que os católicos não levaram tão longe o processo de racionalização do mundo e da eliminação da magia como meio de salvação (WEBER, 2009, p. 64).



Antônio Gouvêa Mendonça, em sua obra sociológica clássica sobre o protestantismo brasileiro, afirma que a religião santorial do homem pobre e livre das camadas rurais do centro-sul do Brasil (grupo que os missionários priorizaram para o anúncio da sua religião) “revela um colorido politético pela presença de numerosos santos de devoção regional, familiar e pessoal” (MENDONÇA, 2008, p. 204). Tal característica revela a necessidade de uma proximidade maior com o sagrado. O homem relaciona-se com os santos tanto através de uma relação de *aliança*, na qual o fiel lhe presta o culto regular através de penitências e outros atos de devoção, quanto por uma relação *contratual*, que visa obter a graça do santo mediante oferendas. Sem dúvida, tal religiosidade é utilitária, prática e marca o relacionamento direto e pessoal com as divindades.

Outra característica que Mendonça menciona é o caráter lúdico da religião desse mesmo homem pobre. “As suas relações com os santos são pessoais e íntimas, expressas não nos rituais formalizados e rígidos da religião oficial, mas pelo diálogo informal, às vezes contencioso até, pela dança e pelo canto; pelas cores dos santos e das suas fitinhas de adorno. Não há devoção sem festa nesse catolicismo rústico” (MENDONÇA, 2008, p. 208). Dessa forma, Mendonça conclui que a teodicéia desse homem pobre era difusa, santorial, mágica, que possuía um colorido messiânico e que tinha dois aspectos fundamentais: a familiaridade com o sagrado e o caráter lúdico.

De certa maneira, era da mesma forma que os missionários protestantes viam o catolicismo brasileiro, mas faziam um julgamento mais enfático. A falsidade, as frivolidades e as “incompreensões” de tal religiosidade estavam em suas expressões de devoção; nas suas festas em dias santos, na mediação sacramental (vista como magia) e na ausência de tensões com as “realidades do mundo”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Weber afirma que “quanto mais sistemática e interiorizada a religiosidade de salvação no sentido de uma ‘ética de convicção’, tanto mais profunda a tensão entre ela e as realidades do mundo. Enquanto se trata de uma religiosidade simplesmente ritual ou vinculada à ‘lei’, essa tensão manifesta-se de um modo que pouco atinge os princípios”. WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. UnB, 2004, p. 385. Fletcher menciona um caso interessantíssimo que ilustra essa afirmação de Weber. Ao comentar sobre os “jogos” no Rio de Janeiro, ele diz: “parece ser um hábito inveterado entre alguns brasileiros; quando estive retido me quarentena com alguns brasileiros, tive oportunidade de verificar quando todas as classes, representadas no ‘Lazareto’, entregavam à paixão do jogo, logo que o padre se retirava”. FLETCHER e KIDDER. *Idem*, p. 139. O fato de as pessoas revelarem um comportamento diante do padre, mas se entregarem ao jogo logo após a saída do padre reflete uma religiosidade pouco interiorizada que não atinge os princípios do homem e que, portanto, não rivaliza com as realidades do mundo.

## Conclusão

Desse modo, acreditamos que os conceitos trabalhados pela sociologia da religião weberiana (bem como daquela baseada em seus pressupostos), na medida em que analisam como a religião determina, em parte, o comportamento e a conduta dos homens que a praticam, podem dar uma contribuição muito rica para a análise da leitura que os missionários protestantes norte-americanos realizaram acerca do catolicismo brasileiro. Tais missionários, como já dissemos acima, não dispunham de tais conceitos, não leram a religião praticada no Brasil a partir dessas categorias de análise. Mas, para os pesquisadores que dispõem desses conceitos, utilizá-los nessa análise enriquece as possibilidades de interpretação da leitura que tais missionários fizeram do catolicismo popular brasileiro.

## REFERÊNCIAS

BLACKFORD, Alexander L. *Sketches of the Brazil Mission*. Philadelphia: Presbyterian Board of Education, 1876.

Constituição Política do Império do Brasil. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm). Acesso: 04/2008.

EWBANK, Thomas. *A Vida No Brasil: ou Diário de uma visita à terra do cacauero e das palmeiras*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1976.

FLETCHER, James C.; KIDDER, Daniel P. *O Brasil e os Brasileiros: esboço histórico e descritivo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

SIMONTON, Ashbel G. *O Diário de Simonton* (2ª edição revisada e ampliada. Organização de Alderi Matos). São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sermões escolhidos* (organizados por Alexander Blackford). São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.

Tratado de Comércio e Navegação de 1810. In: REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.

BANDEIRA, Luiz Alberto V. Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil: dois séculos de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

BARROS, Roque Spencer. Vida Religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *O Brasil Monárquico: declínio e queda do Império* (História Geral da Civilização Brasileira; tomo 2; volume 6). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BASTIAN, Jean-Pierre (org.). *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica/CEHILA, 1990.

- BELLAH, Robert. Religious Evolution. In: BELLAH, Robert. *Beyond Belief*. Berkeley: University California Press, 1991.
- BONINO, José Míguez. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Ed. Ultimato, 2002.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- FERREIRA, João Cesário (org.). *Novas perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/ Paulinas, 2009.
- FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana. 1992.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial: volume I – 1808 – 1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial: volume II – 1831 – 1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- \_\_\_\_\_. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. California: Stanford University Press, 2002.
- KOTHE, Mercedes G. O Brasil no século XIX: restrições aos grupos não-católicos. In: MENEZES, Albene Miriam F. (org.). *História em Movimento: temas e perguntas*. Brasília: The-saurus, 1999.
- LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- REIS, José Carlos. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

REVISTA USP. *Religiosidade no Brasil*. São Paulo, n° 67, setembro/novembro 2005.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico: 1822-1888*. São Paulo: Pioneira, 1973.

SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: SOUZA, Jessé. *O malandro e o protestante*. Brasília: Ed. UnB, 1999.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora UnB, 1996.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. UnB, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Cengage Learning, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982.

## O protestantismo brasileiro contemporâneo na leitura de Maria Lucia Montes

Jefferson Ramalho\*

Aline Grasielle Araujo Ramalho\*\*

### Resumo

O presente artigo tem como referencial o texto *As figuras do sagrado: entre o público e o privado* de Maria Lucia Montes, mas pretendemos entendê-lo em diálogo com parte do artigo de Antonio Gouvêa Mendonça intitulado *O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas*. Seguiremos o roteiro de Montes, mas servindo-nos de informações importantes a respeito da história do protestantismo brasileiro presentes no texto de Mendonça. Outros referenciais também serão consultados, trazendo contribuições acerca do itinerário das mais diversas tradições protestantes no Brasil.

**Palavras-chave:** Protestantismo, Catolicismo, Religião, Política, Mercado, Brasil.

O ponto de partida da reflexão de Maria Lucia Montes a respeito do protestantismo no Brasil nas décadas mais recentes é a tensão que ocorreu em 1995 entre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) fundada por Edir Macedo em 1977 e o catolicismo brasileiro. Na ocasião, dia 12 de outubro, feriado nacional em referência à tradição católica que homenageia a chamada Nossa Senhora Aparecida, em programação ao vivo da Rede Record comprada pela IURD havia quatro anos, o bispo Sérgio von Helde apresentava um programa religioso através do qual atacava intolerantemente à religião católica brasileira. A IURD já era bem conhecida por suas agressões a outras tradições religiosas, especialmente aquelas de matriz afro-brasileira. Naquele dia 12 de outubro de 1995, representando os posicionamentos de fé da IURD, von Helde “se referia com horror aos descaminhos idólatras da fé católica em sua ‘adoração a uma imagem de barro’, e que nesse dia preciso atingia seu ápice nas celebrações em Aparecida do Norte.”<sup>1</sup> Além de lançar palavras de insulto à imagem de Aparecida e, conseqüentemente, a crença a ela dedicada por milhões de brasileiros, von Helde chutava a estátua dizendo as seguintes palavras:

---

\* Bacharel em Teologia (Mackenzie, 2005) e licenciado em História (Unifai, 2009); mestrando em Ciência da Religião pela PUC-SP.

\*\* Bacharel em Teologia (FATE-BH), especialista em Teologia Sistemática (FATE-BH), especialista em Ciências da Religião (PUC-Minas) e mestranda em Ciências da Religião (UMESP).

<sup>1</sup> MONTES, Maria Lucia. *As figuras do sagrado – entre o público e o privado*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada no Brasil – contrastes da intimidade contemporânea*, vol. IV. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 65 e 66.

[...] nós estamos mostrando às pessoas que isso aqui ó, ó, olha só, olha só, ó, ó, isso aqui não funciona, isso aqui não é santo coisa nenhuma, isso aqui não é Deus coisa nenhuma! Quinhentos Reais, meu amigo, cinco salários mínimos custa no supermercado esta imagem. E tem gente que compra. Agora, se você quiser também um santo, uma santa, mais baratos, você encontra até por cem. Será que Deus, o Criador do Universo, ele pode ser comparado a um boneco deste, tão feio, tão horrível, tão desgraçado?<sup>2</sup>

Este gesto do bispo da IURD ficou conhecido como “o chute na santa”, e marcou o início de um conflito que não envolvia apenas duas identidades religiosas opostas – a protestante e a católica – mas também duas grandes empresas televisivas: a Rede Record e a Rede Globo, esta, responsável pelas denúncias midiáticas de intolerância religiosa por parte da igreja de Edir Macedo. Como se não bastasse o “chute na santa”, duas outras programações transmitidas pela Rede Globo alavancaram ainda mais a concorrência entre as duas emissoras:

a) pouco depois, talvez meses, imagens de Edir Macedo, o líder fundador da IURD, são apresentadas por um de seus pastores dissidentes, Carlos Magno. Nas imagens, transmitidas pela Rede Globo através do *Jornal Nacional*, Edir Macedo é mostrado em momentos privados com seus liderados – pastores e bispos da IURD – nos quais os ensina como arrecadar dinheiro em suas respectivas congregações. Abaixo, trecho da fala de Edir Macedo nas tais gravações:

Você tem que chegar e [dizer]: ó pessoal, você vai ajudar agora na obra de Deus; se você quiser ajudar, amém! Se não quiser ajudar, Deus vai ajudar outra pessoa pra ajudar, amém! Entendeu como é que é? Se quiser bem, se não quiser que se dane! Ou dá ou desce! Entendeu como é que é? É isso aí! É... porque aí o povo vê coragem em você! O povo tem que ter confiança... O povo tem que ter confiança... Se você mostrar aquela, aquela, aquele, o “chocho, né!”, aquela maneira chocha o povo vai... não vai confiar em você! [você tem que ser o super herói do povo] Exatamente! Você tem que ser o super herói, ó pessoal, vamos fazer isso aqui [...] eu fiz isso! Eu peguei a Bíblia, eu peguei a Bíblia, e disse: ou Deus honra essa palavra ou eu jogo isso fora. [é, joga lá mesmo, no chão...]. [...] Então, chame a atenção! [vão pensar] Esse aí briga com Deus, mesmo! Então, tem aqueles que são tradicionais! [desses o povo vai pensar] esse aí é um falso profeta, esse vai ser amaldiçoado! Agora dos outros [o povo vai pensar] Poxa, há quanto tempo eu queria isso! Eu tô cansado de ler a Bíblia, de ler tantas palavras e não acontecer nada na minha vida! Então esse... então esse vai ficar do nosso lado! Esse vai... ah, é isso mesmo, ou tudo ou nada, e põe tudo lá! Então ele vai ser abençoado! [Quem embarcar nessa é abençoado] Quem não embarcar [quem não embarcar fica]... Entendeu como é que é? Então você nunca pode ter vergonha, não pode ter timidez! Peça, peça, peça que... e quem quiser dar dá, quem não quiser não dá! E se tiver alguém que não dê, tem um montão que vai dar! [Tem que ser no peito e na raça] Tem que ser no peito e na raça! Porque o povo, o povo, quer ver o pastor, o seu pastor [com coragem] o povo quer ver o pastor brigando com o demônio! O povo quer ver o pastor [o povo já tá cansado da falsa humildade do padre] É, é, exatamente! [o padre é humilde e não dá nada, não oferece nada] É, o padre é daquela maneira assim e tal... Nós va-

---

<sup>2</sup> Preservamos parte do discurso do bispo da IURD, inclusive os erros de português. O vídeo encontra-se disponível na internet através do link: <http://www.youtube.com/watch?v=VpPwWesk0OY>.

mos lá, é isso mesmo, e bota pra quebrar e vira cambalhota, e faz e, e o povo fica logo... é isso aí, é isso aí, entendeu como é que é? [...]<sup>3</sup>

b) outra programação da Rede Globo que marcou esta polêmica de sua concorrência com a Rede Record, do bispo Edir Macedo, foi a transmissão de uma minissérie em doze capítulos intitulada *Decadência*<sup>4</sup>, exibida de 5 a 22 de setembro de 1995. Baseado no romance de mesmo título, escrito por Dias Gomes, aquele enredo tratava da história de Mariel, interpretado pelo ator Edson Celulari, representando um jovem que funda uma igreja evangélica, com interesses puramente financeiros, tornando-se um milionário em questão de pouco tempo. Reproduzindo falas idênticas as usadas por bispos da IURD em cultos cuja temática é relacionada à Teologia da Prosperidade, por meio da qual os fiéis são persuadidos a fazerem doações gigantescas em troca de riquezas, aquela minissérie geraria pouco depois a revolta da cúpula da IURD e da Rede Record, que transmitiria na primeira semana de transmissão da minissérie global o filme *Os meninos de São Francisco*, que conta a história de garotos que teriam sido vítimas de padres pedófilos em um orfanato do Canadá.

Montes não deixa de mencionar a tensão que tais episódios geraram entre os próprios evangélicos. O pastor Caio Fábio d'Araújo Filho, da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB)<sup>5</sup>, embora evangélico, não concordava com as perspectivas de Edir Macedo. Por este motivo, inclusive, foi que Carlos Magno, aquele bispo dissidente da IURD, teve espaço na *Revista Vinde*, ligada a Caio Fábio, para prosseguir com suas denúncias ao bispo Edir Macedo. Naquele contexto, Caio Fábio era responsável, também, pela Associação Evangélica Brasileira (AEVB), pela Visão Nacional de Evangelização (VINDE) e fundador da Fábrica de Esperança, uma organização social ligada aos seus trabalhos de evangelização desenvolvidos através da própria VINDE. Com programações religiosas em emissoras de TV desde o final dos anos setenta, em Manaus, Caio Fábio tinha muita aproximação a líderes da Rede Globo, na qual teve, inclusive, por muito tempo, um espaço pelas manhãs para apresentar seu programa *Pare*

---

<sup>3</sup> Este se encontra disponível na internet através do link: <http://www.youtube.com/watch?v=-V6Mrb7HdTw>. Os trechos em colchetes são falas paralelas, de outros, pastores ou bispos, que se encontravam na ocasião e que, vez ou outra, faziam suas intervenções durante a fala de Edir Macedo.

<sup>4</sup> Além de informações mais detalhadas a respeito de *Decadência* em alguns sites, o portal de [www.youtube.com](http://www.youtube.com) disponibiliza todas as partes da minissérie.

<sup>5</sup> Aqui, corrigimos Maria Lucia Montes, a qual afirma que o pastor Caio Fábio d'Araújo Filho era membro da Igreja Presbiteriana Independente (IPI). Vemos essa correção como algo importante a ser feito, pois a IPI trata-se de uma igreja originada a partir de uma divisão que ocorreu na IPB, no ano de 1903, por razões mais políticas que doutrinárias. cf. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas, *Revista USP*, São Paulo, n. 67, Set/Nov 2005, p. 54. "Sob a camuflagem de desencontros com a maçonaria, o nacionalismo também provocou o primeiro cisma entre protestantes no Brasil que deu origem, em 1903, à Igreja Presbiteriana Independente do Brasil sob o signo do antimacônica." Entendemos, portanto, que é de suma importância distinguir IPI de IPB, pois seria o mesmo que confundir Candomblé com Umbanda. Há muitas semelhanças, mas também diferenças, portanto não se tratam da mesma instituição religiosa.

*e Pense*. É provável que isso também explique as razões pelas quais Caio Fábio tenha optado por ficar ao lado da Rede Globo e, declaradamente contra Edir Macedo. Além disso, a perspectiva religiosa de Caio Fábio enquanto líder da AEVB e membro de uma igreja protestante de matriz histórica como a IPB, o impedia de concordar com o método da IURD no que tange à arrecadação de dinheiro. Os presbiterianos sempre viram na contribuição de seus fiéis um ato voluntário, espontâneo, como na igreja católica, através do que as pessoas contribuem com a intenção de participarem na manutenção da igreja e não de barganharem com a divindade, conforme ensina a Teologia da Prosperidade tão difundida por Edir Macedo e outros líderes evangélicos contemporâneos, a maioria pertencentes a igrejas evangélicas neopentecostais<sup>6</sup>.

Para Montes, a disputa entre Rede Globo e Rede Record ultrapassara os limites da concorrência empresarial, pois refletira claramente na sociedade, e isso através de outra tensão. Agora, católicos e evangélicos, sobretudo, pentecostais e neopentecostais, entravam em debate religioso. Neste sentido, aquilo que pode ser chamado de intolerância religiosa volta a ganhar notoriedade no cenário religioso brasileiro.

Assim, a década de noventa é, curiosamente, a década de maior crescimento do neopentecostalismo. Além da IURD, a Igreja Renascer em Cristo (IRC), fundada pelo casal Estevam Hernandes e Sônia Hernandes, lidera os movimentos de passeata de evangélicos em São Paulo e que rapidamente se estende para outras partes do país. Eles começaram com shows evangélicos, mais conhecidos como shows gospel, com bandas musicais nacionais e internacionais, cantando músicas evangélicas para uma aglomeração predominantemente jovem. Essa fase do gospel liderada pela IRC teve dois momentos: o dos chamados “S.O.S. da Vida”, realizados em estádios e ginásios de esportes, trazendo importantes nomes do neopentecostalismo norte-americano como Benny Hinn, e uma segunda fase que permanece através de um

---

<sup>6</sup> Aqui chamamos de Neopentecostais aquelas igrejas nascidas a partir dos Pentecostalismos de primeira e segunda fase. Os de primeira fase, no Brasil, são representados pelas igrejas: Congregação Cristã no Brasil (fundada em 1910 pelo italiano Luigi Francescon) e Assembléia de Deus (fundada em 1911 pelos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren); os de segunda fase são representados, sobretudo, pelas igrejas: do Evangelho Quadrangular (chega ao Brasil em 1953 através da Cruzada Nacional de Evangelização), O Brasil ara Cristo (fundada em 1956 pelo missionário Manoel de Mello, dissidente tanto da Assembléia de Deus como da Cruzada Nacional de Evangelização) e Pentecostal Deus é Amor (fundada em 1962 por David Miranda). As igrejas chamadas de Neopentecostais são aquelas que além de preservarem em suas convicções crenças relacionadas à cura divina e batismo com o Espírito Santo, próprias do pentecostalismo, difundem à Teologia da Prosperidade e a ênfase na chamada Batalha Espiritual. São elas: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra entre outras. Para aprofundamento na história e nas características desses movimentos sugerimos a leitura de: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990; BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo/RS: Sinodal, 2002. e BITUN, Ricardo. Igreja Mundial do Poder de Deus. *Revista Ciberteologia*. São Paulo: Paulinas, n. 31, Set/Out 2010, p. 906 a 920.



evento chamado “Marcha para Jesus”, realizado anualmente na cidade de São Paulo e em outras grandes cidades brasileiras. Este evento tem reunido milhões de pessoas ao longo dos anos, e tem procurado demonstrar o crescimento numérico das igrejas evangélicas, desconsiderando qualquer possibilidade de trânsito religioso – o que é muito comum nessas igrejas – além de procurar alcançar novos adeptos, os quais, normalmente, quando se tornam evangélicos sem permanecerem praticantes de rituais não evangélicos e sem freqüentarem reuniões de outras religiões, normalmente romperam com o catolicismo, com o espiritismo ou mesmo com alguma das religiões afro-brasileiras.

O contexto dessas tensões que servem para demonstrar o quanto a intolerância religiosa se intensifica é marcado também pela expansão do movimento católico de Renovação Carismática, uma espécie de pentecostalismo católico. Fazemos esta analogia devido à semelhança que há com as convicções em torno do batismo com o Espírito Santo evidenciado pela experiência de falar em línguas estranhas – a glossolalia – própria do pentecostalismo. Embora presente no Brasil desde o início da década de setenta, a Renovação Carismática Católica (RCC) só começou a ter uma difusão maior através dos cenáculos organizados pelo padre Alberto Luiz Gambarini, de Itapeverica da Serra, em estádios de futebol como Morumbi e Pacaembu. Posteriormente, com uma visibilidade muito maior, o padre Marcelo Rossi indiretamente faz da RCC a grande reação do catolicismo brasileiro à expansão neopentecostal. Gravando um CD campeão de vendas, tendo o apoio da mídia televisiva, sobretudo da Rede Globo, e reunindo milhares de pessoas em sua paróquia na cidade de São Paulo, padre Marcelo Rossi contribuiu sobremaneira para que o catolicismo brasileiro, especialmente o de matriz carismática, embarcasse nas ondas do mercado religioso, já explorado pelas igrejas evangélicas desde o início da década de noventa. Neste sentido, entramos em outra temática desenvolvida por Montes em seu texto: o chamado “mercado dos bens de salvação”. Agora não são somente as igrejas evangélicas que se mostram como grandes empresas, que vendem produtos religiosos e que contribuem para um consumismo exacerbado destes produtos cuja finalidade, segundo se afirma, é o crescimento espiritual do fiel. A RCC, e o melhor exemplo disso é a Canção Nova, na cidade de Cachoeira Paulista no interior de São Paulo, deixou de ser apenas aquilo que chamamos de face pentecostal do catolicismo brasileiro, passando a ser, sem exageros, a face neopentecostal do catolicismo brasileiro. O fenômeno mais recente deste catolicismo midiático, assim identificado por Brenda Carranza<sup>7</sup>, é o padre cantor Fábio de Melo. Professor de teologia, escritor e intérprete de músicas católicas há vários anos, chegou ao au-

---

<sup>7</sup> CARRANZA, Brenda. Catolicismo midiático. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *As religiões no Brasil – continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 69 a 87.

ge de sua carreira quando descoberto pela mídia secular. Usando roupas comuns – não de sacerdotes, como ainda fazia padre Marcelo Rossi – o padre Fábio de Melo parece representar uma nova geração da RCC e do catolicismo brasileiro em geral, e não mais aqueles movimentos que pareciam reagir ao crescimento do neopentecostalismo. Enquanto aquela tensão entre católicos e protestantes da segunda metade da década de noventa parecia contribuir muito mais com a intolerância do que para com o diálogo inter-religioso, o discurso do padre Fábio de Melo, conquanto seja essencialmente católico, em seu programa transmitido pela emissora de TV da própria Canção Nova e em outras das suas várias apresentações em diversos canais da televisão brasileira, como também em seus shows pelo país, destaca a importância do respeito por aqueles que professam outra fé, especialmente, os evangélicos.

Após ter feito esta leitura do cenário religioso brasileiro nas últimas duas décadas, considerando as observações feitas por Montes, concordamos com ela ao afirmar que “numa palavra, evidenciava-se, por meio desses episódios, que se achava em curso um *rearranjo global do campo religioso* no Brasil, cujos efeitos, oscilando entre o mundo público e o privado, ainda deveriam ser melhor explorados para”<sup>8</sup> serem mais bem avaliados. Ou seja, por mais que ela esteja tratando do início de todo o processo, pois desde então presenciamos novos reflexos dessas tensões, o cenário religioso brasileiro, especialmente aquele ocupado por católicos e protestantes, tem experimentado a cada ano novos desdobramentos. A questão de mercado religioso não é mais única enquanto característica, ou pelo menos não se reduz ao que era no início. Desde o começo do século XXI tem aumentado consideravelmente, por exemplo, o número de escolas interdenominacionais de teologia protestante, e os alunos que as freqüentam não são obrigatoriamente líderes religiosos, mas simples leigos das igrejas. Em contrapartida, esse crescimento das escolas de teologia acaba por oferecer um “produto” que nem sempre compactua com aqueles oferecidos pelo mercado religioso do qual falamos, e que sempre teve à frente as grandes denominações neopentecostais.

Historicamente, as religiões no Brasil tiveram seu início desde o contexto colonial, quando além do catolicismo europeu que aqui se instalara, práticas religiosas dos nativos já eram presentes, além daquelas provenientes da África negra. Quando o padroado chega ao fim, a religião se inclina para o campo do privado, e será neste contexto que o protestantismo irá chegar. Estamos comentando sobre isso somente agora porque, apesar daquilo que se estabelecia no campo oficial, político, a religião no Brasil parece nunca ter deixado de se aliar às atuações do Estado. Embora as Constituições Republicanas venham, a cada atualização, enfa-

---

<sup>8</sup> MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado – entre o público e o privado... p. 68 e 69.

tizando a identidade laica brasileira, na prática, o que se vê, é uma permanência da ligação entre a religião católica e o Estado, o que está muito evidente por de muitos dos feriados nacionais, a evolução do culto à Nossa Senhora Aparecida, considerada oficialmente pelo Estado – não só pela religião – como padroeira do Brasil, a presença de crucifixos nos estabelecimentos públicos como escolas, fóruns, câmaras municipais, assembleias legislativas, prefeituras etc. Contudo, isso não impediu a penetração, o avanço e a forte atuação das igrejas evangélicas, especialmente, as neopentecostais, as quais ocupam, inclusive, horários nobres de grandes redes de comunicação como a Bandeirantes que, por muito tempo, tem vendido boa parte de seu espaço a líderes como Silas Malafaia e R.R.Souares.

Como se não bastasse esse tipo de participação protestante em uma nação laica que preserva os elementos de sua “origem” católica nos espaços públicos e nos feriados, podemos mencionar a grande presença de deputados evangélicos, formando a conhecida “bancada evangélica” na Assembleia Legislativa<sup>9</sup>. Esta, certamente, a grande responsável pela troca de interesses e favores envolvendo igrejas evangélicas e políticos, intensificados sobremaneira em períodos de eleições municipais, estaduais e federais. A força desta bancada parece tão significativa que, além dos conchavos em si, contribui de maneira determinante na propagação de ideologias anti-aborto e anti-homossexualidades, típicas do fundamentalismo religioso<sup>10</sup>, interferindo diretamente nos processos eleitorais, conforme aconteceu na última disputa presidencial.

As páginas finais dedicadas por Montes a respeito do protestantismo que nos interessam se detêm nessa temática da “bancada evangélica”, as relações do fiel mais bem sucedido economicamente ou mesmo do líder que é, normalmente, um empreendedor, com os negócios enquanto submetidos ao crivo da religião. O líder, por exemplo, adota uma metodologia de recrutamento de pastores que, além das concepções espirituais e teológicas por detrás do processo, funciona de maneira não muito distante daquela adotada no processo de admissão de funcionários de uma empresa. Há contratos com direitos e deveres bem definidos, havendo,

---

<sup>9</sup> “Na verdade, o crescimento dos evangélicos, que lhes deu visibilidade pública, se refletiu também no interior do próprio grupo, que desde a década de 80 procura, e agressivamente, marcar sua presença na cena pública, valendo-se da participação política. O grupo que se tornaria conhecido como a ‘bancada evangélica’ do Congresso Nacional, durante os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte, representou um primeiro exemplo, inédito, de participação, no interior de um grupo que historicamente se mostrara avesso à política. Desde então, a cada eleição, o acompanhamento dos apoios, adesões, divergências e alianças de candidatos evangélicos, e das próprias igrejas com relação a outros candidatos, se tornaria uma tarefa obrigatória dos analistas da religião e da política no Brasil.” cf. MONTES, Maria Lucia. *As figuras do sagrado – entre o público e o privado...* p. 88.

<sup>10</sup> cf. VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Fundamentalismos – matrizes, presenças e inquietações*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 64. (Coleção temas do ensino religioso).

inclusive, espaço para processos trabalhistas, dependendo do modo como uma rescisão contratual for efetivada.

No que se refere à política, Montes compara os métodos adotados pela “bancada evangélica” com a presença da Igreja Católica na vida pública brasileira, inclusive nos vinte anos de regime militar. Dadas as devidas proporções, considerando encontros e desencontros entre as duas identidades cristãs presentes no Brasil – a católica e a protestante – esta segunda extremamente fragmentada, Montes conclui que “diferentes religiões comportam diferentes cosmovisões, cosmologias, e de que é também a partir do seu interior que se definem as fronteiras entre o público e o privado.”<sup>11</sup>

### **Considerações finais**

Entendemos que não seja possível encerrar o assunto. A autora Maria Lucia Montes, em sua reflexão histórica, estabeleceu um amplo diálogo com as Ciências Sociais. Como nos preocupamos com a questão do protestantismo e sua diversidade, percebemos que as tensões não se deram, apenas, com relação à fé católica ou no âmbito empreendedor como no exemplo da concorrência empresarial entre Rede Globo e Rede Record, mas também na ambiência interna. Protestantes concorrem entre si, quando o assunto não se resume a um adversário comum. Contudo, se os interesses são contrários, chegam a divergir, mesmo quando o adversário é o mesmo. Vimos isso quando o pastor Caio Fábio optou por não ficar ao lado dos neopentecostais, sobretudo da IURD, na ocasião da disputa com a Rede Globo. Como o texto de Montes foi publicado em 2002, muitas ocorrências novas foram registradas, fazendo com que reflexões como esta passem por atualizações. Foi por esta razão que optamos também por consultar outras fontes mais recentes. Além do catolicismo midiático, que apontamos em algum momento, poderíamos considerar que, por exemplo, o cisma relativamente recente ocorrido na IURD dando origem à Igreja Mundial do Poder de Deus, o rompimento do pastor Caio Fábio com o protestantismo do qual fazia parte para dar início a um novo movimento pretensamente não institucionalizado denominado por ele próprio de Caminho da Graça, a expansão do mercado evangélico por meio da Feira do Consumidor Cristão (FICOC) que desde 2004 passou a se chamar ExpoCristã, tendo como paralelo concorrente a ExpoCatólica e os escândalos protagonizados pelos líderes da Igreja Renascer em Cristo, os quais teriam sido presos na alfândega norte-americana em janeiro de 2007, quando tentavam entrar no país com 56 mil

---

<sup>11</sup> MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado – entre o público e o privado... p. 90.

dólares em espécie, são exemplos de casos particulares que servem para ampliar ainda mais a reflexão iniciada por Montes e outros autores, acerca do protestantismo brasileiro das últimas duas décadas.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BITUN, Ricardo. Igreja Mundial do Poder de Deus. *Revista Ciberteologia*. São Paulo: Paulinas, n. 31, Set/Out 2010.

BONINO, José Míguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

CARRANZA, Brenda. Catolicismo midiático. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (org.). *As religiões no Brasil – continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas, *Revista USP*, São Paulo, n. 67, Set/Nov 2005.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado – entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada no Brasil – contrastes da intimidade contemporânea*, vol. IV. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PRIORE, Mary Del. História do cotidiano e da vida privada. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (orgs.). *Domínios da História – ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Fundamentalismos – matrizes, presenças e inquietações*. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção temas do ensino religioso).

## A confessionalidade adventista e o diálogo inter-religioso

Francisco Luiz Gomes de Carvalho\*

### Resumo

Este estudo categorizado como pesquisa bibliográfica apresenta uma visão geral acerca da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). A literatura a ser examinada é, em sua grande maioria denominacional. O objetivo é explicitar algumas características básicas da IASD, de modo a analisá-las a partir da perspectiva do diálogo inter-religioso.

A IASD teve sua origem a partir do movimento milerita nos EUA (séc. XIX) e caracterizou-se por uma orientação marcadamente profética. Após sua organização institucional desenvolveu uma intensa ação proselitista. Considerando fundamental sua expansão mundial e justificando-a por compreender-se como a igreja detentora da verdade e remanescente nos dias finais. Tais características da IASD orientam a confessionalidade na ação evangelizadora, o que desfavorece a efetividade do diálogo inter-religioso.

**Palavras-chave:** Adventista, confessionalidade, diálogo inter-religioso

### Abstract

This study categorized as literature presents an overview about the Seventh-day Adventist Church (SDA). The literature to be examined is, mostly denominational. The aim is to explain some basic features of the SDA in order to analyze them from the perspective of inter-religious dialogue.

The Adventist Church had its origin from the Millerite movement in the U.S. (nineteenth century) and was characterized by a remarkably prophetic guidance. After your organization has developed a strong institutional action proselytizing. Considering its international focus and key justifying it to understand itself as the church holds the truth and remaining in the final days. These characteristics guide the church's denominational in evangelizing, which discourages the effectiveness of interfaith dialogue.

**Keywords:** Adventist, denominational, inter-religious dialogue

### Introdução

A IASD tem no movimento milerita o contexto inicial que apontou para as bases da organização da denominação. O movimento teve em Guilherme Miller o líder das pregações proféticas com ênfase no segundo advento de Jesus, em uma época de especial união do espírito revivalista e democrático caracterizadores do solo americano. Tais características singulares tornaram o movimento religioso popular de considerável extensão (FROOM, 1946-1954). Em sua obra, Gaustad (1975, p.15) ao descrever o ambiente religioso contextual do movimento milereita afirma que, “[...] revivalistas e milenialistas, comunitários e utopistas, espiritualistas e prognosticadores, celibatários e polígamos, perfeccionistas e transcendentalistas [...]”

---

\* Graduado em Teologia e Mestrando em Ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

compunham o cenário que anteriormente era dominado pelas organizações religiosas convencionais.

Após o desapontamento vivido em 1844, no interior de um dos grupos remanescentes do movimento milerita são lançadas as bases ideológicas que culminaram posteriormente na sistematização de crenças e organização institucional da denominação religiosa que se tornou conhecida como Igreja Adventista do Sétimo Dia (Tarling, 1981).

Ao explicitar algumas das características fundamentais da IASD (em sua lógica própria) que orientam a confessionalidade da ação evangelizadora pode-se compreender como as mesmas marcam a denominação no diálogo inter-religioso.

A confessionalidade aqui é entendida em sua fundamentação teórica à luz de Borges (2008), para quem o termo remete à compreensão da admissão de algo ou o reconhecimento da veracidade de algum fato. Nascimento (2003, p. 37) aprofunda o significado ao defini-lo nos seguintes termos: “[...] a palavra ‘confessionalidade’ é o neologismo que deriva de uma ‘confissão’, isto é, que tem qualidade religiosa, que está impregnado de crença, de convicção, de confissão positiva de fé”.

Neste texto entende-se que diálogo inter-religioso difere de ecumenismo. E, partindo da delimitação do conceito de diálogo inter-religioso, é possível afirmar que o mesmo compreende

[...] os diversos esforços de aproximação entre as diversas religiões tanto do ponto de vista do discurso como também do das práticas destas, visando em última instância, à cooperação para a convivência pacífica e à solução dos grandes problemas humanos (SANCHEZ, 2010, p.58).

### **Origem e formação da IASD**

O movimento milerita que se desenvolveu na América do Norte entre o final da década de 1830 teve seu apogeu em 1844. Inserido no contexto de movimentos messiânicos do século XIX, além de mostrar inconformismo com as associações religiosas já estabelecidas, apresentava algumas características gerais, aqui assinaladas. São elas: a) reivindicação de certa primazia de *iluminação* interior e do Espírito Santo; b) pregação que enfatizava o aspecto não conclusivo da *Revelação*; c) propugnação da realização da Igreja no mundo alheia aos poderes estabelecidos (Queiroz, 1965, p. 92).

Segundo Knight (1993), esse foi um movimento religioso marcadamente interconfessional. O não cumprimento das predições de Miller culminou na multiplicidade de interpretações referente ao advento de Jesus. As diferenças doutrinárias contribuíram para separar os seguidores de Miller, o que fez surgir pelo menos quatro grupos. Um deles que ficou conheci-

do como os adventistas do “Sábado e da Porta Fechada”<sup>1</sup> finalmente encontrou unidade e missão (DOUGLASS, 2001, p.50).

Por ocasião da organização da IASD em 1863, esta contava com cerca de 3.500 membros, já em 2009 a membresia era estimada em mais de 16 milhões<sup>2</sup> distribuídos ao redor do mundo. A IASD desenvolveu um sistema doutrinário<sup>3</sup> formado de doutrinas comuns ao Cristianismo, ensinamentos mantidos por alguns segmentos conservadores, bem como por outros que lhe são particulares. Diz Nunes (1999, p. 56), que a IASD “[...] ensina verdades que lhe são distintas (santuário, juízo investigativo, a manifestação do espírito de profecia na vida e obra de Ellen G. White, o selo de Deus, a marca da besta e a tríplice mensagem angélica)”.

Oliveira (1985) ao tratar das doutrinas distintivas da IASD diz que:

Embora as doutrinas fundamentais da Igreja sejam estruturadas na autoridade dos escritores bíblicos, mais ampla compreensão e discernimento para seu cabal desenvolvimento podem ser encontrados nos escritos de Ellen G. White. Estes escritos também confirmam a verdade bíblica, sem a menor intenção de inibir a pesquisa séria baseada em sólidos princípios de interpretação (OLIVEIRA, 1985, p. 317).

É possível perceber a proeminência da liderança de Ellen G. White em auxiliar os pioneiros da IASD na sistematização das crenças fundamentais, nos ajustes necessários à correção das crises que se instalaram, bem como no apontamento da direção do investimento de recursos para o cumprimento da evangelização. Tais influências continuam avivadas no decorrer do desenvolvimento da IASD.

Compreende-se que por meio do conceito de dominação (carismática) esboçado por Weber, neste caso a *dominação do profeta* realiza-se de forma legitimada. Pois em um estado de dominação “[...] uma vontade manifesta do dominador influi sobre as ações dos dominados de tal modo que estas ações se realizam como se estes tivessem feito do próprio conteúdo do mandato a máxima de suas ações” (WEBER, 1999, p. 191).

### **Confessionalidade adventista e o diálogo inter-religioso**

Neste tópico apresentar-se-á uma síntese advinda de revisão bibliográfica, tendo como principal fonte literatura denominacional da IASD. Assim, convém aqui apresentá-las.

---

<sup>1</sup> O grupo que originou a IASD apresentava três núcleos principais, sendo eles: a) estudo acerca do Santuário; b) estudo referente ao dia de santificação (sábado) e c) aceitação do dom profético de Ellen G. White. Para maiores detalhes ver: TIMM, Albert R. **O santuário e as três mensagens angélicas**. Fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. 4ª ed. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2002.

<sup>2</sup> Para relatório detalhado acesse: <<http://www.adventistarchives.org/docs/ASR/ASR2009.pdf>>. Acesso em: 10 jun. de 2011.

<sup>3</sup> Para informar-se acerca de todas as doutrinas adventistas acesse: <<http://www.apac.org.br/nistocremos.html>>. Acesso em: 10 jun. de 2011.



Douglas (2001) Froom (1946-1954), Guastad (1975), Knight (1993, 2005), Maxwell (1982), Nichol (2005), Oliveira (1985), Reid (2007), Rode (2004), Rodriguez (2007), Schwarz e Greenleaf (2009), Shea (2007), Tarling (1981) e Timm (2002, 2007). A proposta é analisar tal literatura, considerando a equação confessionalidade e diálogo inter-religioso como os elementos balizadores para a efetividade do diálogo inter-religioso.

Em um mundo marcado pela pluralidade religiosa, muitos são os grupos ou igrejas de vinculação religiosa ou areligiosa que empreendem esforços e recursos com o intento de angariar adeptos. Desde sua organização, a IASD tem desenvolvido um amplo trabalho de evangelização mundial na busca por tornar conhecidas as suas doutrinas, bem como com o intento último de alcançar novos adeptos.

Em uma aproximação que busca evidenciar a lógica própria do adventismo, convém aqui explicitar uma seleção das características fundamentais da confessionalidade adventista e, como estas em sua efetividade podem desfavorecer o diálogo inter-religioso. Assim, neste tópico tem-se como propósito discorrer acerca da: a) *ação proselitista* adventista; b) questão da *verdade presente* no adventismo; c) exaltação do *livro sagrado* e d) ênfase na *orientação profética* do movimento.

É por acreditar em seus pressupostos ideológicos e doutrinários que a IASD faz da interpretação de textos bíblicos a base teológica para a evangelização mundial, missão global conforme a denominam. No programa de expansão adventista percebe-se comumente que é sempre urgente o convite para “[...] levantar-se e concluir a obra de ganhar almas, para que Jesus possa retornar em breve” (MAXWELL, 1982, p. 213). Tal postura evidencia o caráter de urgência sempre empreendida para a proclamação do evangelho.

Ao responder diversas objeções levantadas a respeito da doutrina adventista, Nichol (2005, p.386) refere-se ao proselitismo no adventismo dizendo que:

Se permanecemos fiéis a Deus, devemos usar todos os meios cristãos possíveis para desviar as pessoas dessas crenças errôneas, ou seja, ‘proselitizá-las’. Se agirmos de outro modo, seremos infiéis em nosso dever para o Céu.

Em um estudo patrocinado pela Associação Geral (órgão máximo da hierarquia administrativa) da IASD em 1957, descobriu-se que a maioria dos ensinamentos adventistas era compartilhada pelas denominações cristãs com a exceção de cinco doutrinas que eram distintivas desta denominação (SCHWARZ e GREENLEAF, 2009, p. 455). O que ao fundo interpretativo da missiologia adventista advoga a evangelização empreendida por esta denominação.

De acordo com Oliveira Filho (2004), no adventismo a intensidade do proselitismo assumiu formas cada vez mais complexas de atividades organizadas no Brasil, não sen-

do possível atividade de qualquer organização desvinculada à estruturação mundial da IASD. Partindo da concepção Weberiana (WEBER, 2002), no processo da ação proselitista adventista percebe-se que a *associação* caracteristicamente *voluntária* a primeiro plano torna-se inevitavelmente *compulsória*. Pois que,

[...] no adventismo [...] o voluntário, entretanto, especificando-se às etapas de adesão e, com a adoção do *modo de vida do grupo*, pelos seus adeptos, assume o caráter compulsório, grau cada vez maior de condição de fidelidade organizacional e ideológica (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 158).

Esta intensa ênfase na ação proselitista em busca pelo cumprimento da *comissão evangélica* confronta-se o inarredável respeito à autonomia da consciência individual. No contexto do diálogo inter-religioso, a ação proselitista adventista é pouco dialogal, pois toma proporções evangelizadoras que podem “[...] descambar para a imposição universal de um determinado elenco de valores [...]” (SANCHIS, 1997, p. 61).

Ao discorrer acerca da dinâmica da ação proselitista, Cardoso (1996, p. 8) sinala que na afirmação de valores,

[...] acabam se impondo historicamente alguns *imperativos categóricos* de valor universal, cuja vocação é serem reconhecidos como critério até para julgar valores vigentes no âmbito mais limitado das culturas.

Uma segunda característica marcante da confessionalidade adventista é a questão da *verdade presente*, comumente presente no discurso e prática adventista. Uma aproximação detida do adventismo permite perscrutar que tal movimento é devedor a inúmeros ramos do protestantismo, todavia é comum ouvir falar de novos membros como “aceitando a verdade” e dos apóstatas como “deixando a verdade”. O termo *verdade presente* é uma categoria gestada historicamente no seio do adventismo, e a mesma já foi empregada para nomear o primeiro periódico denominacional, como também um conjunto de crenças distintivas. Este último tem sido mais usual na atualidade.

Segundo Knight (2005, p. 17), é imprescindível examinar alguns conceitos defendidos pelos líderes da igreja em seu desenvolvimento doutrinário. Figura entre eles a concepção dinâmica da *verdade presente*. Desde os primórdios da IASD, ainda por ocasião do movimento milerita, a expressão *verdade presente* apontava para a dinâmica progressiva na compreensão de doutrinas e conseqüente sistematização doutrinária. Em síntese, pode-se observar que:

Em todo caso, está claro que os fundadores da Igreja Adventista do Sétimo Dia tinham um conceito dinâmico do que chamavam de “verdade presente”, opunham-se à rigidez dogmática e eram receptivos a novas compreensões teológicas desenvolvidas a partir das doutrinas referenciais que fizeram deles um povo. Sua compreensão

dava espaço tanto para a continuidade teológica como para a mudança (KNIGHT, 2005, p. 27).

Partindo da lógica intrínseca do adventismo entende-se que a *verdade presente* refere-se ao leque de verdades distintivas que se tornam conteúdo nuclear da evangelização. Assim que,

Quando os adventistas convidam um amigo a deixar sua denominação e tornar-se um adventista do sétimo dia, não esperam que este desista de tudo quanto sabe como metodista, ou batista, ou presbiteriano, ou católico. Longe disso! Ele deve abrigar ainda mais calidamente na Igreja Adventista do Sétimo Dia cada bela faceta da verdade que aprendeu sobre Jesus em sua igreja anterior, acrescentado às gloriosas coisas que já conhece a grande e vital verdade descoberta pelos adventistas do sétimo dia (MAXWELL, 1982, p. 116).

Em um mundo marcado pela globalização e pelo pluralismo religioso, a referência à *absolutização da verdade* tem se tornado um assunto delicado para a efetivação do diálogo inter-religioso, pois que “[...] se a apreensão da verdade for de forma *absoluta*, um irá impor aos outros a maneira correta de perceber a verdade e estes terão de acatar” (PANASIEWICZ, 2007, p. 166).

Para qualquer grupo religioso, a questão mais elementar refere-se à fonte de autoridade. Da seleção realizada a respeito das características fundamentais dos adventistas, é oportuno abordar a exaltação do *livro sagrado* peculiar no círculo denominacional. É comum encontrar a expressão “O Povo do Livro” em antigas literaturas denominacionais, o que aponta para o desenvolvimento de um entendimento próprio referente à centralidade da Bíblia e sua relação com os princípios hermenêuticos aplicados como balizadores das regras de interpretação. Nesta direção, afirma Timm (2007, p. ix) que:

Devemos valorizar o legado interpretativo da Bíblia deixado pelas gerações passadas em suas exposições e comentários bíblicos. Mas a validade de tais produções é diretamente dependente de sua fidelidade ao texto bíblico. Mais importante do que apenas aceitar a interpretação de outros é aprender a interpretar corretamente a Bíblia com base em princípios e métodos que permitam ao texto sagrado dizer o que ele realmente pretende, e não necessariamente o que gostaríamos que dissesse.

Apoiados em princípios da *sola Scriptura* e da *tota Scriptura*, os adventistas em sua declaração oficial de crenças da Igreja afirmam ser “[...] um povo do livro pelo qual Deus tem falado à humanidade em termos inteligíveis a todos, apesar de transmitidos dentro dos limites de nossa linguagem e experiência” (REID, 2007, p. xi). Desta maneira, a respeito dos adventistas afirma-se que:

Sua única regra de fé é a Bíblia, apoiada no princípio *sola scriptura*. Portanto, qualquer crença, conhecimento ou tradição deve ser avaliado a partir do que a Bíblia diz. Para tanto, os adventistas empregam o método gramático-histórico na interpretação deste livro que acreditam ser a palavra inspirada de Deus (ARAÚJO, 2010, p. 88).

A exaltação do *livro sagrado*, bem como o desenvolvimento singular de uma abordagem adventista de compreensão da Bíblia orienta o entendimento adventista, de que o meio e a mensagem são inseparáveis. Este princípio fundante da IASD marca profundamente a confessionalidade adventista no diálogo inter-religioso, podendo conduzir a uma atitude de julgamento a respeito da fonte de autoridade de outra denominação/grupo religioso. Tal formulação encontra amparo em Rodriguez (2007, p. 350) ao evidenciar que:

O fato de que a Bíblia é o nosso único credo significa não apenas que cremos no princípio *sola scriptura*, mas também que reconhecemos as Escrituras como única, singular. Ela deve julgar não somente as doutrinas e o estilo de vida, mas também qualquer metodologia bíblica.

Desde a formação inicial da IASD, a *orientação profética* tem exercido papel fundamental no desenvolvimento organizacional, institucional e doutrinal da denominação. O interesse pelas profecias, bem como a interpretação singular advinda de uma cosmovisão própria caracterizam fundamentalmente a IASD. Isto culmina em visão adventista dos últimos acontecimentos na história do mundo. Com a ênfase em assuntos relacionados ao fim dos tempos, cada oportunidade de diálogo se configura momento para apresentação da mensagem adventista, pois a mesma requer que tais assuntos sejam bem conhecidos em todo o mundo (ARAÚJO, 2010).

Neste sentido entende-se que:

Há uma estrutura mais significativa que mantém unido o quadro de verdades bíblicas ensinadas pela Igreja Adventista do Sétimo Dia: a compreensão das profecias de Daniel e Apocalipse. Nelas, os adventistas encontraram sua identidade, tempo e tarefa (SHEA, 2007, p.vii).

A partir de uma perspectiva adventista de compreensão de temas proféticos, torna-se notório que ao longo do desenvolvimento desta denominação religiosa foi possível

[...] efetuar correções em suas interpretações e ampliar o alcance da ênfase profética, representando, uma cronologia mais rica, para a qual convergem inúmeras profecias, e que visa a periodizar o profano e o sagrado, em momentos que se sucedem com atributos específicos através dos quais chega-se ao ‘tempo do fim’, tempo que corresponde a várias interpretações da divindade na história humana e comissionamentos que, pela ação, a tornam *caminho de salvação* (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 158)

Esta intensa ênfase colocada na *orientação profética* marca profundamente a IASD, de modo que o espaço aberto para o diálogo inter-religioso se configura em oportunidade para a intencionalidade evangelizadora das práticas adventistas. A partir deste apontamento, a IASD toma consciência de que em cada nação há povos não-alcançados, assim a pluralidade étnico-religiosa justifica o conceito de missão a todas as etnias (Rode, 2004).

### **Considerações finais**

Não se pretendeu nesta exposição fazer uma aproximação partindo de uma perspectiva negativista acerca do adventismo, mas sim explicitar algumas das características fundamentais da IASD, e como estas marcam a confessionalidade adventista no diálogo inter-religioso. É possível encontrar em declarações oficiais da IASD, e mesmo nos escritos da profetisa denominacional diversas indicações de esforços da abertura para um diálogo inter-religioso. Todavia, tornar-se elementar afirmar que:

A existência do pluralismo religioso e, portanto, do diálogo entre os diversos sujeitos, numa determinada sociedade, vai depender da flexibilidade e da dialogicidade existente no interior do campo religioso (SANCHEZ, 2010, 56).

Dupuis (2004) ao tratar dos desafios e frutos do diálogo entre as confissões religiosas, afirma que o compromisso e a abertura, fé pessoal e experiência do outro, bem como o enriquecimento recíproco são constituintes da efetividade do diálogo inter-religioso. Chama atenção ao dizer que:

[...] uma coisa parece, porém, clara: para a harmonia entre as comunidades religiosas não servirá uma 'teologia universal' que pretenda contornar as diferenças e as contradições; servirá, antes, a elaboração, nas diversas tradições, de teologias que, levando a sério suas diferenças recíprocas, as assumam e resolvam interagir no diálogo e na cooperação (DUPUIS, 2004, p. 293).

No entanto, somente no momento em que algumas condições foram estabelecidas, de fato notar-se-á o diálogo entre as religiões. Segundo Geffré (1997), as condições para dialogar são: respeito ao outro em sua identidade própria, fidelidade no que diz respeito à sua própria identidade e necessidade de certa igualdade entre os parceiros.

Sem dúvida alguma, à medida que há o aumento do conhecimento a respeito do outro, entendido como indivíduo ou grupo que partilha pensamentos, ideologias, crenças diferentes, propiciará convívio mais humano fundamentado no diálogo, bem como maior aprendizado sobre si mesmo (GUERRIERO, 2006).

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Glauber S. A Igreja adventista do sétimo dia e o Ecumenismo. In: **Acta Científica – Ciência Humanas**, v. 2, n. 19, jul-dez, 2010, pp. 87-97.
- BORGES, Inez A. **Confessionalidade e construção ética na universidade**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2008.
- CARDOSO, R. Etnicidade, eticidade e globalização. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 11, n. 32, 1996, pp. 6-17.
- DOUGLASS, Herbert. E. **Mensageira do senhor**. O ministério profético de Ellen G. White. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001.
- DUPUIS, Jacques. **O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro**. São Paulo: Loyola, 2004.
- FROOM, LeRoy Edwin. **The profetic fatih of our fathers**. 4 vol. Washington, DC: Review and Herald, 1946-1954.
- GAUSTAD, Edwin. **The rise of Adventism**. New York: Harper & Row, 1975.
- GEFFRÉ, Claude. Le dialogue entre les religions. In: LENOIR, F; MASQUELIER, Y. T. (Eds.). **Encyclopédie des religions**. Paris: Bayard, 1997, v. 2, pp. 2391-2397.
- GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- KNIGHT, George R. **Antecipating the advent: a brief history o seventh-day Adventists**. Boise, ID: Pacific Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Em busca de identidade: o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.
- MAXWELL, C. Mervin. **História do adventismo**. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1982.
- NASCIMENTO, Amós. Reflexões preliminares sobre educação e confessionalidade. **Revista Educação e Missão**. São Paulo. n. 1, 2003.
- NICHOL, Francis D. **Respostas a objeções: uma defesa bíblica da doutrina adventista**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.
- NUNES, Luiz. **Crises na Igreja Apostólica e na Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Análise comparativa e implicações missiológicas. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 1999.
- OLIVEIRA, Enoch de. **A mão de Deus ao leme**. Santo André, SP: Casa Publicadora, 1985.
- OLIVEIRA FILHO, José Jeremias de. Formação histórica do movimento adventista. **Estudo Avançados**. Dossiê Religiões no Brasil. São Paulo: IEA, 2004, vol.18, n.52, pp. 157-179.

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

QUEIROZ, Maria Isaura P. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus/Edusp, 1965.

REID, Georg W. Prefácio. In: REID, George W. (Ed.). **Compreendendo as escrituras**: uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2007.

RODE, Daniel. Missão às etnias no 'último tempo'. In: TIMM, Albert R.; RODOR, Amin A.; DORNELES, Vanderlei. (eds). **O futuro**: a visão adventista dos últimos acontecimentos. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2004.

RODRIGUEZ, Ángel M. O uso da versão modificada da abordagem crítico-histórica por eruditos adventistas. In: REID, George W. (Ed.). **Compreendendo as escrituras**: uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2007.

SANCHIS, Pierre. A propósito da tolerância religiosa. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997.

SANCHEZ, Wagner L. **Pluralismo religioso**: as religiões no mundo atual. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

SCHWARZ, Richard W.; GREENELEAF, Floyd. **Portadores de luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2009.

SHEA, William H. **Estudos selecionados em interpretação profética**. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2007.

TARLING, Lowell. **The edges of seventh-day adventism**. Bermagui South, Australia: Galilee Publication, 1981.

TIMM, Albert R. **O santuário e as três mensagens angélicas**. Fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. 4ª ed. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2002.

\_\_\_\_\_. Prólogo à edição em língua portuguesa. In: REID, George W. (Ed.). **Compreendendo as escrituras**: uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2007.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora UNB, 1999.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

## **GT 2: Filosofia da religião**

### **Coordenadores:**

Agnaldo Cuoco Portugal – UNB

Flávio Augusto Senra Ribeiro – PUC/Minas

**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.



## Heschel: a religião como crítica

Maria Cristina Mariante Guarnieri\*

### Resumo

Para o filósofo judeu Abraham Joshua Heschel (1907-1972), o homem moderno tende a ver o mundo de forma desencantada, sem capacidade para perceber o sublime, o misterioso e o maravilhoso. O sagrado é coisificado, tanto quanto o homem e, assim, ambos são esvaziados do seu sentido. Heschel alimentará sua compreensão sobre a condição humana na experiência espiritual profunda apresentada pelos profetas em seu encontro com a divindade. Esta comunicação pretende refletir sobre a originalidade de seu pensamento: Heschel constrói um diálogo crítico com a modernidade a partir da tradição judaica.

**Palavras-chave:** Heschel, filosofia do judaísmo, modernidade, educação, crítica.

*O respeito por Deus envolve o respeito pelo homem.*

A. J. Heschel

B.

Abraham Joshua Heschel nasceu em 1907, em Varsóvia, Polônia. Cresceu em ambiente religioso; seus pais descendiam de rebbes hassídicos<sup>1</sup> e o próprio pensador afirma que seu pensamento sofreu a influência de dois mestres com visões de mundo opostas: Baal Shem Tov e Menahem Mendel de Kotzk. No primeiro, o hassidismo se manifesta como misericórdia e alegria, uma visão mais otimista que reconhece a presença divina, a Shekhiná no mundo. Já o segundo, experimenta o exílio da Shekhiná, a dor do mundo, onde o hassidismo se manifesta como sede de justiça e por uma ânsia de redenção da condição humana.

Em 1927, Heschel vai para Berlim, onde realizará seus estudos acadêmicos e, durante a realização de seu doutorado, Hitler assume o poder. Com a ascensão nazista, tem início um período de grandes dificuldades para o pensador, desde o impedimento da publicação da tese, que garantiria seu diploma, até a fuga da Alemanha e a retomada de sua

---

\* Doutora em Ciências da Religião, PUC-SP – Pesquisadora do Núcleo de Estudos em Mística e Santidade - Nemes, PUC/SP – Email: crisguarnieri@uol.com.br

<sup>1</sup> Para conhecer mais sobre a vida de Heschel, ver Susannah Heschel, sua filha, que escreve uma introdução biográfica que abre a série de ensaios selecionados para compor o livro *O último dos profetas*. O texto original foi publicado primeiramente em *Moral Grandeur and Spiritual of Audacity*. (Cf. Heschel, 2002, pp.7-32). Para conhecer mais sobre as bases que formaram o pensamento de Heschel, Cf. Leone, (2002)

vida em outro país, com todas as perdas implicadas em tal situação.

Em 1940, vai para Nova York, onde dá continuidade à sua atividade intelectual. Suas publicações, incluindo sua tese de doutorado *Die Prophetie*<sup>2</sup>, desafiavam as categorias convencionais usadas por eruditos da religião para interpretar a experiência religiosa. Sua crítica se dirige para o entendimento da devoção, da oração e da santidade como um fenômeno psicológico ou como algo irracional ou improdutivo. E é a partir desta crítica que ele constrói a sua obra e acaba compreendendo que a religião é uma resposta ao mistério do ser e do existir. Por esse motivo, D. Joaquim Arruda, no prefácio de *Deus em busca do homem* (1975), afirma que Heschel define sua obra como uma filosofia da religião, mais especificamente uma filosofia do judaísmo; mas seu entendimento de filosofia era diferenciado. Frente à indagação filosófica, ele apresenta a Bíblia hebraica como fonte na qual podemos encontrar preciosas informações sobre a grandeza do ser humano, de sua potencialidade e responsabilidade como sócio de Deus.

Para Leone, na crítica de Heschel

[...] não há rejeição simplista da sociedade moderna, mas antes uma vontade de dialogar com o homem desta época e de questioná-lo, de confrontar o homem desta era desde suas bases filosóficas e de seus mais profundos valores e arquétipos, trazidos de outras eras e aparentemente esquecidos ou obscurecidos pelo fogo de artifício da Tecnologia, do Mercado e do Estado, os ídolos desta época. (LEONE, 2002, p.22)

Nossa intenção aqui será apontar alguns conceitos básicos da obra do autor, citantes que não poderemos explorar de forma mais aprofundada, apenas o suficiente para apresentar o modo como Heschel utiliza a intimidade com a tradição rabínica, especialmente a profética, para inspirar e servir de base ao seu pensamento. O foco aqui será à importância que o autor dá a educação, que é por ele considerada como um dos componentes necessários para a relação do ser humano com Deus.

## **A filosofia do judaísmo**

A religião para Heschel seria uma resposta para as principais questões humanas. A crise, segundo o autor, se instala justamente quando desqualificamos estas questões e, por isso, a religião perde sua importância. A tarefa de uma filosofia da religião seria, nesse sentido, redescobrir às questões para as quais a religião poderia ser uma resposta, aprofundando a

---

<sup>2</sup> A tese foi defendida em 1932 e sua publicação só ocorreu em 1936. Heschel (Cf. 1998, vol1 e 2) realiza um estudo da consciência do profeta bíblico, uma abordagem fenomenológica que procura entender o sentido que o homem bíblico deu ao encontro do ser humano com a presença divina.

investigação em relação a consciência humana, aos ensinamentos e a deliberação das tradições religiosas.

A preocupação de Heschel é com a consciência religiosa:

Não basta descrever o conteúdo natural da consciência religiosa. Temos de pressionar a consciência religiosa com indagações, obrigando o homem a entender e a desembaralhar o significado do que está acontecendo em sua vida enquanto está inserida no horizonte divino. Talvez possamos desvendar a realidade oculta, penetrando na consciência do homem piedoso. (HESCHEL, 2006, p.25)

A filosofia da religião deve, portanto, aprofundar a reflexão sobre a religião, um esforço de auto-esclarecimento e de auto-exame, isto é, um esforço em analisar o conteúdo religioso, assim como de examinar, minuciosamente, a atitude religiosa.

Já a religião deve ser um desafio para a filosofia e não só um objeto de exame ou pesquisa. Ela deve ser inspiradora ao próprio auto exame da filosofia, pois a razão quando questiona a religião, questiona a ela mesma, realiza uma autocrítica que permite, segundo o autor, analisar suas próprias premissas, objetivos e autoridade. “Para ter êxito, a filosofia da religião precisa ter em mente a singularidade e as limitações da filosofia e da religião.” (Ibid., p.37) Não é uma questão de fornecer uma base racional para a religião, mas sim de observar que há uma referência transcendente ao ato de raciocinar. É necessário, segundo Heschel, distinguir a ignorância do sentido de mistério, observar que a ciência é incapaz de explicar a totalidade da existência, que a razão tem limites embora a fé seja dependente da razão para um discernimento mais apurado e útil para a nossa existência concreta, mas que “a adoração da razão é arrogância, e denuncia uma privação de inteligência. A rejeição da razão é covardia e denuncia a ausência da fé”. (Ibid., p.40)

A filosofia do judaísmo, para o autor, é uma filosofia em que o judaísmo é a fonte de ideias que tentamos compreender, o que implica em uma filosofia da religião que busca compreender a religião a partir dela própria, que busca o que ela tem a nos ofertar, especialmente em considerar o que Deus quer de nós. É pela análise filosófica de sua tradição mística judaica que Heschel descreverá o que é pensar religiosamente de dentro da sua própria religião.

O pensamento hescheliano é descrito como um pensamento humanista sagrado, onde o encontro divino-humano revela a preocupação de Heschel com a transcendência do homem. É desse lugar que Heschel pretende dialogar com o homem e a civilização ocidental. Um diálogo crítico que se inicia com o questionamento do valor do progresso tecnológico como sinal

de humanização. É a percepção que a conquista do espaço – e da utilização e controle deste espaço para melhor atender as necessidades humanas – se dá através do sacrifício do tempo. Heschel critica Spinoza e os filósofos iluministas por colocarem Deus no espaço, um deus que pode ser fabricado pelo próprio homem e que pode ser contido em um lugar. Este deus apreendido e funcional acaba nos levando à presença paradoxal de um ateísmo na prática religiosa, em que as “coisas divinas” são entendidas como um poder que é passível de ser manipulado pelo humano a seu serviço, para a melhoria de seu bem estar ou alcance da felicidade eterna. Um deus criado para atender aos desejos e necessidades humanas.

### **O *Pathos* divino**

É na tensão entre o pensamento bíblico e grego que Heschel sustentará sua filosofia da religião e elevará o pensamento bíblico como categoria crítica sobre os valores do homem moderno. Seu pensamento é marcado por sua sensibilidade à experiência emocional que tem como idéia central o *pathos* divino. Esse conceito sugere que o ser humano tem capacidade para transcender, para abrir-se para o infinito e para o inefável, mas que também é buscado pelo transcendente. E mais, Heschel entende que o ser humano pode responder a essa busca, sendo que é no testemunho do profeta que o autor observará essa resposta a Deus: o profeta é aquele que sabe o que Deus quer.

Deus revela ao profeta Seu compromisso e Sua preocupação com a humanidade. O profeta dá testemunho do *pathos* de Deus que é onde se dá o encontro entre o ser humano e Deus. E é pela experiência da Revelação que o ser humano conhece Deus, mas Ele, ao revelar-Se ao profeta, não revela Sua essência, mas sim Sua presença.

A profecia é uma simpatia ao *pathos* divino e sua principal mensagem não são ideias metafísicas, mas sim revelar que “Deus está em busca do homem” (título, inclusive, de uma obra de Heschel) para mostrar sua importância. Heschel sustentará que todo estudo das Escrituras se baseia em noções concretas, uma linguagem que privilegia mais a ação e o *pathos* do que uma ideia racional de Deus. Ele não pode ser conhecido, não pode ser visto; Ele pode ser entendido, pois pode ser sentido. O *pathos* divino é uma forma de paixão que está voltada para o ser humano; é ético, pois está ligado à justiça divina e é sempre permeado pela compaixão.

Os profetas nos revelam que o ser sempre está em movimento. Nada se pode falar da essência de Deus, mas a ideia de *pathos* está implicada no mesmo movimento. O *pathos* não é

um atributo divino, mas ele se expressa na história, de modo diferente a cada tempo, por meio da justiça de compromisso de Deus com os seres humanos. Portanto, segundo Heschel, o *pathos* é somente um aspecto do direcionamento de Deus ao homem, o aspecto que é conhecido por nós, é a revelação de Sua vontade. (Cf. Heschel, 1998, p.114-6)

Com o trabalho sobre os profetas, Heschel pretende levar a questão profética de reverência à pessoa humana, considerada como imagem divina, como um alerta a consciência moderna sobre o sentido de ser humano. Na semelhança à imagem divina, está implícito uma que o ser humano é ele mesmo um símbolo, uma imagem divina viva, o que significa que pensar o humano como modelo divino, pois ele pode desenvolver qualidades divinas como justiça, compaixão e a piedade. Ao olhar o ser humano deveríamos sentir a presença de Deus.

Deus é um sócio e um companheiro na luta do homem pela justiça, pela paz e pela santidade, e é por necessitar do homem que Deus fez um pacto com ele por todos os tempos, um vínculo mútuo que une Deus e o homem, uma relação na qual Deus (e não somente o homem) está comprometido. (Idem, 2002, p.213)

Esta seria, segundo o autor, a principal mensagem dos profetas bíblicos, que Deus está envolvido com a vida humana. A linguagem do *pathos* fala através dos profetas do interesse de Deus pelos seres humanos e é por esse interesse que se torna possível a nossa busca pelo transcendente; a experiência de ser necessário está ligada a experiência do transcendente. E, assim, por trás das manifestações do *pathos* divino, há a necessidade divina da retidão humana. A imagem e semelhança de Deus são interpretadas não como uma analogia ao ser, mas sim ao fazer humano e é nesse ponto que sua humanidade se expressa.

## **O lugar da religião na educação**

A religião não está dentro dos limites da mera razão, mas acima deles. Sua tarefa não é competir com a razão, mas ajudar-nos quando a razão oferece apenas uma ajuda parcial. Seu significado deve ser entendido nos termos *compatíveis com a percepção do inefável* [grifos do autor] (Idem, 2006, p.37).

O inefável, segundo Heschel, não é criado por nós, é encontrado por experiência própria. Sem a ideia de inefável seria impossível explicar a diversidade humana como tentativa de representar o mundo. O inefável é considerado como universal que só pode ser indicado, e é essa indicação que é passível de comunicação. O inefável não pode ser definido, dele só podemos dizer aquilo que ele não representa. Porém, enquanto conteúdo, aponta para algo que tem sentido, mas que não pode ser expresso, apenas experimentado, geralmente a partir do temor ou da reverência.

“A percepção do inefável é um esforço intelectual fora da profundidade da razão, é uma fonte de discernimento cognitivo.” (Ibid., p.39) Como despertar, então, a sensibilidade para o inefável? Para o sublime, o sagrado? Para Heschel, devemos educar nossas crianças e jovens buscando despertar neles esta sensibilidade, de que o mundo é maior do que é possível ver e que viver é um desafio a ser enfrentado, o que resulta no seguinte comentário:

[...] um dos maiores pecados da educação contemporânea é dar a impressão de que você pode resolver todos os problemas, ou de que não há problemas. Na verdade, a grandeza do homem é que ele enfrenta problemas. Eu julgaria uma pessoa pelo número de problemas sérios que a preocupam. (Idem, 2002, p.42)

Heschel nos lembra da necessidade de esforço, de disciplina, do estudo das fontes da sabedoria e a lembrança que a vida é uma celebração e não um passatempo. Nada mais contrário à prática educacional que presenciamos hoje. Falar de esforço, disciplina, e aí incluso os limites, parece que se tornou uma ofensa a este ser naturalmente inteligente e criativo. Evita-se, ao máximo, as frustrações, sofrimentos e dor, aniquilando, desta forma, o mundo interno do ser humano.

Nossa educação está totalmente voltada para o funcional: o objetivo de educar é preparar para a vida. Mas, não é a vida uma fonte de experiências e, conseqüentemente, de conhecimentos? Não estamos sempre nos educando, formando nosso ser? Sem ignorar a idéia de funcionalidade presente na educação, Heschel nos fala em educar para o sublime.

O que entendemos por sublime? O sublime não se opõe ao belo e, portanto, não deve ser considerado uma categoria estética. O sublime pode ser percebido tanto na beleza quanto em atos de bondade e na busca pela verdade. A percepção da beleza pode ser o início da vivência do sublime. O sublime é aquilo que vemos e somos incapazes de expressar. É a alusão silenciosa às coisas com um significado maior que elas mesmas. (Idem, 2002, p.60)

O sublime é a forma como as coisas reagem à presença de Deus e, como resposta, observamos o milagre, para o qual ficamos surpresos e admirados. Mas, para Heschel, a consciência do sublime desapareceu da mente moderna. Como abrir espaço para o sublime onde a informação foi reduzida à ideia de utilidade, poder e sucesso? Usamos o mundo como ferramenta, os valores são entendidos dentro da perspectiva da utilidade; nossa ação e nosso pensamento estão dirigidos para a satisfação de necessidades. O ser humano se colocou no centro do mundo e, como resultado, está perdendo sua dignidade.

E é com essa percepção que nosso autor estabelece uma interessante crítica sobre a educação contemporânea: a eliminação da categoria de sublime e mistério. Pensado como

objeto, o ser humano perde todo o seu caráter singular, misterioso e imprevisível, capaz de criar e fazer história. Valoriza-se tudo o que pode ser explicado, calculado, provado e útil. Nossa autonomia racional nos capacita a resolver e controlar todas as variáveis e, desta forma, acreditamos ser capazes de resolver todos os problemas. Mas, o que é a vida? Para Heschel, “a vida é um desafio; não apenas uma satisfação. E a calamidade de nossos tempos, para a vida dos judeus, é experimentar apenas prazer. Não sou contra o prazer. Mas a grandeza da vida é a experiência de enfrentar um desafio, em vez de somente obter satisfação” (Ibid.,p.42).

Para Heschel, a tragédia de nossa educação hoje é que estamos oferecendo soluções fáceis. A educação deveria ser um compromisso com o mistério, pois “devemos conscientizar-nos da perigosa grandeza e da infinita capacidade do homem” (Ibid., p.161). A preocupação humana não seria obviamente apenas as conquistas materiais, mas principalmente a qualidades de suas ações. “Os atos sagrados, as boas ações, não só imitam o divino, mas também representam o divino” (Ibid., p.275).

### **Os atos sagrados**

Sua posição, no entanto, não é apenas teórica. A ação será uma marca de Heschel. Ele entende como compromisso participar dos problemas da vida e indignar-se diante do sofrimento do outro: “aprendi com os profetas que devo participar dos problemas do homem, dos problemas dos homens que sofrem” (Ibid., p.38). Para o autor, os profetas são seu exemplo, são aqueles que falam em nome de Deus vivo, denunciam a miséria e revelam a injustiça. Mas, também oferecem o consolo, a justiça e a compaixão. Heschel sustenta sua compreensão sobre a condição humana justamente nessa experiência existencial profunda do profeta com Deus, estudada com profundidade em sua tese de doutorado, e a partir da qual estabelece algumas categorias que se tornam fundamentais para a filosofia da religião. Para o autor, será importante discriminar a diferença entre especular sobre Deus e a questão de Deus em religião. A primeira é a busca de uma solução que consiga responder se Deus existe ou não, mas a segunda é o indicativo que temos uma pergunta que se dirige pessoalmente a cada um de nós. “Para a mente especuladora, o mundo é um enigma; para a mente religiosa a mente é um desafio.” (Ibid., p. 70). Portanto, não é uma hipótese que nortearia a mente religiosa, mas sim o desafio, o sublime, o milagre e o mistério.

Para Heschel, todo pensamento criativo origina-se de um encontro com o desconhecido e, especificamente, o pensamento religioso tem como origem o sublime, o

mistério, o milagre, o desafio. Visto dessa forma, o mundo é um desafio. Não se especula sobre a causa da existência, mas se busca uma resposta à pergunta: “o que é exigido de nós?” (Ibid., p.70) A existência é um mistério. O mistério, como é compreendido pelo autor, como categoria de pensamento, que pressupõe a presença de Deus e um meio de perceber o mundo. O mistério não serve para a mente especuladora, mas sim para que sejamos confrontados constantemente por ele e, ao mesmo tempo, para que sejamos indagados sobre as nossas ações. Religião, para Heschel, é uma resposta ao mistério; e a fé, a certeza de que há um sentido além do mistério.

Para Heschel, a grande tarefa da religião seria transformar os fins em necessidades, pois, no entender do pensador, toda a nossa atual civilização está subordinada à ideia de satisfazer as necessidades e interesses próprios, mas de acordo com a religião isso seria uma falácia:

E a religião está certa, é válida. Por que se tudo é interesse próprio, então não há amor. Poderíamos imaginar uma humanidade sem amor? Se o amor fosse interesse próprio, então o amor seria uma farsa, um pretexto. [...] a diferença entre um animal e um homem não está nas necessidades. O animal tem necessidades. O homem tem necessidades também. Mas o homem, além das necessidades, deve ter fins e objetivos pelos quais lutar. A grande tarefa da religião é transformar esses fins em necessidades. Mas o que fazemos em troca é converter as necessidades em fins. E as necessidades não são confiáveis como normas, porque algumas necessidades são verdadeiras e algumas necessidades são falsas. (Ibid., p50)

Na realidade, a experiência da necessidade está vinculada ao nosso trabalho em atender a estas necessidades. Mas quais são as reais necessidades? Esta pergunta, para Heschel, é fundamental, pois saber sobre nossas reais necessidades é buscar o sentido da existência: o homem busca conhecer o sentido de sua existência em todos os atos que pratica. Responder às necessidades e buscar sentido carregam um terceiro elemento que é o seu próprio solo de origem: a necessidade de ser necessário. “*Há necessidade de mim?*” [grifo do autor] (Idem,1974a, p.200)

### **A condição humana**

Faz parte da condição humana a presença da ambigüidade ou, como fala Heschel, de viver em polaridades. A polaridade imagem-pó revela a natureza profunda do homem: ele é formado da matéria mais baixa, porém, conforme a imagem mais elevada. Para Heschel devemos amar o ser humano porque este foi feito à imagem de Deus. Isso significa que cada ser humano deve considerar a si próprio muito precioso para ser desperdiçado pelo pecado.



Preciosidade é um conceito que caracteriza a dignidade da condição humana. Para Heschel, ninguém é substituível, o que está relacionado com outro conceito – a singularidade – que diz que todo ser é original, único e sempre uma nova possibilidade. Para ele, ser “criado à semelhança de Deus” é um segredo divino, enquanto que “criado do pó” se refere ao diálogo entre Deus e o ser humano.

Quando Deus criou o ser humano, Ele o fez à sua semelhança, o que, segundo a tradição judaica, é uma afirmação fundamental sobre a natureza e o significado do homem. O ser humano, ao ser uma imagem de Deus, torna-se o lugar da lembrança de Deus: seu significado e sua missão. Heschel considera que o objetivo do ser humano religioso é tornar-se digno de ser lembrado por Deus, de ser conhecido por Ele.<sup>3</sup>

Quem é o homem? Ou o que é o homem? Outras duas questões que nos remetem à reflexão sobre a condição humana. Para tanto, Heschel afirma que há dois tipos de pensamentos: um que tem por objeto os conceitos da mente e outro que tem como objeto a situação do ser humano, mais apropriado para responder às questões acima.

Pensamento conceitual é um ato da razão; pensamento situacional envolve uma experiência interior; emitindo um julgamento sobre um problema, a própria pessoa está sob julgamento. O pensamento conceitual é adequado quando estamos empenhados num esforço para aumentar nosso conhecimento acerca do mundo. Pensamento situacional é necessário quando estamos empenhados num esforço para compreender os problemas sobre os quais delimitamos toda nossa existência. (Heschel, 1975, p.17)

Ser humano não é ser um conceito, é ser uma situação, o que desdobra na não possibilidade de descrever e compreender o humano apenas a partir de sua objetividade.

A atitude do pensador conceitual é a de imparcialidade; o sujeito enfrenta um objetivo independente; a atitude do pensador situacional é a de preocupação: o sujeito imaginando que está envolvido numa situação que tem necessidade de compreender. (Ibid., p.18)

Precisamos levar em consideração que objeto e sujeito, neste campo de conhecimento, são o mesmo: toda a nossa interpretação ou entendimento do que é o humano está impregnada da imagem que estamos construindo de ser humano. Neste sentido, há uma crítica à própria ciência que, inconscientemente, carrega com ela implicações como sentido e ética. Algo bastante interessante a ser discutido porque abandonamos as fontes de sabedoria e não criamos nada novo que possibilitasse um entendimento maior sobre as questões humanas.

---

<sup>3</sup> Deus é uma suposição ontológica para Heschel, não sendo possível haver um pensamento sobre Deus sem a premissa da realidade da existência de Deus. Cf Heschel (2002, p.78 –79) e Idem (1975, pp.157-58).

Sem desvalorizar a ciência, Heschel aponta para os desdobramentos de um pensar dominado apenas pela sociologia ou mesmo pela psicologia, principalmente no que se refere à compreensão de religião, mas também no modo como educamos um ser humano. Educar alguém é prepará-lo, de certo modo, para a vida. Não há como discutir essa premissa, pois qualquer habilidade que queira possuir, antes será necessário aprendê-la, treiná-la, obter por meio do aprendizado os recursos que lhe capacitarão a exercer determinada função. Há ainda o que entendemos como formação, algo que possa ampliar a consciência de determinado indivíduo, despertar-lhe para o conhecimento, transmitir valores, princípios e, segundo Heschel, o mais importante, atitudes espirituais, pois sem essas tudo o que for ensinado não passa de algo passageiro, sem liberdade, normas que mais cristalizam o sujeito do que lhe possibilitam uma vida criativa.

Para Heschel, somos uma geração carente de estudo e de sensibilidade: “A juventude não necessita de tranquilizantes religiosos nem da religião como diversão ou passatempo, e sim de audácia espiritual, coragem intelectual e poder de desafio.” (Heschel, 2002, p.136) O autor fala especificamente da educação religiosa judaica, mas tem consciência, e não é difícil para nós observarmos, que em todo processo educacional hoje encontramos as mesmas dificuldades. Falta paixão, disciplina, estudo. Não basta apenas transmitir a informação, é necessário que se compartilhe a apreciação dessa informação, oferecer ao aluno o momento vivido no ensino. Quando afastamos a informação das questões humanas, tudo se torna obscuro, sem sentido. Achatamos o mundo interno do ser humano,

Educar significa cultivar a alma, não apenas a mente. Cultiva-se a alma cultivando-se a empatia e o respeito pelos outros, exaltando-se a grandeza e o mistério de todo o ser, a dimensão sagrada da existência humana, ensinando como relacionar o comum ao espiritual. A alma revela-se na resposta, nos atos que transcendem o próprio eu, no conhecimento de fins que superam os interesses e necessidades próprias. (Ibid., p.141)

Para Heschel, é importante anotar que nossas premissas estão sustentadas sob uma ideia de natureza do homem e que toda a educação deve ser concebida em função de seus interesses e necessidades. Para o pensador, uma adequada filosofia da educação deveria procurar compreender seus objetivos em termos de fins. Como já foi dito acima, a religião tem como tarefa transformar os fins em necessidades, isto porque, se reduzirmos a realidade ao imediato, como se o mundo existisse apenas para satisfazer as nossas vontades, como frequentemente fazemos, aprisionamos grande parte da existência e, sem perceber, perdemos o que mais prezamos atualmente, que é a nossa felicidade e liberdade. Claro, que esses

conceitos demandariam uma análise mais cuidadosa do que podemos nos dedicar aqui. Mas, para Heschel, a grande premissa da religião é o fato de que todo o ser humano é capaz de ultrapassar a si próprio e essa capacidade é, para ele, a essência da liberdade: “a liberdade não significa o direito de viver como gostaríamos. Significa o poder de viver espiritualmente, de se elevar a um nível mais alto da existência” (Idem, 2006, p.252)

A liberdade inclui o ato de escolha, mas uma escolha feita por um ser humano que compreende que é insuficiente, que pode ser submetido à tirania de seus próprios desejos, que somos livres para escolher o bem e o mal, somos livres para ter escolha.

Deus partilha a vida com o ser humano e Ele lhe deu a liberdade: dom questionável, mais evidente. O ser humano pode fazer qualquer coisa. A vida é uma parceria entre Deus e o Homem na luta pela justiça, pela paz e pela santidade. É por necessitar do ser humano que Deus fez um pacto com ele por todos os tempos, um vínculo que une Deus e ser humano e no qual ambos estão comprometidos. Na realidade, a humanidade é dependente do como cada um de nós trata o outro. Os direitos e deveres humanos não se sustentam apenas com uma idéia ou uma declaração; é necessário que o ser humano faça de si mesmo um parceiro de Deus, parceria esta que se manifesta em suas ações.

Não há, segundo Heschel, “liberdade nem legítima autoafirmação sem uma silenciosa preparação interior” (2002, p.145) E, para tanto, ele defende o silêncio que possibilita um autêntico momento de afirmação, ao mesmo tempo em que assumimos responsabilidades, obrigações, deveres que nos fortalecem para defender um ato de liberdade.

Pensar no desenvolvimento completo de um indivíduo implica, na visão hescheliana, em uma vida que faça exigências ao corpo, à mente, ao coração e à alma. A finalidade da educação é “dar forma, sentido, direção e profundidade” ao indivíduo. Não há conhecimento sem respeito, não há entendimentos sem amor; o ser humano está sempre incompleto, em uma tensão constante que a todo instante gera um vir a ser que compõe a nossa existência. Somos a nossa própria vida, e se a considerarmos sob a ótica da espiritualidade, sob a profundidade da graça que é estar vivo, compreenderemos, segundo Heschel, o mistério e a preciosidade que é ser humano. E como é sob estas categorias que o sagrado é sentido originalmente, concluiremos, junto com o autor, que o agir humano está ligado ao sagrado, que nada mais é que a vinculação à contemplação, mas também a experiência da realidade, ao Criador e as coisas criadas, uma experiência sempre carregada de sentido.

## Considerações finais

Heschel, com sua obra, alerta-nos para a profundidade da mensagem bíblica. Ao pensar a religião a partir dela própria, ele revitaliza os ensinamentos bíblicos e os eleva a categorias que possibilitam pensar criticamente o humano e sua condição. O autor coloca a preocupação com a transcendência humana no centro de sua atividade intelectual, de sua prática social, e estabelece um diálogo crítico com o homem moderno, afirmando que o sentido de ser humano deve ser buscado na sua própria existência, por meio de suas ações, em que a dignidade que lhe faz humano está fincada na consciência de sua grandeza e de sua insignificância como criatura – como imagem divina e como pó da terra.

O ser humano, em sua singularidade, é tomado a partir da ideia de milagre e mistério, em que toda a existência é uma dádiva e uma dívida, pois é nesta consciência que percebemos que algo é exigido de nós: “somo exigidos a admirar, a respeitar, a pensar e a viver de um modo que seja compatível com a grandeza e o mistério da vida.” (HESCHEL, 2002, p.71)

Para o judaísmo, o ser humano é extremamente importante para Deus. Não é possível interromper a relação com Deus embora seja possível traí-lo. A natureza da religião não é só o ser humano em busca de Deus, “é a consciência do interesse de Deus pelo Homem, a consciência de uma aliança, de uma responsabilidade que reside Nele e em nós” (Heschel, 1974a, p.247).

A parceria com Deus é uma tese hescheliana para assinalar um ponto fundamental: que a vida é um presente, que temos responsabilidade de sermos dignos de ser lembrados por Deus. A maior ameaça que estamos sofrendo hoje, segundo o autor, é a insensibilidade diante do sofrimento do outro. “Tudo que nos resta é ficar horrorizados com a perda do nosso senso de horror.” (2006, p.199) E, talvez, esse seja o alerta mais importante para a vigília constante de nossas ações, principalmente quando nos dirigimos ao outro humano que também foi feito como nós, à imagem de Deus. Pelas obras humanas, Deus transcendente faz sentir sua presença na imanência e o humano torna-se parceiro de Deus na grande obra da redenção. O homem é redimido pelo Amor; o amor de Deus revela-se na responsabilidade pelo outro.

## REFERÊNCIAS:

HAZAN, Glória. *Filosofia do Judaísmo em Abraham Joshua Heschel: consciência religiosa, condição humana e Deus*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

HESCHEL, A.J. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Arx, 2006.

\_\_\_\_\_ *O último dos profetas*. São Paulo: Ed. Manole, 2002.

\_\_\_\_\_ *The prophets*. New York: Harp and Row Publishers, 1998, v.1 e 2.

\_\_\_\_\_ *Deus em busca do homem*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1975.

\_\_\_\_\_ *O homem não está só*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1974a.

\_\_\_\_\_ *O homem a procura de Deus*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1974b.

LEONE, Alexandre. *A imagem divina e o pó da terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A.J. Heschel*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP:FAPESP, 2002.

# **A religião na fronteira entre filosofia e teologia: implicações epistemológicas a partir da filosofia da religião de Paul Tillich**

Joe Marçal Gonçalves dos Santos\*

## **Resumo:**

Um estudo sobre o desenvolvimento do conceito de religião na obra de Paul Tillich (1886 – 1965), considerando alguns de seus principais escritos, e procurando identificar questões epistemológicas implicadas na relação que o autor estabelece entre filosofia e teologia. Traçando uma autogênese do autor e seu pensamento, desde o ponto de vista da filosofia da religião, destacamos como o conceito de religião ganha particular implicação epistemológica no que diz respeito à relação entre as mediações filosófica e teológica, bem como implicações metodológicas, em relação ao objeto “religião”. Tillich sugere como caminho possível o que tomamos como uma espécie de “inversão”: a filosofia, com seus pressupostos metodológicos, orientada para a profundidade da cultura, enquanto a teologia, com seus pressupostos metodológicos, orientada para a superfície da cultura. Isto é, ambas, em suas especificidades, segundo Tillich, devem ser vistas correlativamente determinadas pela totalidade de seu objeto, cuja face (forma e substância) se apresenta de modo distinto para cada qual.

**Palavras-chaves:** religião; cultura; filosofia; teologia.

## **Introdução**

A obra de Paul Tillich é conhecida no contexto de estudos da religião no Brasil principalmente por sua produção teológica. A recepção tem um histórico bastante restrito e parcial, contudo, já denota algo quando tomada por seu caráter filosófico. Na verdade, o que conhecemos de Tillich em português atualmente são obras de seu período nos Estados Unidos, e tratam preponderantemente de teologia. Na base dessa produção, porém, está um período biográfica e academicamente muito significativo; transcorrido na Alemanha entre as duas grandes guerras do século passado. Chama atenção, por sua vez, que tal período tenha sido fértil tanto em teologia como filosofia – cuja relação não deixou de ser nem por um momento algo peculiar e determinante em seu pensamento.

Tillich imprime fortemente essa base filosófica em sua produção posterior, porque é nela que ele sedimenta conceitos fundamentais, a partir dos quais elabora sua teologia. No estudo que segue, procuramos percorrer alguns momentos e obras de Tillich em que o concei-

---

\* Doutor em Teologia. PUCRS. E-mail: joe.santos@pucrs.br.

to de religião recebe seus cuidados. Nosso foco está em perceber implicações epistemológicas que estiveram na base do debate acerca desse conceito – que para Tillich sempre esteve correlacionado com o debate em torno do conceito de cultura.

Num primeiro momento, situamos a biografia de Tillich sob esse aspecto epistemológico, identificando na metáfora da fronteira – com o qual ele mesmo organiza sua autobiografia – um *motivo* epistemológico. Em seguida, traçamos um itinerário da formulação do conceito de religião através de alguns escritos de Tillich, situando-o na fronteira entre cultura e religião, tal como ele mesmo se propôs. Dividimos esse itinerário em dois momentos, destacando aspectos relacionados com a “fase alemã” e a “fase norte-americana” para, finalmente, tecer alguns apontamentos finais.

Vale dizer, por último, esse texto surge da organização de um projeto de pesquisa em Filosofia da Religião que acabou por não ser submetido à apreciação. Por isso, talvez, resulta ainda bastante embrionário, mas já esboça uma significativa revisão bibliográfica e mesmo o recorte de um problema pertinente aos estudos da religião no contexto acadêmico brasileiro.

### A “fronteira” epistemológica como metáfora biográfica

A metáfora é em si mesma autobiográfica: Paul Tillich (1886 – 1965), ao inscrever-se em sua autobiografia intelectual, recorreu à expressiva imagem da *fronteira* para visualizar sua trajetória nas paisagens que fazem sua vida.<sup>1</sup> Já temos destacado que a importância dessa imagem está menos no que denota de uma territorialização estanque e disciplinar, e mais na postura de um sujeito móvel entre esses territórios.<sup>2</sup> Esse deslocamento epistemológico, porém, valeu não apenas pela relativização de fronteiras entre “domínios” de saber e diferentes campos sociais, mas sobretudo pelas *correlações e interações* promovidas entre esses domínios e diferenças – reconhecendo especificidades sem deixar de movê-las em torno de, em última análise, um problema comum: as condições (histórico-culturais) da existência humana dimensionadas à profundidade espiritual que lhe são intrínsecas.

---

<sup>1</sup> In the introduction to my *Religiöse Verwirklichung* (Religious realization), I wrote: “The boundary is the best place for acquiring knowledge”. When I was asked to give account of the way my ideas have developed from my life, I thought that the concept of the boundary might be the fitting symbol for the whole of my personal and intellectual development. At almost every point, I have had to stand between alternative possibilities of existence, to be completely at home in neither and to take no definitive stand against either. Since thinking presupposes receptiveness to new possibilities, this position is fruitful for thought; but it is difficult and dangerous in life, which again and again demands decisions and thus the exclusion of alternatives. This disposition and its tension have determined both my destiny and my work. (TILLICH, 1966 : 13).

<sup>2</sup> Apresentei um apanhado sobre a abordagem com qual Tillich premia a teologia sob a noção de “teologia da cultura” em SANTOS, 2005 : 121-41.

Nesse sentido, tal como propõe Tillich, a metáfora da fronteira é iminentemente epistemológica. Considerando a trajetória de vida do autor, marcada pelo conflito entre territórios (as duas Grandes Guerras do século passado), trata-se de uma imagem que também expressa uma situação cultural, de profundas rupturas e conflitos de ordem social, simbólica, religiosa, política, etc.<sup>3</sup> Entre esses territórios cindidos, a fronteira que mais o estimulou crítica e criativamente foi a que se “lhe atravessava” entre *religião e cultura*.<sup>4</sup> Em 1919, essa fronteira está em questão em seu importante artigo *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, e segue em sua obra, de modo que, em 1946, no escrito intitulado *Religion and Secular Culture*, Tillich manifesta novamente essa problemática, considerando que aparentemente o assunto impõe uma divisão prática, solicitando, de um lado, uma filosofia da religião e, de outro, uma filosofia da cultura. Contudo, o que há entre esses dois territórios que os tornam tão próximos e distantes ao pensamento tal como o temos exercido? (TILLICH, 1946 : v.2, 201). Para responder com palavras do autor:

Cultura é religiosa onde quer que a existência humana seja submetida a questões últimas e, dessa maneira, transcendida; e onde quer que o sentido incondicional torne-se visível em obras que em si mesmas tem somente sentido condicionado. Ao experienciar o caráter substancialmente religioso da cultura, eu me deparei com a fronteira entre religião e cultura e nunca mais a abandonei. Minha filosofia da religião é essencialmente voltada aos aspectos teóricos desta fronteira. (TILLICH, 1966 : 68-69)

Quanto à relação entre religião e cultura, dois aspectos para ressaltar aqui e que desenvolveremos no decorrer desse estudo: primeiro, Tillich parte de uma experiência estética na qual e por meio da qual ele percebe-se agarrado por “questões últimas e incondicionais”, que se traduz para ele como uma vivência de unidade e conciliação entre religião e cultura – o que ele definirá como *evento revelatório*. Um segundo aspecto é dar-se conta que tal experiência expõe radicalmente a fronteira, e mesmo o conflito entre ambas, em termos de domínios distintos. Essa fronteira é pertinente porque ela revela uma cisão epistemológica, o que Tillich não se demora em explicitar como o principal problema para uma filosofia da religião: pois quando a fronteira entre cultura e religião se alarga ou se acirra, o espírito humano entra em dissenso consigo mesmo cada vez que um desses domínios reclama uma verdade.

---

<sup>3</sup> Cf. títulos de seu autobiografia: “Between two temperaments”, “Between city and country”, “Between social classes”, “Between reality and imagination”, “Between theory and practice”, “Between heteronomy and autonomy”, “Between theology and philosophy”, “Between church and society”, “Between religion and culture”, “Between Lutheranism and socialism”, “Between idealism and Marxism”, “Between native and alien land” (TILLICH, 1966)

<sup>4</sup> “These ideas constituted the basic principles of my philosophy of religion and culture and provided a framework for discussing the history of culture from a religious point of view” (TILLICH, 1966 : 70).



Assim, o permanecer nessa fronteira é já uma atitude epistemológica de Tillich, que promove, ao longo de sua vida, caminhos concomitantes à filosofia e à teologia. Dessa forma, ele desenvolveu uma abordagem da história do pensamento ocidental própria a fim de recuperar a gênese dessas “disciplinas” irmãs e tratou de estabelecer definições para ambas em torno desse dilema comum, marcadamente moderno, que é a ruptura entre cultura e religião – e todas as demais rupturas vinculadas a esta dissensão do espírito humano.

Essa questão, para Tillich, torna-se uma chave de compreensão para a situação cultural contemporânea, desde os campos da Educação, da Ética e da Estética. E, conforme o conceito de religião que desenvolve, a principal questão religiosa da cultura contemporânea não é que religião esteja formalmente se ausentando do espaço público, mas que ela sofra deslocamentos que repercutam em sua função e estruturação cultural.

Enquanto filósofo, Tillich dedica-se a examinar a natureza destas divisas do pensamento, e o próprio limite de poder pensá-las. Ao mesmo tempo, enquanto teólogo, dedica-se a arriscar uma *resposta* a esse problema através de uma teologia que não nega, e sim assume a “clivagem da razão” própria a modernidade. Nesse estudo, vamos traçar uma gênese do desenvolvimento do conceito de religião em Tillich, identificando através dele uma questão de fundo epistemológico que, a sua maneira, pode contribuir com as discussões atuais acerca do lugar da religião como antes conceito que objeto que, por sua vez, instaura um pensamento crítico acerca da cultura.

### **Itinerário de um conceito**

Após estudos em Teologia, Tillich atua como pastor na periferia de Berlin entre 1912 e 1914 – ano em que a Alemanha entra em guerra e ele torna-se capelão militar até 1918. Esses dois anos de ministério rendem uma experiência que determinaria toda sua vida e produção posterior, relacionada à postura apologética e dialogal que caracteriza seu pensamento. Nesse período, ele também termina sua tese de habilitação (livre-docência), apresentada em 1915, sobre o “O conceito de sobrenatural, seu caráter dialético e o princípio de identidade na teologia sobrenaturalista até Schleiermacher”. Essa tese, cujo transfundo é a relação entre teologia e filosofia, marcará especialmente a compreensão de revelação como problema filosófico que, por sua vez, determinará uma definição hermenêutica de teologia.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Na introdução à *Teologia sistemática*, Tillich desenvolve essa questão. (Ib., 2005 : 26s.)

A Primeira Guerra Mundial tem um significado particular nessa trajetória. Além das implicações por sobre toda a tradição cultural e política de uma geração, Tillich expressa a consciência desses acontecimentos para sua história de vida: foram “quinze anos de preparação, interrompida e ao mesmo tempo completada pela guerra” (TILLICH, 1952 : 9). Fato é que, tão logo a Alemanha entra em guerra, Tillich casa-se pela primeira vez e decide, ao mesmo tempo, juntar-se ao exército como capelão militar. Alianças impossíveis. A experiência, inevitavelmente, transforma profundamente o rumo de sua vida, seja através de rupturas ou das novas alianças que estabelece com sua geração e momento histórico. A partir de então, uma percepção existencial e histórica da condição humana, atenta a seu aspecto trágico e sublime, determinará seu pensamento.<sup>6</sup>

Após a primeira guerra, em 1919, Tillich torna-se professor adjunto em Berlim. Seus primeiros anos de docência são marcados por obras que farão sua “agenda” durante toda a vida, nas quais a relação entre teologia e filosofia, quer explícita ou implicitamente (isto é, epistemologicamente), está sempre presente. São quatro assuntos com quais Tillich lida nesse período:<sup>7</sup>

- Uma filosofia social, na qual cunha o conceito de “socialismo religioso” no escrito programático *Grundlinien des religiöse Sozialismus* (1923);
- Uma filosofia da história desenvolvida em torno do conceito que está no título de um importante escrito, *Kairos* (1923);
- Uma filosofia da religião, em torno de uma dupla definição de religião, no sentido estrito condicionado à cultura, e no sentido amplo, como “fundamento” da cultura – o que Tillich desenvolve especialmente no texto *Religionphilosophie* (1923);
- A teologia, na qual se volta ao debate com Karl Barth, recorrendo especialmente ao conceito de paradoxo (*Kritisches und Positives Paradox*, 1923), bem como desenvolve temas da teologia luterana (*Rechtfertigung und Zweifel*, 1924), eclesiologia (*Kirche und Kultur*, 1924) e, finalmente, o que propunha como “teologia da cultura”, através de um primeiro escrito de a-

---

<sup>6</sup> Em *A era protestante*, encontramos o seguinte depoimento de Tillich acerca desse tempo: “A história tornou-se o problema central de minha teologia e de minha filosofia por causa da realidade histórica que encontrei ao voltar da Primeira Guerra Mundial: a Alemanha e a Europa achava-se em caos; terminava o período vitorioso da *bourgeoise* e do estilo de vida do século dezenove; o proletariado se afastava das igrejas luteranas; aumentava a distância entre as esperanças iminentes dos movimentos revolucionários e o cristianismo tradicional” – Ib. p.18.

<sup>7</sup> Para uma visão geral desse período e produção, cf. MUELLER, 2005 : 22s.

nálise estético-teológica da arte pictórica (*Religiöser Stil und Religiöser Stoff in der bildenden Kunst*, 1921).

No conjunto, o que temos é uma filosofia da cultura, tomando a sociedade e a história como objetos primeiros. O conceito que atravessa esses diferentes enfoques é o de religião, visto que Tillich se propõe situar sua abordagem da cultura na fronteira com a religião. Ora, a intenção de Tillich não é exatamente estabelecer uma relação entre os conceitos, mas reconhecer na definição dos mesmos, a partir de suas funções para a criação do espírito humano, essa correlação.

### **Um conceito crítico-negativo de religião: o Incondicional**

Vale considerar o contexto intelectual das intenções de Tillich. A maneira como o pós-guerra na Alemanha alavancou o tema da religião associou-se às mesmas intuições que, no âmbito da arte, fazia irromper o *expressionismo*. A fim de superar um idealismo, um romântico romântico, bem como o vigor do pensamento marxista, ofereciam novos instrumentos para reconstruir o “ideal” de cultura a partir de um humanismo materialista. Na leitura de Tillich, o expressionismo, enquanto *estilo cultural*, manifestava o *kairós* de um espírito crítico “religioso” ao impressionismo europeu econômico e tecnológico do pós-guerra. A qualidade religiosa dessa crítica, conforme sua interpretação, estava justamente na afirmação radical da reivindicação de sentido incondicional e último que a ruptura causada pela guerra reclamava para si. Qualquer possibilidade de esperança dependia de se assumir a terrível “santidade” dessa verdade histórica.

Sem dúvida, Tillich esteve identificado com esse contexto, sob as coordenadas de pensamento e pertencimento de uma geração crítica.<sup>8</sup> Contudo, como vimos acima, a partir de diferentes escritos, a forma dele tratar de temas da cultura correlacionando-os à religião já delineia sua proposta de abordagem crítica do problema: a seu ver, apenas uma reconciliação entre cultura e religião poderiam colocar as bases adequadas para uma promissora reconstrução da Europa dilacerada pela guerra. Contudo, condição *sine qua non* para tal reconciliação era encarar radicalmente o problema que as colocava em ruptura e conflito: isto é, tanto a su-

---

<sup>8</sup> Lembra-nos Brandt que intelectuais movidos por essa “visão espiritual” do momento político e cultural europeu se caracterizaram por: “categórica rejeição da teologia anterior à Primeira Guerra Mundial, abalo do conceito de ciência assim como de religião vigente até ali, ênfase no irracional, no paradoxal, no intuitivo, no *kairós*, além da polêmica contra o historicismo, psicologismo, e todo e qualquer idealismo” (BRANDT, H. Rudolf Otto e sua obra *O Sagrado* (1917) [Apresentação]. In. OTTO, Rudolf. *O sagrado*: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/EST/Vozes, 2007, p.10).

peração de uma religião heterônoma, bem como a manifestação de uma cultura cuja autonomia fosse transparente a seu fundamento de sentido – o que Tillich definiu como *teonomia* (TILLICH, 1973 : 71s).

Este é o seu objeto no capítulo de sua *Filosofia da religião* intitulado “Superando o conceito de religião na Filosofia da Religião”, ao depreender o seguinte problema: às voltas com a religião, a filosofia se depara com um objeto que resiste ao conceito. Basicamente, porque a verdade da religião é revelada, e nada que “suspenda” juízo em relação a essa verdade seria reconhecido como algo que é próprio a uma determinada religião. De outra maneira, do ponto de vista do vínculo estabelecido através da crença, nenhuma religião atenderia por esse nome; para quem crê, trata-se da verdade em termos absolutos. Por conseguinte, primeira tarefa da filosofia da religião tem um caráter formal: enunciar filosoficamente seu objeto sem perdê-lo enquanto “religião”, e ao mesmo tempo, sem perder-se de si mesma enquanto “filosofia”. Para dar conta dessa tarefa, Tillich concebe um conceito crítico-negativo de religião, baseado em um princípio de não-identidade, cuja função na cultura é refratária tanto às formas religiosas como quaisquer formas que sejam determinantemente heterônomas. Em outras palavras, religião, para Tillich, é antes de tudo um conceito crítico por excelência – o que ele expressa através da noção kantiana de *incondicional*.

### **A superação do conceito pelo conceito: de domínio a mediação**

A premissa de Tillich para uma filosofia da religião é que a realidade que o conceito de religião pretende definir resiste à própria conceituação. Ceder a essa resistência sem trair a si mesma, é a questão primeira para a filosofia da religião. Sendo que “o conceito é inevitável”, o que Tillich postula é “usá-lo de tal maneira que sua força destrutiva seja eliminada mediante sua subordinação a um conceito superior. Este é o conceito de ‘o Incondicional’” (TILLICH, 1973 : 119).

Por sua vez, tomar o Incondicional como objeto implica submeter-se epistemologicamente ao paradoxo que lhe é inerente, pois “toda afirmação com respeito ao incondicional tem necessariamente a forma de um paradoxo”, sob o qual Tillich defende que o conceito de religião deve ser filosoficamente elaborado.<sup>9</sup> Assim, ele destaca *quatro objeções que a religião faz ao conceito de religião*:

---

<sup>9</sup> “A natureza paradoxal de toda afirmação última com respeito ao Incondicional não compromete a racionalidade ou a necessidade das relações fundamentais nas quais esse paradoxo se manifesta” (TILLICH, 1973 : 118).

Primeiro, torna a certeza de Deus relativa à certeza do eu-como-eu-mesmo. Segundo, torna a realidade de Deus relativa à realidade do mundo. Terceiro, torna a religião relativa à cultura. E quarto, torna a revelação relativa à história da religião. Em outras palavras, mediante o conceito de religião o Incondicional se assenta sobre o condicionado e se torna, ele mesmo, condicionado. Pelo que se lhe o destrói. (TILLICH, 1973 : 121)

Nesses termos, para Tillich, critério para uma filosofia da religião é “fazer justiça à natureza do Incondicional”, considerando que sua apreensão depende de tomar adequadamente a mediação das formas condicionadas ao Incondicional que através delas se manifesta e lhes fundamenta.<sup>10</sup> Para desenvolver essa abordagem, Tillich lança mão do que chama de fenomenologia crítica, ou “método metalógico”, tomando por base os elementos presentes na consciência do sentido.

Primeiro, a noção de uma inter-relação entre os diferentes sentidos isolados e particulares, “no qual cada sentido separado subsiste e sem o qual não seria sentido”. Essa seria resultante de cada ação de sentido, da qual surge uma consciência universal de sentido, isto é, uma “consciência de mundo” – ainda que acidental e fragmentária, pois dada nas condições da história e uma determinada situação cultural.

Por sua vez, o que sustenta a inter-relação dos sentidos em meio às condições históricas e culturais, particularidades de sociedades e contextos, é a noção de que tal inter-relação está fundada na incondicionalidade do sentido; não se trata de um sentido concreto e particular, mas da própria exigência de sentido, sempre presente, em toda criação do espírito humano.

Em terceiro, a noção que relaciona cada sentido particular e concreto à possibilidade criativa incondicional do sentido e, ao mesmo tempo, à exigência que lhe põe termo, de realizar incondicionalmente o sentido de tal e qual criação para dentro de uma situação que em si mesma é transitória e condicionada social, histórica e culturalmente.

Destes pressupostos, Tillich depreende as categorias descritivas de *forma*, *substância* e *conteúdo* do sentido, postulando que:

Se a consciência se dirige para as formas particulares do sentido e sua unidade, estamos frente à cultura; se está dirigida para o sentido incondicional, para a substância do sentido, estamos frente à religião. A religião é a orientação da consciência para o Incondicional, e a cultura é a orientação para as formas condicionadas e sua unidade (TILLICH, 1974 : 44).

---

<sup>10</sup> Cf. TILLICH, 1973 : 135s.

Aplicado às objeções que a religião levanta ao conceito de religião, a apreensão do Incondicional mediado pelas formas condicionadas resulta no seguinte: a autoconsciência do eu-como-eu-mesmo como mediação da consciência do Incondicional; a percepção de potência incondicional da realidade do mundo como mediação para uma consciência de Deus; o princípio incondicional da criatividade espiritual como mediação para uma compreensão de religião e cultura como funções do espírito correlacionadas; e ainda, a percepção da revelação como mediação de um princípio de zelo religioso pela incondicionalidade da própria religião.<sup>11</sup>

### **A produção posterior**

Ao período imediatamente após o pós-guerra, seguem os semestres em que Tillich leciona em Marburg e Dresden entre os anos de 1924 e 1929, quando, então, segue para Frankfurt para assumir, não sem alguma polêmica, a cátedra de Filosofia até 1933 – ano de seu exílio para o Estados Unidos. Nesse período, a produção de Tillich é marcada pelo investimento na filosofia: na segunda edição dos cinco volumes da *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), ele publica os seguintes artigos: “Mythus und Mithologie”, “Offenbarung: religionphilosophisch”, “Philosophie: Begriff und Wesen”, “Philosophie und Religion”, “Religiöser Sozialismus”, “Theonomie”, “Wissenschaft”. Por essa época, consolidava-se em Frankfurt o grupo que daria origem à “escola” da teoria crítica. Tillich participa intensamente deste, como intelectual e militante político. Também nessa época, Tillich orienta Theodor W. Adorno em sua tese de habilitação sobre estética em Kierkegaard.

O exílio que sofre nos Estados Unidos, a partir de 1933, também repercute em sua obra de modo particular. Contudo, ele foi capaz de não apenas assimilar uma língua estrangeira, mas situar seu discurso de modo criativo nesse contexto. Nesse segundo período, sua produção intelectual deixa-se desviar de questões primeiras e próprias ao contexto europeu, concentrando a atenção em debates que atravessam a cultura norte-americana, bem como o protestantismo desse contexto. Porém, significativo é perceber como Tillich vive esse deslocamento sobre as bases filosóficas em que desenvolve seu pensamento, trazendo-as para a compreensão do próprio método teológico, bem como nas suas definições de cultura e religião.<sup>12</sup>

Não por acaso Tillich dedicar especial atenção à relação entre teologia e filosofia na introdução de sua *Teologia Sistemática*. Segundo ele, a teologia situada na relação com as

---

<sup>11</sup> Cf. TILLICH, 1973 : 136;-38;-40;-43.

<sup>12</sup> Nesse sentido, o deslocamento mais significativo e que merece atenção no estudo de sua obra, é o acento ontológico em lugar de uma teoria da linguagem, dando também novo lugar ao momento fenomenológico – que chamava “metalógica” – no seu método teológico, o “método de correlação” (PALMER, 1990 : 4-5, 16-18).

ciências deve operar filosoficamente em termos de método e linguagem – sendo o elemento filosófico presente nas diferentes ciências, também em termos de método e linguagem, o possível ponto de contato entre teologia e ciência.<sup>13</sup> Nesse caso, Tillich sugere definir a filosofia como “aquela abordagem cognitiva da realidade na qual a realidade como tal é o objeto” (TILLICH, 2005 : 36), necessariamente crítica e totalizante, pois toma a realidade não a partir do conjunto de materiais dados pela experiência e sima partir das estruturas que tornam possível a experiência. A pergunta por essa estrutura é, segundo essa noção de filosofia, “a” pergunta filosófica – e assim sendo, Tillich depreende o lugar preponderante da ontologia na filosofia, quer ela seja explicitada ou não (inclusive criticando a redução à ética ou à epistemologia como se nestas não houvesse “ontologia”). Para explicar sua noção de ontologia, Tillich volta-se à compreensão etimológica de “metafísica” como “uma análise daquelas estruturas do ser com as quais nos deparamos em todo encontro com a realidade” (TILLICH, 2005 : 37).

### **Considerações finais**

O conceito de religião, tal como desenvolvido por Tillich, tem particular implicação epistemológica, cuja problemática se expressa no reconhecimento da fronteira entre abordagens filosófica e teológica da religião.<sup>14</sup> Em torno desse conceito, ele destaca pontos de convergência e divergência entre teologia e filosofia, considerando que ambas participam da mesma pergunta, mas diferem em atitudes dessa participação, bem como nas expectativas em relação à realidade para qual se voltam.

Em teologia, a noção de uma estrutura totalizante da realidade deve estar submetida a uma experiência existencial (*ultimate concern*) com a realidade – uma “realidade para nós”, conforme diz Tillich, recorrendo à noção de “Logos encarnado”. Em filosofia, segundo Tillich, não se pode negar a presença desse elemento existencial e último, contudo, aqui ele cognitivamente está submetido ao “Logos” em seu caráter total. Em outras palavras, enquanto a análise fenomenológica descritiva é dirigida pela abordagem filosófica, o momento hermenêutico, segundo Tillich, exige um elemento existencial-crítico de participação da realidade, uma vez que através dela se instaura *inter-relações* existenciais entre sujeitos, a realidade e o significado do objeto de pensamento. Nesse sentido, a teologia opera uma abordagem da rea-

---

<sup>13</sup> É o que Tillich desenvolve em dois escritos: *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919) e *Das System der Wissenschaft nach Gegenständen und Methoden* (1923), ambos traduzidos para o inglês e o primeiro também para o espanhol.

<sup>14</sup> Cf. estudo de Dirk-Martin GRUBE, *A Critical Reconstruction of Paul Tillich's Epistemology*, *Religious Studies*, n.33, 1997, p.67-80.

lidade fundamentada numa aliança já estabelecida com a mesma, considerando critério dessa aliança o aspecto incondicional implicado em tal realidade.<sup>15 16</sup>

É essa relação que nos parece implícita no que sugere ser uma inversão de objetos, tal como Tillich propõe. Isto é, tal como vimos acima, na medida em que Tillich define o objeto da filosofia da religião, ao mesmo tempo, ele postula uma definição correlata de cultura. No desenvolvimento de sua obra, porém, a este último objeto, Tillich dedica sua abordagem teológica – a *teologia da cultura*, ou o que mais tarde chama de *análise religiosa da cultura*.

Quer dizer, aparentemente, para não apenas atender uma questão de método e linguagem, faz-se presente uma demanda epistemológica – *um situar-se em relação ao discurso/conhecimento* – no que diz respeito à dupla cultura/religião, assim que a filosofia estaria para a religião como a teologia para a cultura. O que se pretende com essa abordagem, nos parece, é dar conta de uma interpretação crítica da cultura pressupondo as alianças estabelecidas com essa realidade cultural, mediada pela análise-descritiva filosófica da função religiosa sobre a qual estas alianças se estabelecem.

Ora, se o objeto é o “mesmo”, parafraseado como diferentes faces de um mesmo fenômeno, o que está em diferenciação é o procedimento, a abordagem e a atitude cognitiva que aborda o fenômeno. Ambas – filosofia e teologia – estão aqui determinadas pela totalidade de seu objeto, e mediam uma face (forma e conteúdo) pela qual se apresenta sob o signo da diferença.

Destacamos o que essa distinção implica em termos de uma “ética” do sujeito que se define na relação deste com seu objeto e, simultaneamente, na sua atitude sob os efeitos desse objeto (assujeitamento), do qual depende sua impositação como sujeito de linguagem e conhecimento. A experiência dessa aliança incondicional, portanto, tem lugar preponderante na compreensão de Tillich, instaurando a relação de sujeito e objeto, desde a qual o conhecimen-

---

<sup>15</sup> Tal como Tillich expõe em sua introdução a *Teologia Sistemática*, como “os dois princípios formais de toda teologia”: “O objeto da teologia é aquilo que nos preocupa de forma última. Só são teológicas aquelas proposições que tratam de seu objeto na medida em que ele pode se tornar questão de preocupação última para nós”; e “Nossa preocupação última é aquilo que determina nosso ser ou não-ser. Só são teológicas aquelas afirmações que tratam de seu objeto na medida em que este possa se tornar para nós uma questão de ser ou não-ser” (Ib., 2005 : 30,31).

<sup>16</sup> “A questão acerca do critério que deve determinar a escolha de um exemplo só pode ser respondida se introduzirmos um elemento crítico na fenomenologia ‘pura’. A decisão a respeito do exemplo não pode ser deixada ao acaso. (...) a decisão sobre o exemplo a ser usado na descrição fenomenológica do significado de um conceito como ‘revelação’ é de extrema importância. Esta decisão é crítica na forma e existencial na matéria. (...) Trata-se de uma ‘fenomenologia crítica’, que une um elemento intuitivo-descritivo com um elemento existencial-crítico” (TILLICH, 2005 : 120).



to será condicionado a mediações sensíveis e teóricas.<sup>17</sup> Assim, quando Tillich se propõe uma teologia da cultura, da história, da sociedade, da arte, o pano de fundo é sempre uma filosofia das mediações do espírito levada a efeito através de uma hermenêutica que pretende perceber e interpretar o aspecto religioso em que se assenta toda cultura e nela se manifesta incondicionalmente.

## BIBLIOGRAFIA

- CLAYTON, John. Introducing Paul Tillich's writings in the Philosophy of Religion. In. Id. (ed.). *Main works/Hauptwerke* : writings in the philosophy of religion. Berlim/New York : De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987. v.4. p.9-28.
- MUELLER, Enio. Paul Tillich: vida e obra. In. . In. MUELLER, E.; BEIMS, R. W. *Fronteiras e interfaces*: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005. p.11-39.
- . Entre a religião e seu conceito: questões fundamentais da filosofia da religião de Paul Tillich nos anos 20. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, p. 11-41. Disponível na Internet em <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/viewFile/686/587>. Acessado em 05.12.2010.
- PALMER, M. Paul Tillich's theology of culture. In. Id. (ed.). *Main works/Hauptwerke* : writings in the philosophy of culture. Berlim/New York : De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1990. v.2. p.1-31
- SANTOS, J. M. G. A teologia da cultura. In. MUELLER, E.; BEIMS, R. W. *Fronteiras e interfaces*: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005. p.121-41.
- TILLICH, Paul. Autobiographical reflections (1952). In: KEGLEY; BRETALL (Eds.). *The theology of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Co., 1959.
- . *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: La Aurora, 1973.
- . *On the boundary*. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.

---

<sup>17</sup> É por esse motivo que Tillich, em sua *Teologia Sistemática*, propondo-se desenvolvê-la a partir do método de correlação, estabelece esta, no primeiro capítulo, entre “razão e revelação”. Para ele, a pergunta, preocupação e desejo último da razão é a revelação, sendo esta “um evento subjetivo e objetivo em estrita dependência (...) A ocorrência objetiva e a recepção subjetiva pertencem ao evento total da revelação” (TILLICH, 2005 : 124).

———. Religion and secular culture (1946). In. RATSCHOW, Carl Heinz (ed.). *Main Works / Hauptwerke*. PALMER, Michael (ed.). Writings in the Philosophy of Culture / Kulturphilosophische Schriften. V.2. New York / Berlin: De Gruyter / Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987. p.201-235.

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

## Sendas da liberdade e o senso religioso contemporâneo

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro\*

### Resumo:

O tema da liberdade ocupa um lugar central na tradição filosófica europeia, particularmente, desde pelo menos os últimos três séculos. De Kant a Ricoeur, passando por Schiller, Nietzsche ou Heidegger, o tema ganha o status de fio condutor para o pensar filosófico enquanto reflexão sobre a situação de limite e abertura do ser humano no mundo. Do ponto de vista de uma filosofia da religião que se interessa por abordar as características do senso religioso contemporâneo, recortando aqui um horizonte da investigação sobre um pretense paradigma pós-religional contemporâneo, cabe ressaltar que se trata igualmente de um tema fundamental este que é o tema da liberdade. A comunicação, que se propõe como resultado das investigações do estágio de pós-doutoramento realizado recentemente, procurará, em um primeiro momento, demonstrar a centralidade do tema da liberdade como fio condutor para o pensar filosófico genuinamente interessado pelo refletir acerca da situação do ser humano no mundo, uma situação que joga entre o ser o nada. O segundo passo será dado na direção de tornar evidentes as características de um dos aspectos do senso religioso contemporâneo, o qual, de momento, intitular-se-á paradigma pós-religional. Finalizando a comunicação, destacar-se-á em que medida o pensar filosófico sobre a liberdade pode oferecer elementos esclarecedores para uma reflexão filosófica do senso religioso contemporâneo.

**Palavras-chave:** Filosofia da religião, liberdade, senso religioso contemporâneo

### Apresentação

O tema desta comunicação proposta no GT de Filosofia da Religião da SOTER, a saber, *Sendas da liberdade e o senso religioso contemporâneo*, é uma reflexão originada a partir da realização do estágio de pós-doutoramento realizado com apoio da CAPES e da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais no período compreendido entre de outubro de 2010 a março de 2011<sup>1</sup>. O trabalho foi realizado na Universidade Complutense de Madri (UCM) sob

---

\* PPGCR PUC Minas. flaviosenra@pucminas.br. / Apoio: CAPES BEX 1202-10-3 (www.capes.gov.br) e PUC Minas (www.pucminas.br)

<sup>1</sup> A importância da pergunta pela liberdade no contexto da pesquisa em curso sobre a questão do niilismo como problema moral, metafísico e religioso, traz ao cenário da pesquisa filosófica em geral e em ciências da religião em particular – este lugar onde atuo como professor na linha de pesquisa “Razão, religião e contemporaneidade” do “Mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas” / Grupo de pesquisa “Religião e Cultura” (CNPq), um inestimável avanço. Em primeiro lugar, é preciso destacar que a pergunta pela liberdade se coloca como o centro de um pensar o humano, suas relações psicossociais e suas decisões como um tema de primeiro nível frente à reconhecida crise de valores característica das sociedades “pós-metafísicas”. Neste mesmo sentido, cabe destacar a relevância do pensar esta marca “pós-metafísica” e seu influxo na moral e na religião não como o fim de um pensar próprio do ocidente, mas seu sobrepassamento e transfiguração. Por fim, destaque-se ainda que o pensar este tema para além do lugar que comumente tem sido pensado, o lugar da filosofia política, impõe o pensar pelo ser da liberdade em sua interna relação como pensamento fundante da ação e da representação nos campos científico, filosófico, estético e religioso – tal lugar é o campo próprio do pensar metafísico.

a supervisão do Catedrático do Departamento de Metafísica, Professor Dr. Navarro Cordón<sup>2</sup>. A pesquisa se intitulou “*A pergunta pela liberdade. Problema metafísico, moral e religioso no horizonte da reflexão em Juan Manuel Navarro Cordón.*” Aqui se pretende apresentar, a título de introdução, o contexto que tornou possível o horizonte desse trabalho para, em seguida, levantarmos propriamente alguns aspectos considerados relevantes para a proposta em pauta. Em um primeiro momento será apresentado o pensamento sobre a liberdade segundo o pensador espanhol e, em seguida, a percepção dos elementos contemporâneos do que chamaremos momento pós-religional no horizonte daquela abordagem. Este elemento foi acrescido na proposta a partir das visitas técnicas e reuniões de trabalho junto ao CETR em Barcelona. Tal contato instigou a releitura do tema do estágio pós-doutoral na ótica do problema religioso em conformidade com os objetivos do projeto apresentado. O tema da liberdade se apresenta, contudo, como a temática transversal para a abordagem em curso. A referência teórica partiu da abordagem do catedrático espanhol sobre o problema da liberdade em Kant e em Heidegger, bem como em Schiller, Zubiri e Ricoeur. O tema da liberdade já ocupou seis importantes escritos desse autor, além de conferências e teses dirigidas. Tal referência constitui o material sobre o qual se assenta o conjunto da pesquisa de pós-doutoramento, embora aqui apenas se apresente um dos aspectos do estudo sem contanto desejar sua discussão com propriedade.<sup>3</sup>

### **Contextualização a guisa de introdução**

A tese doutoral desenvolvida na Universidade Complutense de Madri entre 2001 e 2004 versou sobre o tema *Culpa y responsabilidad en Nietzsche*<sup>4</sup>. A relevância da genealogia do conceito de culpa na crítica nietzscheana da moral e da metafísica ocidentais de caráter ascético foi o objeto daquele estudo. Tomando como fio condutor a *Genealogia da moral*, a gênese da culpabilidade foi investigada em três níveis. O primeiro nível da hipótese genealógica revelou que na moralidade dos costumes o fazer-se responsável era a destinação mesma na qual o animal-homem se criava como animal calculável e regular. O segundo e terceiro níveis desvelaram, respectivamente, o processo de interiorização da culpa e a posterior inter-

---

<sup>2</sup> Foi sob a direção do Prof. Navarro Cordón que o tema da “liberdade do mundo” se apresentou como o fio condutor da filosofia nietzscheana. A produção filosófica do professor espanhol é reconhecida como uma das mais expoentes e especulativas investigações sobre o problema humano na Espanha contemporânea.

<sup>3</sup> Informo o leitor que uma obra de autoria do Prof. Cordón está em editoração e que ali os textos de estudos serão apresentados em tradução para o idioma português do Brasil. Haverá ainda no referido texto uma introdução crítica de minha autoria. Por ora, remeto o leitor dessa comunicação às referências contidas ao final do trabalho.

<sup>4</sup> Cf. SENRA, F. *Culpa y responsabilidad en Nietzsche*. 2004. 362p. Tese (doutorado) Universidade Complutense de Madri, Faculdade de filosofia, Madri. Disponível em <<http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27808.pdf>>. Acessado em 30 jul. 2011.

pretação que o cristianismo ascético lhe ofereceu instaurando o modelo ascético no ventre de toda interpretação da realidade e fazendo dele o único sentido para a existência do homem e o sentido do mundo desenvolvido na arte, na filosofia, na ciência e na religião. A redenção da culpa e a transvaloração deste modelo ascético foram destacados com a tese do necessário crepúsculo dos ídolos, então diagnosticado no conhecido anúncio da morte de Deus. Contra o que o filósofo interpretou como os ídolos dos transmundos metafísicos (Verdade, Ser, Deus), que têm na negação da vida, da liberdade e do mundo suas características principais, a filosofia de Nietzsche apresentava em sua doutrina da vontade de poder e do eterno retorno os princípios de uma nova consideração sobre o que fora até então negado. Revisar a estrutura de culpabilidade, com a qual o ascetismo gerou a avaliação moral e metafísica do mundo, foi apresentado no texto da tese como a oportunidade de liberar ao homem e à filosofia para uma nova criação e valoração. Nelas, o modelo negativo e transmundo do ascetismo cedem passo ao modelo afirmador, sem que, por isso, esteja ocultado o caráter trágico da necessária superação do si mesmo, da vida e do mundo exigidas pela liberdade criadora.

Frente a este gigantesco desafio, resguardados os distintos aspectos que o niilismo como acontecimento pode apresentar, caberia perguntar pelo sentido mesmo que pode ter a liberdade. Problema filosófico fundamental, o tema perpassava a tese doutoral, sem, contudo, receber um tratamento mais sistematizado. Neste sentido, tomando como ponto de partida teórico a produção de Juan Manuel Navarro Cordón (2001), sobretudo em seu artigo intitulado *Nietzsche: De la libertad del mundo* acordou-se que a expressão “*Sobre a liberdade do mundo*” ensaia, como fio condutor, um modo de compreensão da vastíssima obra do filósofo alemão.

Parte-se aqui da necessária ruptura com o modelo platônico-cristão, considerado intrinsecamente unido a partir de certa consideração metafísica dualista<sup>5</sup>. Esta perspectiva dificultou uma acolhida da verdade sobre o mundo para além do princípio ascético de negação a partir de ideais transmundanos. Seguindo a pista nietzscheana<sup>6</sup>, o pensamento sobre um eventual “mundo verdadeiro” produziu a doença da negação do mundo.<sup>7</sup> A fuga do mundo se

---

<sup>5</sup> Fique claro que não se acusa o platonismo ou o cristianismo, originariamente e em separado de serem filosofia/religião dualistas. Refere-se aqui a certa interpretação do platonismo e do cristianismo que, vigorando em larga tradição e por longo tempo no ocidente, respondem juntos como modelo predominantemente dualista nos termos que aqui serão abordados.

<sup>6</sup> Cf. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, VI, ed. G. Colli e M. Montinari. München: De Gruyter, 1980. Vol. VI, p. 80, 81. A partir deste ponto as obras de Nietzsche serão citadas a partir desta referência como KSA, seguido do número do volume em algarismo romano e o número da (s) página (s).

<sup>7</sup> Propomos seguir esta pista que se intitula no texto nietzschiano “Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula. História de um erro”.

transformou em condição para a busca do mundo verdadeiro caracterizado pelo desejo do eterno e do imutável. Na modernidade, descobriu-se a indemonstrabilidade deste mundo apartado dos conceitos metafísicos assim definidos. Conceituado como Deus, Bem, Verdade, Absoluto tal mundo revelou-se como inalcançável. Resultou disso um tempo de ceticismo, de crises e mesmo de reiteradas tentativas de substituição desses conceitos por outros congêneres como o mito do progresso, o papel do Estado ou o estatuto científico alçados à condição de “mundo verdadeiro” e lugar-fundamento.

Como destacado recentemente em outro trabalho,

Nesta ótica, o ideal tem servido apenas para caluniar a realidade “em proveito do nada”<sup>8</sup>. Aqui, como reação, não cabe nem um otimismo da harmonia oculta no mundo, nem um pessimismo que o desconsidera e nega. É como resposta a esta dicotomia que já se afirmou o trágico enquanto tipo concorrente ao sentido ascético<sup>9</sup> na tomada em consideração do mundo tal qual este é. (OLIVEIRA e SENRA, 2009, p. 89-90)

A partir deste ponto, recorde-se a interpretação do professor Cordón para quem a tarefa de Nietzsche foi a de pensar o mundo em sua “proveniência platônico-cristã”. Tal como se destacou recentemente

para o filósofo espanhol, pensar o mundo presente é o mais fundamental e urgente, sobretudo sobre como foi pensado a partir da *imaginaria* desta tradição. Cordón destaca que a filosofia para Nietzsche toma em consideração o real enquanto todo, não como compreensão do todo, ou como sistema, ou algo fixo e imutável ou ainda como coisa-em-si. (OLIVEIRA e SENRA, 2009, p. 90)

Na esteira do pensamento nietzschiano, já se destacou que, segundo Cordón,

pensar o mundo em sua verdade implica pensá-lo segundo o caráter que tem a vida como “Vontade de poder”. Nesta doutrina encontramos um critério de interpretação da realidade que revela a verdade do mundo ainda não levada em consideração. É neste sentido que se entende a filosofia, em seu caráter perspectivista<sup>10</sup>, como interpretação do real em sua verdade. A tarefa para pensar o mundo como vir-a-ser implica liberá-lo do referencial humano que o define a partir de suas necessidades e, sobretudo, fragilidades. (OLIVEIRA E SENRA, 2009, p. 90).

Cabe, neste contexto, levar a cabo uma releitura da interpretação moral-metafísico-religiosa vigente na tradição. Trata-se de liberarmo-nos do princípio antropocêntrico presente no Ocidente, desde Sócrates, passando pelo platonismo e cristianismo, até sua consolidação na modernidade. Este princípio antropocêntrico está para além de apenas tomar o ser humano uma referência. Fundamentalmente, quer se demonstrar o processo de negação da verdade do

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F. KSA, III, p. 56-57. 1887-1888, 11(119).

<sup>9</sup> Remeto aqui também ao trabalho intitulado Entre o trágico e o ascético. Filosofia e religião em Nietzsche publicado em *Horizonte Teológico*. Belo Horizonte, ano 4, n. 8, julho/dezembro de 2005.

<sup>10</sup> Um aprofundamento acerca do perspectivismo pode ser realizado a partir do estudo de MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

mundo levado a cabo pela tradição a partir da produção e idealização de transmundos<sup>11</sup>. Por um lado, tem-se como transmundano o próprio ser humano quando este se toma e se reconhece separado e fora do mundo. Por outro lado, transmundos podem ser expressão dos conceitos ser, razão, verdade ou Deus. No que diz respeito ao primeiro aspecto é que reside aquilo que se pretende destacar como princípio antropocêntrico. Em relação ao segundo momento da interpretação, pode-se dizer que se trata de uma mera aplicação do primeiro, pois ela apenas atende às necessidades desse ser que precisa conformar o mundo segundo a sua necessidade. A transvaloração exige pensar o mundo como um todo, como relação. “Tal noção implica pensá-lo a partir do co-pertencimento homem e mundo no qual “há mundo como nossa ação poética e criativa”. Segundo esta relação, o co-pertencimento que se dá entre homem-mundo.” (OLIVEIRA e SENRA, 2009, p. 92). Contra os pregadores de ideais transmundanos, de humanizações redutoras e de logicizações, a tarefa, recorda Cordón (2002), consiste em livrar o homem-natura do mundo-invertido do niilismo, ou seja, liberar a natureza do homem, de deus e da moral.

### **Uma consideração acerca da liberdade**

O professor Juan Manuel Navarro Cordón faz da pergunta pela liberdade o lugar em que o humano está desafiado a pensar-se e a pensar a realidade. O tema da liberdade na trajetória desse pensador espanhol está referenciado destacadamente nos seus trabalhos sobre I. Kant e M. Heidegger. Nota-se que, além de propor o tema da liberdade como fio condutor para leitura e compreensão da problemática nietzscheana, como observado acima, o autor o faz também para compreender o pensamento de F. Schiller, X. Zubiri e P. Ricoeur. Este item pretende favorecer a identificação da base teórica desta perspectiva e a identificação dos modos como o problema foi abordado pelo professor espanhol. Não sendo possível nem desejável aqui explicitar toda essa problemática em uma breve comunicação, este trabalho apenas destacará aquele referencial que Navarro Cordón persegue desde sua tese de doutoramento, desenvolvida na segunda metade dos anos sessenta, sendo o autor investigado desde então o filósofo alemão I. Kant.

Embora para se desenvolver a pergunta pelo ser da liberdade seja necessário estabelecer um fio condutor para o percurso filosófico de tal pergunta pela liberdade como pergunta fundamental, aqui se pretende tão somente apresentar, e apenas sinteticamente, os tópicos da reflexão de Navarro Cordón a partir de sua leitura da filosofia kantiana. Aqui se justifica parte

---

<sup>11</sup> Cf. NIETZSCHE, F. KSA, IV, p. 35-38.

do título utilizado nesta comunicação como *Sendas da Liberdade*. *Sendas da liberdade* é também o título traduzido para um artigo publicado por Navarro Cordón em 2000.<sup>12</sup> Nesse artigo, o autor perpassa vários aspectos da filosofia de Kant para quem o tema da liberdade se destaca como tema filosófico fundamental. Não se trata de apresentar um Kant espanhol, tampouco se trata de apresentar um Kant a partir de um de seus comentadores. Trata-se de apresentar, no horizonte do Prof. Cordón, o qual, entre outros, reconhece em Kant um pensador fundamental, a centralidade que ocupa o problema da liberdade. Este é o horizonte maior da pesquisa que aqui apenas se apresenta parcialmente.

O ponto de partida é a pergunta pela liberdade e seu significado. O autor espanhol questiona ao longo do seu texto sobre de quem ou a que se atribui liberdade, ou seja, se da natureza, do homem ou também de Deus. Pergunta-se ainda se se trata de uma condição psicológica, prático-moral, cosmológica, jurídico-política ou ainda alguma outra. Estes são aspectos que o autor procura pensar tendo por base o pensamento filosófico kantiano para quem o refletir sobre liberdade expressa perplexidade do tema e do próprio autor frente a este tema.

Como recorda Navarro Cordón (2002) não há questão que mais o expresse (a perplexidade) do que a questão da liberdade. Assume-se, nesta perspectiva, como ponto de partida, que a liberdade possui muitos sentidos e que de muitos modos ela se manifesta. Além de considerar a liberdade como tradicionalmente se vem pensando e realçando no pensamento metafísico-filosófico, o autor espanhol corrobora outros tantos aspectos fundamentais da liberdade sem as quais esta poderia ser considerada reduzida em sua vitalidade. A liberdade, considerada pedra angular do edifício filosófico, o é igualmente para a moral e para a religião. Que seja identificada como pedra angular não quer dizer que não se refira a algo dinâmico como o é de fato a liberdade. Embora seja incompreensível e insondável, um verdadeiro abismo, segue sendo, para Cordón (2002), um conceito filosófico fundamental. A liberdade, recorda o espanhol, embora seja mistério abismático, é um princípio dinamizador no homem, é o que o põe em movimento e é o que lhe propicia conferir valor à vida. É a liberdade o que conduz e guia a vida a se ajustar à sua destinação. Trata-se, portanto, a liberdade, de um princípio de vida, um direito sagrado, insiste Cordón (2002), e um bem inapreciável. Porém, não por isso carente do risco que constituem os mal entendidos teóricos e a violência da vida política que, sem a liberdade, alimenta os despotismos, a manipulação e o esvaziamento do direito. Liberdade é, portanto, o que orienta o pensamento, mas que está sempre em processo de fazer-se liberdade.

---

<sup>12</sup> Cf. NAVARRO CORDÓN, J. M. *Sendas de la libertad*. In. ECHEVERÍA, J. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Del Renacimiento a la Ilustración, nº 21, Vol. II, Madrid: Editorial Trotta-CSIC, 2000, p. 277-308.



Ao mesmo tempo, todo processo de formação matura e se constitui na liberdade. Que a liberdade seja um processo é justamente o que lhe constitui sua própria essência. Não obstante, para além dos significados solenes que pode ter a liberdade, se reconhece uma liberdade demente e bárbara. Tudo isso implica o caráter existencial e mundano que possui a liberdade.

Tomadas essas considerações iniciais, o autor passa em seu artigo a tratar as muitas formas e modos de como se pode abordar e compreender, a partir do horizonte kantiano, a questão que é a liberdade. Pelo texto do artigo já referenciado, o leitor que se interessar por esta abordagem poderá aprofundar-se no sentido transcendental e prático da liberdade, no sentido metafísico, na questão da autonegação da liberdade, sua ruína e seu ocaso, na implantação mundana da liberdade, de sua existencialidade e, por fim, da aliança da liberdade com a linguagem e o tempo originário. Não cabe aqui considerar cada um ou o conjunto dessa reflexão que desenvolve Cordón a partir de Kant.

No entanto, é mister ainda neste item reportar o leitor a alguns aspectos que serão importantes para a compreensão da proposta aqui esboçada. Trata-se da decisão de compreender a liberdade em sua implantação mundana. O máximo que pode desejar esse sujeito que detém a possibilidade de ser livre está circunscrito à finitude mundana. Reside aqui uma determinação pelo cuidado do mundo no ultrapassamento de todo limite.

A liberdade é ação de um sujeito individual que pode, em situações históricas determinadas e por sua própria deliberação fazer ou omitir. A liberdade é liberdade intersubjetiva de sujeitos concretos e historicamente situados e em relação. Liberdade é compromisso que, no espaço da liberdade e no acontecer histórico, é responsabilidade livremente assumida a um marco social e jurídico.

### **Perspectivas para o senso religioso contemporâneo**

O “senso religioso contemporâneo”, dito assim e sem nenhuma observação ou delimitação, é uma realidade impossível de ser abarcada em sua totalidade por qualquer pesquisador. Trata-se de uma realidade muito diversificada e dinâmica que o processo de planetarização levado a cabo pela idade do conhecimento cibernético tampouco é capaz de esboçar. É verdade que podemos ter um acesso bastante facilitado a uma multiplicidade de formas e modos do crer e do orientar-se naquilo que, em linhas gerais, comumente chamamos de experiências religiosas, espiritualidades ou experiências de qualificação humana. Tais acessos são facilitados por mais de um século de pesquisas em ciência (s) da religião (ões) no plano acadêmico, mas também por outros tantos meios de divulgação eletrônica que a mídia produz

sobre as várias culturas. Sem definir a perspectiva de abordagem apenas se produzirá generalidades acerca de um mapeamento impossível, salvo não se queira evitar a temeridade dos discursos preconceituosos, superficiais e tendenciosos.

Também por aquilo que seja contemporâneo há muito sobre o que falar. Não faltam adjetivos na cultura ocidental para tentar caracterizar o que se vive no tempo presente dos últimos cem anos pelo menos. Muito se refere ao presente como mera resposta ou sequência linearmente concebida a partir de um passado recente (a era dos pós-...). Porém, reconhecendo o homem como cidadão do mundo, compete ao pesquisador reconhecer as marcas e sinais próprios do tempo em que vive, não apenas como *conhecimento de*, mas e, sobretudo, como *experiência de*, construídos que somos na liberdade – o modo próprio desse ser, essenciar-se e dizer do homem sobre si e sobre seu mundo. Cabe ao pesquisador deparar-se e ater-se na atenção plena aos modos e ritmos do tempo presente em que pessoas constroem-se a si mesmas, porque é como ação da liberdade que os seres humanos se constroem e habitam o mundo.

Portanto, propõe-se aqui evitar a adjetivação já tomada por padrão e, em certa visão, reducionista e simplista para uma época que é o tempo hodierno. Tome-se aqui como contemporâneo o tempo presente e a tarefa do fazer-se humano e do construir-se mundo da própria liberdade no último século e levando em conta suas grandes transformações. Tome-se aqui como espaço possível de delimitação o chamado mundo ocidental europeu e americano, sem com isso desconsiderar outras e ricas experiências que também precisam ser abordadas, reconhecidas, estudadas. Tome-se a liberdade como eixo e conceito fundamental que é o que se propõe nesta abordagem.

Assim sendo, tem-se que perguntar:

- a) Pelo horizonte da liberdade que adere à tradição
- b) Pelo horizonte da liberdade que rompe com a tradição
- c) Pelo horizonte da liberdade que se abre para novas possibilidades na criatividade da vida e da própria liberdade.

Nestes três marcos joga-se o jogo do pensar uma possível filosofia da religião em um tempo de transições, sobretudo um tempo em que a liberdade se vive mais do que como tema filosófico fundamental, mas como uma referência vital para além do próprio conceito Deus. A liberdade como valor supera em nossa época outros tantos bens que já foram melhor valorados em outros tempos (o ser, a verdade, o bem, a razão, - Deus). O ocidente se constrói sob

este signo da liberdade. Algo como uma atualização do *In hoc signus vincit* permitiria compreender o tempo presente no que se refere à liberdade como valor.

Já parece estar relativamente claro que o tema se reconhece, ainda que com perplexidade e indeterminação, como tema essencial e essenciante. Compreender o senso religioso contemporâneo evoca necessariamente a experiência fundamental do livre, do lançar-se ao livre e do expressar-se livremente. Trata-se de uma descoberta moderna que tem a sua culminância nos últimos dois séculos. Libertos *de* e livres *para*, cada ocidental contemporâneo está marcado pela experiência e anseio fundamental da liberdade e da libertação antes que qualquer outra coisa ou experiência (razão, ser, verdade, - Deus). Isso se observa no campo das artes, do pensamento em geral, da criatividade científica em seu afã de conhecimento e transformação e, também, no campo religioso.

Neste último caso, consideradas aquelas três perspectivas acima descritas, propõe-se que sob o signo da liberdade se compreenda o movimento religioso contemporâneo. Tal valor antecede e orienta toda interpretação do ocidental acerca da sua experiência vital e da valoração de qualquer outro valor. Se partimos do horizonte segundo o qual, como propõe o autor de Zaratustra, liberdade é criação, compreende-se o movimento religioso contemporâneo e o cenário produzido por este. Ele se revela como expressão da vontade criadora para além das imposições heterônomas e alienadoras exercidas por uma administração dos sentidos, dos bens e dos valores religiosos meramente burocrática, teórica e dogmática (em sentido pejorativo).

Não com afã propositivo, tal abordagem apenas pretende compreender o movimento que leva um número cada vez mais expressivo de religiosos para o campo da liberdade que cria, conjuga e interpreta livremente os bens e valores religiosos segundo o horizonte de suas necessidades. O corpo técnico, burocrático e teórico das tradições tem gozado, neste prisma, de pouca e, cada vez mais enfraquecida, consideração e referência. Vale a voz do indivíduo que experimenta e expressa, movido pela vontade inexprimivelmente livre, seus anseios religiosos. Esse sujeito organiza *para si* e *por si* o conjunto de referências para o seu sentido moral e religioso. Isso implica, como se pode adivinhar, que sentidos são criados e plantados – já não são apresentados desde uma exterioridade cuja força se mantém por uma tradição.

Obviamente que este movimento só pode demonstrar uma multiplicidade monumental de formas de crer e de expressar-se. Não sem dificuldades vê-se sua desnecessária, por princípio, articulação ou vinculação com outras formas. Não por desmazelo se descuida da criticidade e da razoabilidade dos princípios e sentidos postos. Tudo parece fluir e se apresentar paradoxalmente como *inconsistentemente consistente*. Chaves dessa leitura são os aclama-

dos conceitos de pluralismo e tolerância. Apenas uma eclosão de liberdades livres pode habitar este ideal contemporâneo. Apenas uma renúncia à adoração à verdade como valor absoluto pode sustentar este novo ideal. É verdade também que não faltam críticos a esses caminhos e tendências. O radicalismo, o fundamentalismo, entre outros, atestam a tensão nesse processo.

É neste sentido que se advoga o princípio do paradigma pós-religional para se pensar a situação contemporânea. Não se quer afirmar com isso a negação do paradigma religioso, menos ainda confirmar algo como o esvaziamento dos sentidos religiosos ou das instituições religiosas. Porém, é um fato, e pode-se argumentar que se trata de um perfil da secularização, a ressignificação dos sentidos religiosos tradicionais. Para que não se reduza esse problema a uma abordagem sociológica, propõe-se aqui a leitura desse fato como um problema relacionado ao tema da liberdade. A apropriação do livre como prerrogativa do indivíduo na contemporaneidade é a chave para compreender o mundo religioso ocidental contemporâneo em que a pertença não se assegura pela fidelidade a uma tradição ou corpo eclesiástico, mas, se de pertença se trata, reveste-se de um elemento novo que é o livre arbítrio do sujeito e das comunidades de sujeitos que elegem o que melhor lhes convém na economia dos sentidos e bens religiosos.

É de se perguntar obviamente se isso tem que ver com o que a tradição filosófica já refletiu sobre o sentido da liberdade. Porém, para além das elites filosoficamente formadas, há uma massa de consumidores de ideias e valores que absorvem produtos menos ricos em densidade teórica. A força vinculante dos valores e das verdades transmundanas ruiu. Já se vive no tempo desse grande vazio do poder vinculante da verdade absoluta. Agora fala o anseio da liberdade e do livre nas formas várias da afirmação de si de sujeitos livres e de comunidades livres para a criação de sentidos e interpretações e reinterpretções do real. Aqui se fala, como se pode notar, de liberdade tomada em um sentido comum e cotidiano. Mas quem pode dizer que até chegar a popularizar-se ela não passou pelo filtro da tradição que colocou o horizonte da liberdade como o valor dos valores, por sobre a verdade, o belo, o bom e o justo? A liberdade, já se disse mais de uma vez, é o valor supremo em nossa cultura, um Absoluto na contemporaneidade. Portanto, falamos aqui de um substituto dos velhos valores transmundanos. Será também a liberdade um ideal ascético? Morreremos e mataremos pela liberdade? Pode ser a liberdade um novo princípio ascético? Como tal, por ora o que se antevê é que a liberdade deita seus reflexos nas esferas que constituem o real: o político, o econômico, o estético, o ético, o religioso enfim.

## Encaminhamentos possíveis

O tema está longe de se esgotar em uma breve comunicação. Aqui foi possível apenas sinalizar o percurso que foi trilhado durante uma experiência de estágio pós-doutoral. Do contexto prévio, passando por uma das abordagens investigadas a respeito da liberdade como questão fundamental, os contatos com autores como José Maria Vigil e Marià Corbí, através das visitas técnicas ao CETR em Barcelona geraram uma guinada na experiência e aqui apenas está rascunhada.

O encaminhamento possível, após o debate decorrente da apresentação dessa questão durante o XXIV Congresso Internacional da Soter, no GT de Filosofia da Religião, poderá efetivamente indicar possíveis caminhos.

Por ora, é questão de seguir aprofundando os termos, elementos, em atenção à realidade e a seus intérpretes.

## REFERÊNCIAS:

CORDÓN, J. M. N. Kant. Sendas de la libertad. In. ECHEVERÍA, J. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Del Renacimiento a la Ilustración. v. II. Madrid: Ed. Trotta-CSIC, 2000. p. 277-308.

CORDÓN, J. M. N. Técnica y libertad (sobre el sentido de los Beiträge zur Philosophie) In. CORDÓN, J. M. N., GARCÍA, R. R. (orgs.). *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid: Ed. UCM, 1993. p. 139-162.

CORDÓN, J. M. N. Nietzsche: de la libertad del mundo. In. BERLAGA, J. L. V. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. La filosofía del siglo XIX. Madrid: Editorial Trotta-CSIC, 2001. p. 163-199.

CORDÓN, J. M. N. De la libertad. Anuncio de una ontología estética”; In. RAMOS, M.; ONCINA, F. (orgs.). *Ilustración y Modernidad en Friedrich Schiller en el bicentenario de su muerte*. Valencia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2006. p. 35-54

CORDÓN, J. M. N. La pregunta por la libertad. In. GÓMES, A. A.; CASTRO, R. M. (org.). *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*. Santiago de Compostela: Imprenta Universitaria, 1996. p. 73-88.

CORDÓN, J. M. N. Existencia y libertad. Sobre la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricoeur. In. MARTÍNEZ, T. C., CRESPO, R. A. *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 145-182.

CRUZ, E. R., MORI, G. L. *Teologia e Ciências da Religião*. A caminho da maioria acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2011.

OLIVEIRA, I. V., SENRA, F. Concepções filosóficas de mundo: Aristóteles, Tomás de Aquino e Nietzsche. In. OLIVEIRA, P. A. R, SOUZA, J. C. A. *Consciência planetária e religião*. Desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 77-93.

SENRA, F. *Culpa y responsabilidad en Nietzsche*. 2004. 362p. Tese (doutorado) Universidade Complutense de Madri, Faculdade de filosofia, Madri. Disponível em <<http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27808.pdf>>. Acessado em 30 jul. 2011.

SENRA, F. Deus na filosofia nietzschiana. In. PAIVA, M., OLIVEIRA, I. V. *Violência e discurso sobre Deus*. Da desconstrução à abertura ética. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 83-120 .

## Deus e o tempo em Emmanuel Levinas

Fabiano Victor de Oliveira Campos\*

### Resumo:

O presente artigo visa refletir sobre a questão de Deus no pensamento de Levinas a partir de sua peculiar concepção de tempo. Pensando o tempo em sua diacronia irreduzível, Levinas chega às teses da anterioridade do Bem, isto é, de Deus, face ao ser e da relação “pré-original” do Bem com a subjetividade, relação essa entendida em termos de “eleição” e entrevista no conceito de criação. Na perspectiva levinasiana, Deus é compreendido não a partir do “tempo do Mesmo”, o presente, que Levinas identifica como o modo temporal próprio da consciência, mas a partir do “tempo do outro”. Deus é arrancado da simultaneidade da presença e remetido a um passado imemorial, irrecuperável pela consciência. A antiguidade do Bem em relação ao ser será entendida em termos de uma transcendência absoluta, identificada por Levinas nas ideias platônica e neoplatônica do “Bem além do ser” e na ideia cartesiana do Infinito.

**Palavras-chave:** Deus, tempo, outro, ética.

### Introdução

A tradição filosófica ocidental parece ter priorizado o presente como o tempo próprio da consciência e mesmo do sentido de ser. Segundo essa tradição, até o que jaz nas sombras do passado ou do esquecimento poderia ser trazido ao espírito humano através da representação. Representar significaria realmente isso: recolher *no* presente (da consciência) o que já se encontra ausente. Do mesmo modo, o tempo futuro enquanto “não é ainda” poderia e deveria ser pensado em relação ao presente. O que já não é mais (passado) e o que ainda não é (futuro) receberiam o seu sentido a partir da consciência que a tudo “presentificaria”, isto é, tornaria atual.

Nessa concepção, o significativo (*sensé*), isto é, o que possui um sentido, é de algum modo *presente* à consciência, o que se manifesta a ela. Segundo Levinas (2003a, p. 141), para a tradição ocidental “o ser é manifestação”. Ser é manifestar-se de algum modo à consciência, é tornar-se *presente* a ela. Só é aquilo que emerge na claridade da consciência tematizadora. Tudo o que existe e possui um sentido só o é na medida em que é remetido à Ideia. Mesmo Deus só tem um sentido se este é tecido nas malhas da consciência transcendental.

Levinas se questiona se esse modo tradicional de pensar o tempo, de modo a privilegiar o presente e correlaciona-lo ao ser e à consciência, não acaba por anular o seu sentido original. Pergunta se o tempo não conserva, em seu modo próprio, uma alteridade irreduzível à

---

\* Mestre em Ciência da Religião pela UFJF.

consciência presentificadora. Questiona se a temporalização do tempo não guarda uma dimensão original, refratária ao espírito que a tudo pretende englobar e manipular em suas teias de doação de sentido. Enfim, o filósofo em foco põe em questão se essa maneira de conceber o tempo não acaba por sacrificar a alteridade de Deus à medida do próprio pensar. Neste artigo, procuraremos expor a reflexão levinasiana sobre o tempo e como essa peculiar concepção acaba abrindo novas possibilidades de se pensar a significação de Deus.

## O outro modo do tempo

Levinas se questiona sobre o modo como “se temporaliza” o tempo. Contrapõe-se a Heidegger, concebendo o tempo não como relação com a finitude (a morte) e nem como horizonte, essência (*essance*<sup>1</sup>) ou acontecimento do ser, mas como relação com o Outro, que é Infinito<sup>2</sup>. O filósofo de Kaunas também recalitra a ideia de conceber a temporalização do tempo como composição ou fluxo de instantes. Compreende-a como diacronia irreduzível à tematização do Mesmo. O tempo não é sucessão de momentos, não é um incessante fluir ou

---

<sup>1</sup>O sufixo *ancia* (*ance*, em francês), com o qual Levinas escreve a palavra *essância* (essência), procede de *antia* ou de *entia* referindo-se a nomes abstratos de ação. Na nota preliminar de sua obra maior, *Autrement qu'être*, Levinas (1978, p. 9) adverte que o termo essência se refere ao *ser* enquanto se distingue dos *entes*, ao *Sein* alemão enquanto distinto do *Seiendes*, ao *esse* latino na medida em que se distingue do *ens* escolástico. O termo “essência”, tal como é empregado por Levinas, designa, pois, não a quiddidade das coisas, mas o processo, o ato ou o acontecimento de ser, como desvelamento, efetuação do ser ou sua fluência. Refere-se à verbalidade do verbo ser, que significa a própria fluência ou temporalização do tempo. Já para se referir a algo que é essencial, fundamental, que não se pode deixar de conter ou de ser o que se é, Levinas utiliza os termos *eidós*, *natureza*, *quiddidade* e derivados.

<sup>2</sup>Convém acenar para a ambiguidade com a qual os termos “Infinito” e “Outro” são usados pelo autor. Em Levinas o termo “Infinito” ora se refere a Deus ora se refere ao Outro humano. Susin (1984, p. 225-255) fala dessa ambiguidade em termos de um “equivoco” entre Deus e o outro homem, que não se desfaz de modo intelectual, mas apenas na relação ética. Isto porque o equivoco – a indistinção entre o Infinito de Deus e o Infinito de Outrem – é o próprio desígnio e o enigma do “Bem além do ser”. Há, no entender desse intérprete, uma certa “cumplicidade na alteridade”, uma ligação ético-metafísica entre Outrem e Deus impossível de ser explicada e justificada à luz da razão, perfazendo-se sob o modo de uma “intriga” ética. Para Levinas, tal ambiguidade presente na noção de Infinito é inerente à relação com uma alteridade que permanece absoluta, infinita, não-integrável. Trata-se de afirmar uma certa semelhança entre Deus e o Outro no vestígio do Infinito: “[...] outrem, pela sua significação, anterior à minha iniciativa, assemelha-se a Deus” (LEVINAS, 1980, p. 269). Essa semelhança significa, na perspectiva levinasiana, que o outro humano também significa por si mesmo, transcendente e independentemente do sentido que a consciência do Mesmo possa lhe atribuir, ou seja, significa que outrem “revela-se” Infinito, absoluto, tal como Deus. É neste sentido que Levinas (2002, p. 199) assevera que “o velho tema bíblico do homem feito à imagem de Deus toma um sentido novo, mas é a partir do ‘tu’ e não do ‘eu’ que esta semelhança se anuncia”. O outro é “imagem e semelhança” de Deus, que não absorve a realidade de Deus, que não se coloca no lugar de Deus, isto é, que não se põe como sombra a encobrir a realidade de Deus. Justamente por ser outro, outrem está mais próximo de Deus, encontra-se associado à altura excepcional de Deus: “em sua qualidade de outro, se situa numa dimensão de altura, de ideal, do divino e, pela minha relação com o outro, eu estou em relação com Deus” (LEVINAS, 1976, p. 33). O outro não é Deus, assim como não é mediador ou encarnação de Deus. Deus não está no Outro no sentido de uma presença corporificada, mas “se passa” na relação ética com o Outro. Essa relação é que possibilita a vinda de Deus à ideia, isto é, a significação de Deus. Neste sentido, concordamos com Serrano (1997, p. 6-7) que essa ambiguidade do termo “Infinito” implica a intercambialidade entre ética e religião no pensamento de Levinas.



escoar de instantes, mas é algo de irreversível, inconvertível em presente. Neste sentido, Levinas opõe-se principalmente a Husserl, em cuja concepção do tempo ocorre o privilégio do presente<sup>3</sup>.

Levinas busca descrever o tempo em sua dimensão original, em seu modo próprio<sup>4</sup>. Para ele, o tempo se temporaliza de maneira diacrônica, a despeito da sincronização da consciência. Por isso, em seu discurso o filósofo procura preservar a ambiguidade que a temporalidade do tempo supõe. Para Levinas (1987, p. 53, tradução nossa), o tempo “deve mostrar a ambiguidade do ser e do outramente que ser”. Trata-se de fazer valer a significação da diacronia irreduzível do tempo detrás da “mostração” do ser, de sua duração apesar da sincronização na qual a consciência intenta petrificá-lo, de sua refração à recordação e à protensão.

Para Levinas (1987, p. 53), na temporalização do tempo se assinala um lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda sincronização, ou seja, uma diacronia transcendente. O tempo se temporaliza de modo que assinala a diacronia da transcendência, o “de outro modo que ser ou além da essência”. Em outras palavras, a temporalização ou temporalidade do tempo significa uma diferença irreduzível ao binômio ser e nada. Significa o “para além do ser”. Essa diferença delinea-se na relação com o outro, uma vez que esta não pode ser representada, referindo-se sempre a um passado imemorial. Isto porque a responsabilidade “adquirida” pelo Mesmo na sua passividade de eleito escapa à memória, isto é, à consciência em sua atividade de retenção.

A temporalidade do tempo é, com efeito, ambígua. A duração do tempo pode mostrar-se continuidade numa sinopse em que se produz uma interiorização do tempo [...]. O tempo perde a sua diacronia para se reunir em continuidade da recordação e da aspiração, oferece-se à unidade da apercepção transcendental para se constituir em unidade de um fluxo, unidade de uma pessoa num mundo habitado. É assim que para Husserl o tempo será pensado como processo da imanência. (LEVINAS, 2003a, p. 131).

Levinas assevera que o tempo diacrônico escapa ao discurso da ontologia que a tudo sincroniza e remete à presença. Entende que a temporalização do tempo significa de outro

---

<sup>3</sup>Em Husserl, o passado é representado à consciência através de uma “retenção”. Trata-se de um recolhimento do passado num presente por meio da memória. Já o futuro é concebido como uma antecipação do presente, uma protensão.

<sup>4</sup>Rosenzweig também tentou pensar de outro modo a experiência do tempo, referindo-a às ideias de Criação, Revelação e Redenção. O próprio Levinas (2005, p. 298) reconhece que “a audácia filosófica de Rosenzweig consiste precisamente em referir o passado à Criação e não a Criação ao passado, o presente à Revelação e não a Revelação ao presente, o futuro à Redenção e não a Redenção ao futuro”. Serrano (1997, p. 5) assevera que Levinas segue a inspiração de seu mestre judeu de tal modo que o fundamento filosófico da reflexão que ele elabora, a ideia cartesiana do Infinito, é entendida como que se produzindo na existência histórica segundo os três supracitados momentos lógicos constitutivos da revelação judaica assinalados por Rosenzweig, a saber, Criação, Revelação e Redenção.

modo que se deixando entender no Dito, onde a diacronia se expõe à sincronização. “A diacronia é a recusa da conjunção, o não-totalizável e, neste sentido preciso, Infinito” (LEVINAS, 1987, p. 55, tradução nossa). A diacronia do tempo é irrecuperável pelo movimento tematizante e sincronizante da consciência, é irreduzível a toda correlação noético-noemática. A significação da diacronia é encontrada no “mais além ou mais aquém do Dizer”, ou seja, a diacronia do tempo se produz, de modo concreto, na responsabilidade ética para com outrem. Deixemos que Nunes (1993, p. 104) nos explicita o sentido de tal afirmação: “na relação com a Ileidade [Eleidade], com o vestígio do rosto, tenho de ‘renunciar’ ser para ‘o meu tempo’ e, pelo contrário, aceitar ser para um ‘tempo antes do meu tempo’; ou ainda, aceitar ser para ‘um tempo’ que será ‘para além de minha morte’. É sempre de qualquer modo uma passagem para o tempo do Outro”. Isto porque o Outro se encontra num tempo diferente ao tempo do Mesmo. Enquanto o Mesmo, em sua atividade de conhecimento, significa o tempo da consciência, o tempo enquanto presente, a própria origem, início ou *arché*, o Outro é remetido a um passado imemorial, concernindo-me antes mesmo que eu tenha tempo para pensar, para escolher ou me decidir – isto é, para tornar presente a responsabilidade à qual sou eleito – de modo que a minha resposta a seu apelo está sempre em atraso, é sempre tardia. Esta an-arquia, esta recusa da responsabilidade à representação, concerne-me sob o modo de um “lapso” de tempo, irrecuperável na temporalização do tempo. “Lapso do tempo irrecuperável que sublinha a impotência da memória sobre a diacronia do tempo” (LEVINAS, 2003a, p. 126). A temporalização como lapso significa a própria “perda de tempo”, o meu atraso irremediável com relação à interpelação do outro. O tempo como lapso e perdição é irrecuperável – tempo perdido sem retorno! – e exterior a toda vontade, assinalando, portanto, a passividade inassumível da subjetividade. É neste passado mais arcaico que todo passado rememorável que “o tempo se deixa descrever na sua diacronia mais forte que a re-presentação contra toda memória e toda antecipação que sincronizam esta dia-cronia” (LEVINAS, 2002a, p. 135).

[...] a proximidade de Mim ao Outro é em dois tempos e, por isso, transcendência. Temporaliza-se, porém em uma temporalidade diacrônica, à margem – mais além ou por debaixo – do tempo recuperável mediante a reminiscência onde se mantém e se entretém a consciência e onde se mostram na experiência ser e entes. (LEVINAS, 1987, p. 145, tradução nossa).

### **A duração do tempo como relação com o Infinito**

Levinas utiliza o termo “duração” (*durée*) para se referir ao tempo. A duração designa “o sempre” do tempo, a sua eternidade. Traduz “a impossibilidade da identificação do Eu e do Outro, a impossível síntese do Eu e do Outro”, a permanência ou “incessância desta diferen-

ça” (LEVINAS, 2003a, p. 126). Com a expressão “duração do tempo”, Levinas (2003a, p. 35) pretende: separar tempo e ser, de modo que o tempo não seja entendido ontologicamente, como acontece na questão “o que é o tempo?”; extinguir qualquer ação na passividade do tempo; evitar a metáfora do tempo como fluxo e escoamento de instantes, que anuncia a possibilidade de uma medida ou mensuração do tempo; enfim, pretende deixar ao tempo o seu modo próprio.

O tempo enquanto duração ou diacronia é entrevisto na diferença do Infinito em relação ao finito, ou do Outro na sua relação com o Mesmo, ou seja, na diferença do Infinito como relação com o finito. Trata-se do tempo como diferença ou distância intransponível entre o Mesmo e o Outro, como o intervalo ou o lapso que os separa e, concomitantemente, os mantém em relação: “na diacronia, é suposto o intervalo que separa o Mesmo do Outro” (LEVINAS, 1987, p. 71, tradução nossa). O tempo assinala a própria transcendência, infindição ou diferença do Infinito, na medida em que o Infinito permanece Outro, isto é, absolutamente exterior e inassimilável, inadequado ao presente ou refratário à consciência que, para Levinas, tudo dispõe em termos de presença, de posse e assimilação; na medida em que o Infinito permanece “num tempo outro”, poderíamos dizer, tempo esse irrecuperável pela memória. O tempo equivale, pois, ao modo de “ser” do Infinito (LEVINAS, 2003a, p. 130), ou melhor, ao modo de o Infinito significar ou passar além, independentemente da consciência em sua doação de sentido. O tempo é a significação do Infinito como absolutamente Outro, a sua diferença, distância ou infindição em relação ao finito. Com efeito, essa diferença ou distância do Infinito em relação ao finito não se faz em jeito de distinção lógica, mas como não-indiferença, isto é, como relação do Infinito com o finito. A temporalização do tempo é, portanto, a própria diferença do Infinito como não-indiferença para com o finito; é a significação da transcendência como relação ética. Duração do tempo como relação com o Infinito, “relação que nenhuma pré-posição é capaz de acabar ou de definir” (LEVINAS, 2003a, p. 130). O tempo dura à guisa dessa diferença como não-indiferença. Ora, em sua inadequação ao presente, o tempo é “relação” com um “aquém” e um “além”, com um “antes” e um “depois”, ou seja, com algo que não é contemporâneo ao pensamento, mas que o precede e o excede, permanecendo exterior, separado, santo e, neste sentido, Infinito, transcendente. Em sua diacronia, “o tempo não é a limitação do ser, mas a sua relação com o infinito” (LEVINAS, 2003a, p. 45). Trata-se de uma relação na medida em que o Infinito não me é indiferente, mas me concerne – isto é, ordena-me – sob a forma de um passado imemorial, de um “atraso” irremediável em relação ao Outro ao qual sou chamado, no sentido de uma obrigação a responder “eis-me a-

qui”, porém sem nunca conseguir saldar a minha dívida, o que já aponta para a própria “futuração do futuro”. Todavia, trata-se de uma relação *sui generis*, de uma “relação sem relação”, ou seja, sem simultaneidade ideal dos termos que se relacionam. Nas palavras de Levinas (1984, p. 42): “contesto a aplicação ao tempo do termo relação, porque a relação supõe ainda a absoluta simultaneidade ideal dos termos. Estes estão juntos na relação. É por isso que procuro dizer o tempo como diacronia. É precisamente o tempo que separa os termos da relação”.

O tempo é relação, não de conhecimento, mas relação ética. A duração do tempo não é desvelamento, mas possui o sentido de uma “deferência para com o Infinito” (LEVINAS, 2003a, p. 129). Em seu modo próprio, o tempo é relação de deferência para com o Infinito, ou seja, o modo próprio do tempo é o de uma relação ética com o Infinito. Os termos “ética” e “deferência” que modalizam essa relação ou não-indiferença do Infinito para com o finito são utilizados no sentido de que o Infinito permanece inapreensível, intocável e inassimilável na relação, de modo que sua alteridade absoluta ou ambiguidade incontornável é salvaguardada quanto à re-presentação ou à sincronização num presente. Em outros termos, o tempo como diacronia é o tempo como “relação” com o que permanece absolutamente Outro, escapando continuamente à posse do Mesmo e, neste sentido, Infinito. O tempo é, pois, relação ética na medida em que não implica sincronização ou re-presentação, mas se temporaliza diacronicamente. Nesse modo próprio do tempo inscreve-se a significância de um Outro, de um “tempo-outro”, que não o tempo do Mesmo.

A eticidade ou deferência dessa relação com o Infinito, que é o modo próprio do tempo, dá-se sob a forma de um despertar, de um traumatismo ou inspiração, isto é, sob o modo do Desejo. Para Levinas, o tempo deve ser pensado como modalidade na qual o mais inquieta o menos, cujo sentido se desenha sob a forma de um despertar do psiquismo. “O tempo significa a diferença do Mesmo e do Outro. E esta diferença é não-indiferença do Mesmo pelo Outro e, de certo modo, o Outro no Mesmo. [...] Aqui, com o tempo, o Outro está no Mesmo sem nele estar, está ‘nele’, inquietando-o” (LEVINAS, 2003a, p. 156). Trata-se do tempo como inspiração, inquietação, insônia originária, traumatismo ou afecção do Mesmo pelo Outro, correspondendo àquilo que Descartes teria descrito como “a ideia do Infinito no finito” (LEVINAS, 2002a, p. 150; 2003a, p. 125, 130; 2005, p. 108). Este *no* não é presença, não é assimilação. Ao contrário, indica um acolhimento sem assunção, uma passividade sem receptividade, uma relação de deferência para com o não-representável, para com o Outro, o Diferente, que não obstante a sua diferença, não se mantém indiferente ao Mesmo. Trata-se de “receber sem receber, sem assumir, suportar o que permanece ainda exterior, na

sua transcendência, sendo, no entanto, afetado por ele. Esperar na sua transcendência o que não é um este, um termo, um esperado. Espera sem esperado” (LEVINAS, 2003a, p. 130, grifo do autor). O tempo como despertar do psiquismo é, portanto, “a maneira pela qual o Inigualável concerne ao finito” (LEVINAS, 2002a, p. 150): ordenando-o, isto é, responsabilizando-o, porém sem ser absorvido, englobado ou representado pela consciência, isto é, sem ser correlacionado a uma *noesis*, ao pensamento que o pensa.

A duração do tempo como relação com o Infinito, com o incontível, com o Diferente. Relação com o Diferente que, no entanto, é não-indiferente, e onde a diacronia é como o *no* do outro-no-mesmo – sem que o Outro possa entrar no Mesmo. Deferência do imemorial para com o imprevisível. O tempo é, ao mesmo tempo, este Outro-no-Mesmo e este Outro que não pode estar conjuntamente com o Mesmo, que não pode ser síncrono. O tempo será então inquietude do Mesmo pelo Outro, sem que o Mesmo possa jamais compreender o Outro, possa englobá-lo. (LEVINAS, 2003a, p. 45, grifo do autor).

O termo “despertar” delinea a própria inquietude do tempo. A inquietude do tempo é a própria inquietude do Mesmo pelo Outro, a inspiração. Nos termos de Levinas (2003a, p. 125-126, grifo do autor): “Infinito no finito. Fissão ou pôr em questão daquele que interroga. Tal seria a temporalidade. [...] Questionamento pelo qual o sujeito consciente se liberta dele mesmo, pelo qual está cindido, mas por excesso, por transcendência: aí se encontra a inquietude do tempo como despertar”. Valendo-se das expressões “despertar”, “insônia” e “vigília” como modalidades ou categorias temporais, Levinas pretende atentar para a própria inquietude do tempo, ou seja, para o seu modo próprio, que é independente, distinto e, neste sentido, transcendente em relação àquele mediante o qual a consciência o concebe. Expressões essas que pretendem destacar a passividade do sujeito que recebe o traumatismo no tempo. Por meio delas, o filósofo refere-se ao tempo em sua dia-cronia absoluta e refratária à sincronização da consciência. Daí Levinas compreender o tempo como “Questão”, “Desejo”, “Procura”, na medida em que tais termos opõem-se à assimilação, à posse e à satisfação, relacionadas ao domínio do conhecimento, isto é, ao Mesmo em sua atividade de identificação das coisas e de si mesmo. Nas palavras de Levinas (2003a, p. 130): “não-indiferença ou inquietude que é, por isso, infinitamente mais do que a representação, a posse, o contato e a resposta – mais do que o ser”. Trata-se de conceber o tempo de outro modo que a intencionalidade da consciência, isto é, desvinculando-o de sua doação de sentido, fazendo-o significar de modo próprio, independente e distinto em relação àquele sincrônico mediante o qual a consciência o designa. Como se o tempo permanecesse transcendente com relação ao sentido que a consciência, em sua intencionalidade, lhe confere. Para Levinas (2003a, p. 124), o não-reposo ou a inquietude do tempo, “aquilo pelo qual o tempo rompe com a identidade do mesmo” – ou seja, a sua

diacronia –, significa de modo diverso à mobilidade contínua sugerida pela metáfora do tempo como fluxo da consciência. Isto porque ele compreende o tempo em termos de “passividade” e “paciência”, dele excluindo toda e qualquer atividade. Ou seja, “passividade” e “paciência” são termos que designam o modo próprio do tempo. A temporalização do tempo constitui-se como o contrário da intencionalidade entendida como pura atividade de doação de sentido às coisas. A síntese passiva do envelhecimento indica essa exposição do sujeito que, apesar de si, padece a duração do tempo sem poder detê-lo. Deixemos que Pivatto (2000, p. 92-93) nos explicita o sentido de tal afirmação: “As marcas do tempo são marcas no corpo como senescência, como envelhecimento, como dor, como suportar. E isto é indesejável, a intencionalidade transcendental nada pode contra o senescer, a razão até pode prever mas não pode desviar essa exposição como sujeição”. Enquanto senescência, o tempo é diacronia; ou seja, o envelhecimento revela a diacronia do tempo, a sua não-sincronização ou o rompimento da correlação (LEVINAS, 1987, p. 106).

A temporalização do tempo, lapso irrecuperável e fora de toda vontade, é todo o contrário da intencionalidade [...], graças à passividade de sua paciência [...]. Trata-se de uma subjetividade do envelhecimento [...]. Na paciência da senescência, articula-se o irrecusável da proximidade, da responsabilidade para com o outro homem ‘contraída’ [...]. A paciência do envelhecimento não é uma posição tomada à vista de sua morte, senão uma laxitude; trata-se de uma exposição passiva ao ser sem assumi-lo, exposição à morte que, por isto mesmo, é sempre invisível, prematura e violenta. (LEVINAS, 1987, p. 108, tradução nossa).

O tempo como relação com o Infinito assinala, portanto, uma passividade radical por parte do finito que “suporta pacientemente” o Infinito, isto é, que padece a afecção ou traumatismo do que lhe é infinitamente exterior e transcendente. Nas palavras de Levinas (2003a, p. 130), “o tempo equivaleria assim ao modo de ‘ser’ do Infinito. Este modo é modo de suportar o Infinito – é paciência”. Trata-se do “tempo como paciência do Outro pelo Mesmo”, como o próprio suportar o Outro na sua passividade de refém. “Suportar pacientemente”: o termo “suportar” designa a passividade radical de eleito enquanto o modo “paciente” que o qualifica refere-se ao movimento ao infinito – isto é, a Deus – desse suportar, dessa passividade. A duração do tempo delinea o sentido dessa afecção na qual o Mesmo é “ao Outro”, ou seja, “ao Infinito” e, neste sentido, “a-Deus”. Diz Levinas (2003a, p. 129): “perguntamo-nos se a afecção não significa suportar pacientemente, suportar com uma paciência de que a duração do tempo – relação única no seu gênero – seria o nome”. O tempo é, pois, o modo de o finito suportar o Infinito, sofrer a sua visita ou descida à ideia na proximidade do próximo. O finito “suporta” o Infinito de maneira paciente, isto é, ao modo de uma espera ou questão, como um “a Deus” no sentido de um movimento rumo ao Infinito, ou ainda, sob a forma do

Desejo. Espera sem esperado, desejo do que não lhe sacia a fome, pois o Desejável permanece inadequado, excedente, transcendente. A desproporção ou excedência do Infinito enquanto absolutamente Outro em relação ao Mesmo assinala a própria “paciência” ou “delonga” do tempo, isto é, a sua duração: “o mesmo, contendo mais do que o que pode conter, é o Desejo, a procura, a paciência e a delonga do tempo” (LEVINAS, 2003a, p. 130). O Infinito significa à guisa dessa intriga da duração do tempo. Sua diferença, isto é, o seu adiamento ou inconvertibilidade em presença, significa o tempo em sua diacronia refratária ao presente (LEVINAS, 2002a, p. 162-163). Em outras palavras, o tempo significa a distância ou santidade absoluta do Infinito, que é já a sua proximidade no sentido de eleger a subjetividade a ser-para-o-outro. Levinas (2002a, p. 182) descreve o tempo em sua diacronia enigmática nos seguintes termos: “tendência sem resultado final, visada sem coincidência; ele significaria a ambiguidade de um adiamento incessante ou a progressão da apreensão e da posse; mas também a aproximação de um Deus infinito, aproximação que é sua proximidade”. Neste sentido preciso de que o tempo significa à guisa do finito jamais alcançando o que busca, jamais sincronizando o Infinito que lhe escapa constantemente, o tempo é não-correlação, é sempre a-Deus, isto é, ao Infinito. Em outras palavras, a “relação” ou o “entre-dois” do tempo, que não se faz em jeito de assimilação, apreensão ou posse, distingue-se de uma relação de conhecimento enquanto desvelamento e se perfaz como um movimento ao Infinito, isto é, como “a-Deus”, que significa a própria duração do tempo. A duração do tempo delinea-se, pois, como uma relação com o Infinito no sentido de um movimento para Ele, isto é, como um “para-Deus”.

### **A “passagem” de Deus no presente**

O presente é entendido por Levinas (1987, p. 55, tradução nossa) como “a essência que começa e que termina, começo e fim unidos e em conjunção, conceituável, [...] o finito em correlação com uma liberdade”. Trata-se do tempo próprio da consciência enquanto *arché*, ou seja, enquanto origem, princípio ou, numa terminologia cartesiana, do *cogito* como fundamento do real. Diz Levinas (1987, p. 137, tradução nossa): “na filosofia ocidental, o sujeito é origem, iniciativa, liberdade, presente. O mover-se do mesmo ou ter consciência de si é, com efeito, referir-se a si mesmo, ser origem”. Para Levinas, enquanto compreensão do ser, a filosofia ocidental tende a conceber a realidade numa totalidade, num conjunto ou sistema, como se fosse um “eterno presente”. O presente é, temporalmente falando, o modo próprio da totalidade: “no presente – no presente acabado – na representação da ideia – tudo se deixa pensar

num conjunto” (LEVINAS, 2002a, p. 238). Para o pensamento ocidental enquanto filosofia do ser, tudo é presente ou de algum modo a ele se refere.

Tendo em vista esse pensamento característico da filosofia ocidental, Levinas interroga se o início como ato de consciência já não é precedido por algo que não pode ser sincronizado, isto é, por “um antes” que não pode se tornar presente, pelo irrepresentável ou anárquico, ou seja, pelo próprio Infinito, pelo Outro. Relativiza, portanto, o presente e acentua o tempo como passado, e também como futuro. Compreende o tempo não a partir da ótica helênica, mas a partir da tradição hebraica: não a partir do conhecimento entendido como desvelamento, assimilação, domínio e satisfação, mas colocando-se “à escuta do Outro”. Nunes corrobora essa afirmação, dizendo:

Seguindo a linha de pensamento hebraico, Levinas propõe-nos uma concepção do tempo como essencialmente passado e futuro, e onde o presente não é mais do que um ponto de passagem, em contraposição a certas teorias que consideram a temporização como um “eterno presente” ou como um eterno separado do tempo. (NUNES, 1993, p. 101).

Para Levinas, a forma ou categoria da presença, própria da consciência intencional, não serve para pensar o Infinito. A presença não é a inteligibilidade original de Deus. Isto porque, no presente da consciência ou na consciência enquanto representação do ser – ato ou acontecimento de ser, essência (*essance*) do ser –, a ambiguidade incontornável de Deus, a sua alteridade absoluta e inabarcável, é traída, sincronizada num Dito. Levinas (2005, p. 89-90) assevera que “o infinito é alteridade inassimilável, diferença absoluta com relação a tudo o que se mostra, se sinaliza, se simboliza, se anuncia e se relembra – com relação a tudo o que se apresenta e se representa e por aí se ‘contemporiza’ com o finito e o Mesmo. Ele é Ele, Eleidade”. Em Levinas, Deus é, pois, arrancado à simultaneidade da presença, isto é, do tempo sincronizável da representação, e remetido a um passado imemorial onde significa como Eleidade, de modo que a sua transcendência é resguardada.

Na representação o Infinito se desmentiria sem ambiguidade como se fosse um objeto “infinito” que a subjetividade intenta abordar como algo ausente. A intriga do Infinito não se tece conforme o cenário do ser e da consciência. [...] O rechaço que o Infinito opõe ao agrupamento próprio da reminiscência não se produz a modo de velamento e não esgota seu sentido em termos de consciência, em termos de clareza e obscuridade, de distinção ou confusão, de conhecido ou desconhecido. [...] A transcendência do Infinito é uma separação irreversível com relação ao presente, como a de um passado que nunca foi presente. (LEVINAS, 1987, p. 232, tradução nossa).

Essa ambiguidade do Infinito, refratária ao conhecimento enquanto desvelamento, à representação ou ao ser em seu ato de ser – isto é, em sua essência ou “mostração” –, constitui



a própria alteridade ou diferença absoluta do Infinito em relação ao finito ou ao pensamento que se perfaz como representação, como “presentificação” de toda exterioridade. Dito de outro modo, a transcendência do Infinito é sua santidade ou separação absoluta em relação ao presente. Seu recalitrar à presença, seu modo de significar aquém e além do presente, sua não-presença mesma – que não é pura ausência, mas relação em que perdura a diferença, a diacronia – constitui a sua altura, a sua própria infinidade. Nas palavras de Levinas (1982b, p. 100): “não há Infinito atual, diziam os filósofos. O que poderia considerar-se um ‘defeito’ do Infinito é, pelo contrário, uma característica positiva do Infinito – a sua própria infinidade”.

O Infinito não é contemporâneo ao pensamento que o pensa, mas o precede e o excede temporalmente. Em um abuso de linguagem, pode-se dizer que ele adentra o presente e, nessa entrada mesma, dele já se retira. Trata-se de uma “passagem” do Infinito, de modo que sua retirada significa uma perturbação da ordem do ser, descrita pelos termos inspiração, animação, afecção ou traumatismo.

O absoluto retira-se do sítio iluminado – da ‘clareira’ do presente – onde se revela o ser [...]. Mas o absoluto que se retira perturbou-a: o sítio iluminado do ser não é mais do que a passagem de Deus. [...] Aquele que passou mais além nunca foi presença. Ele precedia toda a presença e excedia toda a contemporaneidade num tempo que não é duração humana, nem projeção falseada, nem extrapolação da duração, que não é esboroamento e desaparecimento de seres finitos, mas a anterioridade original de Deus em relação a um mundo que não pode exprimir-se em categorias do Ser e da estrutura, mas o Uno – que toda a filosofia queria exprimir – do para além do ser. (LEVINAS, 1967, p. 263).

Essa perturbação ou traumatismo abre o “outramente que ser ou além da essência”, a intriga do Bem, que se desenha num passado longínquo, irrecuperável pela memória. Aponta, portanto, para o passado como o tempo próprio da significação de Deus.

### **A significação de Deus a partir do passado imemorial**

O Infinito se recolhe num passado imemorial, irrecuperável pela intencionalidade da consciência. Trata-se de um tempo anterior ao começo, de um passado mais arcaico que toda origem representável, isto é, mais antigo do que a consciência enquanto princípio, fundamento, origem ou *arché*, e, neste sentido, passado pré-original e an-árquico. Passado que não pode ter sido origem, passado sem referência a algum presente – o que implicaria um eu já firmado em sua consciência. Passado mais antigo que todo presente, passado que nunca foi presente, de uma antiguidade an-árquica, passado que significa mais aquém e mais além da manifestação do ser. Tempo imemorial que nenhuma reminiscência pode recuperar como a priori. O

termo “imemorial” não aponta para uma debilidade da memória, mas “é a impossibilidade para a dispersão do tempo de reunir-se em presente, a diacronia insuperável do tempo, algo mais além do Dito” (LEVINAS, 1987, p. 88, tradução nossa). O passado imemorial é um passado irreduzível ao presente, isto é, que permanece exterior a toda reminiscência, que não pode ser representado, que não pode ser recolhido pela memória ou retido pela história. É o tempo como “retirada do Outro” (LEVINAS, 1993b, p. 65). Trata-se da “[...] anterioridade irreversível – principal – do Verbo em relação ao Ser, o atraso não recuperável do Dito sobre o Dizer” (LEVINAS, 1967, p. 258). Na medida em que jamais se cristaliza em presente, recalitrando a sua absorção numa reminiscência, esse passado imemoriável é a própria eternidade. Esta, por sua vez, significa a própria irreversibilidade do tempo, relançando obstinadamente em direção ao passado (LEVINAS, 1993b, p. 62). Passado cuja significância pré-originária dá-se na anterioridade ética da responsabilidade por outrem, na medida em que o eu é responsável por uma falta que ele não cometeu, por algo que jamais esteve em seu poder nem em sua liberdade, para o que não lhe vem à lembrança. Nos termos do próprio Levinas (1987, p. 54, tradução nossa), a relação com esse passado à margem de todo presente “está incluída no acontecimento, extraordinário e cotidiano, de minha responsabilidade pelas faltas ou a desdita dos outros, em minha responsabilidade que responde pela liberdade do outro, na assombrosa fraternidade humana [...]”. O passado imemorial significa, pois, a minha participação não-intencional à história da humanidade, ao passado dos outros que me concerne, que me diz respeito, embora não seja por mim assumido (LEVINAS, 2005, p. 200).

Mas é na obrigação para com outrem, obrigação que nunca contraí – jamais assinei qualquer obrigação, jamais fiz qualquer contrato com outrem – que uma escritura foi passada. Algo como já concluído aparece na minha relação com outrem. É precisamente aí que me confronto com o imemorial, imemorial não representável. É aí que reina uma verdadeira diacronia, uma transcendência se passa; mas não uma transcendência que se torna imanente. (LEVINAS, 2002a, p. 136).

A expressão “passado imemorial” refere-se à “anterioridade original ou ultimidade original de Deus com relação a um mundo que não o pode alojar” (LEVINAS, 2005, p. 90), o “Uno do para além do ser” (LEVINAS, 1967, p. 263). Todavia, essa anterioridade pré-original de Deus, pressuposto sobre o qual se assenta toda a reflexão levinasiana, não deve ser compreendida em termos de ser, isto é, como uma existência anterior do criador em relação à criatura. Por anterioridade de Deus entenda-se sua Diferença como não-indiferença, que se dá sob o modo temporal de um “distanciamento ético” na forma de um passado imemorial. A anterioridade de Deus não significa a sua existência anterior ao homem, mas a sua Eleidade, isto é, a sua alteridade absoluta em relação ao ser, sua “pré-originalidade” ou anterioridade em

relação à consciência tematizante, sua an-arquia, ou ainda, a anterioridade do Bem em relação ao Mal (egoísmo). Isto porque, para Levinas (1987, p. 159), na fórmula platônica que diz o Bem além do ser, o ser é expurgado do Bem, isto é, de Deus. “O Bem é melhor que o ser”, adverte Levinas (1987, p. 64). “Melhor”, isto é, superior, transcendente em relação ao ser. Deus não é entendido em termos de ser, de presença, de correlação, mas como passado imemorial, irrecuperável pela consciência. Esse passado, por sua vez, se traduz em meu atraso em relação à ordem dada. No “não-instante” da criação não havia ainda um eu para responder, embora já fosse chamado (a ser); por isso, sua “vinda ao ser” não se dá senão como responsabilidade anterior à própria liberdade. A significação de Deus repousa, portanto, nessa responsabilidade sempre em atraso irrecuperável, que, por isso, se refere ao Infinito, isto é, “a Deus”.

Esse passado no qual Deus significa ou se passa é mais antigo do que a consciência enquanto origem ou arché, ou ainda, numa terminologia cartesiana, é anterior ao cogito enquanto fundamento do real. Por um lado, o passado absoluto ao qual Deus é remetido significa a sua distância ou diferença absoluta em relação ao ser e à consciência tematizadora, sincronizadora, representativa ou presentificadora. Na medida em que se afasta continuamente sob o modo temporal de um passado irrecuperável, o Infinito permanece separado na relação, isto é, Santo. Por outro lado, esse passado imemorial também significa a relação de Deus com a subjetividade. A diferença ou transcendência de Deus é, a um só tempo, sua não-indiferença ao homem – a própria bondade do Bem; a anterioridade de Deus é já relação com a subjetividade no sentido de uma eleição. Trata-se da relação com a Eleidade no próprio advento do ser, na medida em que o próprio surgimento da criatura é já resposta a um apelo, à interpelação do Bem. Daí o passado imemorial significar o próprio “não-instante” ou o tempo da criação, no qual a criatura é eleita ou investida pelo Bem. Em outros termos, enquanto irrepresentável ou não-presente, por sua distância ou separação intransponível, por sua dia-cronia que é a sua própria transcendência, o passado imemorial significa o próprio Bem elegendo a subjetividade a “ser-para-o-outro”.

O não-presente é in-compreensível bem por sua imensidade, bem por sua humildade “superlativa” ou bem, por exemplo, por sua bondade, que é o superlativo mesmo. Aqui o não-presente é invisível, separado (ou santo) e, por isso, não-origem, anárquico. A impossibilidade de conceituar pode derivar-se da bondade do diacrônico. O Bem não pode tornar-se presente nem entrar na representação. O presente é começo em minha liberdade, ao passo que o Bem não se oferece à liberdade, mas me eleje antes que eu o eleja. Nada é bom de modo voluntário. (LÉVINAS, 1987, p. 55, tradução nossa).

Levinas não faz uso do passado para remontar a um Deus criador; antes, é a noção de criação que implica o tempo como passado imemorial, o tempo como “a-Deus”. O tempo da

criação *exnihilo* é “‘o que era antes do ser’, um ‘antes’ não sincronizável com o que vinha a seguir”, um “tempo antes do tempo” (LEVINAS, 2002a, p. 135-136). Trata-se de uma anterioridade que não significa *arché* porque não se refere a um princípio tematizável, a uma origem que possa ser remetida à presença mediante a atividade intencional da consciência, e nem a algo que se origina na vontade. Na medida em que escapa à consciência como princípio e vontade, essa anterioridade é descrita por Levinas como “pré-original” e “an-árquica”. O termo “anarquia” não se refere ao desfazer do tema, e nem é utilizado no sentido político (ou antipolítico) de desordem oposta à ordem, o que ainda seria referir-se a essa anterioridade em termos de princípio, uma vez que os anarquistas afirmam que a anarquia é a mãe da ordem (LEVINAS, 1987, p. 166). Antes, designa aquilo cujo princípio perdeu-se, o sem *arché* ou sem começo, o sem origem no presente, no limite do sem-sentido, ou seja, a própria diacronia do tempo (LEVINAS, 1980, p. 52, 77, 80; 2002a, p. 224).

No “não-instante” da criação, no passado mais arcaico que todo passado memorável, “o tempo se deixa descrever na sua diacronia mais forte que a re-presentação contra toda memória e toda antecipação que sincronizam esta dia-cronia” (LEVINAS, 2002a, p. 135). A diacronia absoluta repousa no fato de que o eu não estava presente no “não-instante” da criação para assumi-lo num para-si. A criatura não é capaz de assumir o evento de sua criação porque ele é anterior ao Eu enquanto consciência, isto é, enquanto *arché* ou princípio, ou ainda, para usar uma terminologia cartesiana, é mais antigo que o *cogito* enquanto fundamento do real. O eu capaz de assumir o ato só surge quando o ato criador já está acabado; logo, a criação não pode ser representada, isto é, reconduzida ao presente. Deste modo, o “não-instante” da criação acusa uma passividade radical por parte da criatura. Ou seja, o passado imemorial no qual se inscreve a criação *exnihilo* atesta a passividade absoluta que constitui a subjetividade. Indica a suscetibilidade ilimitada e anárquica do sujeito que não é capaz de assimilar em sua consciência o “não-instante” em que fora forjado.

O fato de a criação não poder ser “presentificada” – ou seja, remetida à presença da consciência ou à consciência enquanto representação –, revela uma intriga mais antiga que a ordem do desvelamento: a intriga ética. Sinaliza a primazia da ética em relação à ordem do conhecimento, à ontologia. Indica, portanto, uma relação anterior e que se perfaz de outro modo que o saber ou o conhecimento que, para Levinas, é sempre representação, assimilação, satisfação, posse e domínio. Diz Levinas (2002a, p. 136): “o que choca normalmente na noção de criação é o que aí se interpreta na linguagem da fabricação, na linguagem do presente. Mas na noção de um tempo antes do tempo algo toma sentido a partir da ética que não é simples

repetição do presente, algo que não é re-presentável”. Em outros termos, a noção de criação revela a anterioridade do Bem em relação ao Ser, do Criador em relação à criatura, ou, como aparece em Descartes, do Infinito em relação ao finito. Tal anterioridade significa sob a forma de uma relação do Infinito com o finito, ou seja, a precedência de Deus, que é identificado ao Bem, em relação à criatura se perfaz sob o modo de uma relação de eleição por parte do criador. Relação “sem relação”, na medida em que o Criador ou o Bem, chamando a criatura a(o) ser, se afasta ou se esconde em sua Eleidade, redirecionando o movimento de ser, ao qual a criatura é chamada, ao outro homem. Antes de ser, há a convocação para ser – eleição! O acontecimento de ser é resposta a esse chamado. O chamamento a ser indica uma “relação inobjektivável”, pois se dá previamente ao despertar da consciência, num lapso de tempo anterior à hipóstase, num momento em que o ser ainda não é, ou, nas palavras do próprio Levinas (1987, p. 182, tradução nossa) , “[...] na diacronia absoluta no não-instante da Criação – em que o si (mesmo) chamado a ser não está lá para ouvir o apelo ao qual obedece”. Como se a criatura, sem ainda ter se firmado no ser, fosse chamada a responder pelo seu direito de ser. Como se o eu respondesse a esse chamado antes de tê-lo ouvido, ou seja, antes de tê-lo assumido, antes de ter tomado consciência dele. O si-mesmo encontra-se no acusativo, sem jamais ter estado no nominativo. “O Eu (Moi) ativo retorna à passividade de um *si (soi)*, ao acusativo do *se (se)* que não deriva de nominativo algum, à acusação anterior a toda falta” (LEVINAS, 1993b, p. 101, grifo do autor). Para emergir do puro existir anônimo, para hipostasiar-se do ser neutro e impessoal, a subjetividade, em sua passividade inassumível, recebe uma convocação de “além do ser”, isto é, sofre a eleição do Bem. Ao erguer-se do ser neutro e impessoal arribando-se à existência, a subjetividade o supera enquanto alteridade, porém sem deixar de ser. No movimento mesmo de ser, ela se constitui como transcendência, como ser-para-além-do-ser ou, o que significa o mesmo na perspectiva levinasiana, como ser-para-o-outro. No chamado “para ser”, ou no próprio acontecimento de ser, inscreve-se a transcendência do “ser para” [o Outro]. O vir-a-ser da subjetividade perfazendo-se como ser-para-o-outro, transcendência que se dá no próprio acontecimento de ser.

A an-arquia da criação indica, pois, uma perturbação do ser, interrompendo o jogo ontológico no qual o ente se perde e reencontra-se e assim se ilumina. Sinaliza uma ruptura e uma saída do ser no próprio acontecimento de ser. Refere-se, portanto, ao “para além do ser” que se delinea na imediaticidade do rosto, em seu “fazer-me frente”, isto é, em sua proximidade que me ordena à responsabilidade sem meu consentimento. Em outras palavras, a an-arquia da criação, essa perturbação no ser, significa precisamente a anterioridade da responsa-

bilidade em relação à liberdade. A “estrutura meta-ontológica e meta-lógica” dessa anarquia se configura numa responsabilidade que não se justifica por nenhum engajamento prévio (LEVINAS, 1987, p. 167). A anarquia da criação revela que a responsabilidade não tem princípio, ou seja, que o movimento para-o-outro não tem início na consciência, e nem fim, tanto no sentido de finalidade, quanto no sentido de finitude: é-se responsável por tudo e por todos des-medidamente, ilimitadamente, sem condições e sem limites, desde sempre.

O fato de ser obrigado à responsabilidade não tem começo. Não no sentido de uma perpetuidade qualquer ou de uma perpetuidade que se pretendesse eternidade (e que é precisamente a extrapolação que abre o ‘mau infinito’), mas no sentido de uma inconvertibilidade em presente assumível. Noção esta que não é puramente negativa. É a responsabilidade ultrapassando a liberdade, quer dizer, a responsabilidade pelos outros. Ela é vestígio de um passado que se recusa ao presente e à representação, vestígio de um passado imemorial. (LEVINAS, 1993b, p. 84).

Levinas entrevê esse chamado à responsabilidade ilimitada que se dá no “não-instante” da criação – isto é, anterior à liberdade – na interpelação que Deus faz a Jó quando este questiona aquele acerca do sofrimento que o aflige. Para Levinas, a interpelação do Criador a Jó – “onde estavas quando eu criava a terra?” (Jó 38, 4) –, lembrando-o de sua ausência no instante da Criação, é um despertar à responsabilidade por aquilo que não foi nem o seu eu nem obra de suas mãos, como se a criatura, pelo fato mesmo de coroar a obra da criação, fosse responsável por tudo e por todos. “Eu não fiz nada e já estava sempre em causa: perseguido” (LEVINAS, 1987, p. 183, tradução nossa). Levinas (2002a, p. 181) se questiona se esta fraternidade solidária da criação, esta responsabilidade por tudo e por todos, não constitui o próprio espírito da criatura, isto é, o seu psiquismo, a própria subjetividade do sujeito enquanto passividade.

### **O futuro como a-Deus**

Inicialmente convém mencionar que, em um diálogo com filósofos holandeses recolhido em *De Deus que vem à ideia*, Levinas (2002a, p. 134) admitiu que o tema do futuro nunca fora desenvolvido suficientemente, embora tivesse evocado o do messianismo em *Totalidade e Infinito*. Daí que, a nosso ver, algumas questões permanecem abertas no que se refere à reflexão levinasiana sobre o tempo enquanto futuro.

Levinas pensa o tempo como relação com o Infinito sob a fórmula do “a-Deus” ou “para-Deus”. Para tal, utiliza metáforas e termos que visam exprimir o movimento do tempo ao Infinito, de modo a significar a sua eternidade ou duração: “o tempo como o a-Deus da

teologia” (LEVINAS, 2005, p. 223), tempo como “espera paciente de Deus”, tempo como “paciência do des-mesurado”, tempo como “Desejo”, “Procura” ou “Questão”.

O tempo é sempre “a-Deus” ou “espera de Deus”. Mas trata-se de uma “espera sem esperado”, espera de algo que não pode ser termo ou fim, pois o Infinito encontra-se para além do movimento que o procura, excedendo-o infinitamente, isto é, abrindo-o sempre mais, aumentando o desejo. O alargamento do desejo dá-se na medida em que o movimento de busca é desviado de Deus e redirecionado ao outro homem (LEVINAS, 2002a, p. 134). Nesta espera sem esperado, a intencionalidade transmuta-se em responsabilidade por outrem (LEVINAS, 2003a, p. 156). Nos termos do próprio Levinas (2002a, p. 118), “o tempo, na sua paciência e duração, na sua espera, não é ‘intencionalidade’ nem finalidade (finalidade do Infinito – que derisão!), mas é ao Infinito e significa a dia-cronia na responsabilidade por outrem”. Trata-se de uma espera não-teleológica, pois não alcança aquilo que busca. Num abuso de linguagem, “é o Infinito que é a teleologia do tempo” (LEVINAS, 2003a, p. 126). Nisto consiste o sempre da duração, a própria eternidade do tempo (LEVINAS, 2002a, p. 134). Eternidade não como um incessante retorno ao presente, mas como abertura do tempo ao infinito. Daí que as modalidades supracitadas das quais Levinas se serve para descrever o tempo no futuro não signifiquem apenas carência ou insuficiência de identidade, mas o próprio excesso do tempo em relação ao pensamento e ao ser.

Pensado essencialmente como futuro, o tempo é dia-cronia, pois não pode ser conhecido pela consciência, ou seja, não pode ser pensado a partir do presente: “o porvir é de um só golpe bloqueado e desconhecido e, conseqüentemente, em relação a ele o tempo é sempre diacronia” (LEVINAS, 2002a, p. 136). Em outros termos, o fato de o porvir do futuro ser inacessível à consciência revela a dia-cronia do tempo. Em sua inadequação ao presente, em sua diacronia irreversível, o tempo é relação com um “além”, com algo que não é contemporâneo ao pensamento, mas que o excede, ou seja, que está para além dele: “[...] na sua paciência, o tempo refere-se ou defere-se ao Infinito” (LEVINAS, 2003a, p. 156). Essa excedência constitui a própria transcendência ou diferença do Infinito.

Tempo como relação ou – no sentido etimológico do termo – como de-ferência ao “que” não pode ser re-presentado (e que, por esta razão, falando com propriedade, nem se pode dizer “que”) – mas que na sua diferença *não* me pode ser in-diferente. Ou tempo como questão. Não in-diferença, uma modalidade de ser inquietado pela diferença sem que cesse a diferença – passividade ou paciência sem assunção, pois de-ferência ao que supera minha capacidade – questão! Por aí, *infinitamente* mais que a re-presentação, a posse, o contato e a resposta – mais que toda esta positividade do *mundo*, da *identidade*, do ser, que ousa desqualificar o sujeito, a busca, a questão e a inquietude [...] (LEVINAS, 2002a, p. 135, grifo do autor).

Levinas (2005, p. 203, grifo do autor) pensa o futuro a partir da inspiração profética: “é-se inspirado além daquilo que, na obediência, se representa e se apresenta”. Esse excesso de sentido descrito pelo vocábulo “além” corresponde ao que Levinas, em termos temporais, descreve através de expressões como “a-Deus”, “ao Infinito”, referindo-se à própria eternidade ou duração do tempo. Ser inspirado além do que se apresenta na obediência é ser inspirado a possibilidades ainda insuspeitadas. Abre-se a dimensão do futuro como possibilidades ainda imprevisíveis pelo Eu de ser-para-o-outro. É como se o que se apresenta na responsabilidade ou na obediência não fosse senão o que já deveria ter sido feito, como se o Eu estivesse em atraso e, por isso, já lançado para além do que é interpelado a fazer. Aumento do Desejo na medida em que se tenta saciá-lo. Infinitude da responsabilidade, que me chega de um passado e me remete sempre ao que ainda não fiz, ao porvir do tempo até então insuspeitado.

Em outros termos, Levinas pensa o futuro não a partir do Eu e do que lhe ocorre, mas a partir do Outro, na medida em que questiona o Eu. O futuro é compreendido a partir do momento diacrônico em que o Eu escuta o mandamento significado como vestígio ou passagem do Infinito na proximidade do Rosto, no instante mesmo em que o Eu responde “eis-me aqui”. Na obediência anterior à escuta da ordem de ser-para-outrem, na responsabilidade ilimitada pelo outro já demasiadamente em atraso, abre-se a eternidade ou o “a-Deus” do tempo. Levinas (2005, p. 223) refere-se à “queda de Deus sob o sentido”, que se dá na proximidade do próximo ou frente a frente sob a forma de um mandamento ético, como a própria “futurização do futuro”, ou seja, o porvir do futuro como descida de Deus à ideia e sua inserção na linguagem. Ora, do rosto me vem uma obrigação para além de minha morte, isto é, após e apesar da minha morte, uma ordem significativa que se estende ao sem-fim, ao infinito, ou seja, a Deus. Trata-se de uma “obrigação que a morte não desfaz” (LEVINAS, 2005, p. 222) e que, por isso mesmo, abre a dimensão do futuro. Para Levinas (2005, p. 224), “não se terá ido até o fim do pensamento e do significativo (*sensé*) pelo fato de morrer. O significativo (*sensé*) continua além da morte”. Ou seja, a ordem solicita além da morte. Esta obrigação que me obriga para além de minha morte é o sentido original do futuro. O futuro possui uma significação imperativa: ele me concerne como não-indiferença ao outro homem. “Esta maneira de ser votado – ou esta devoção – é tempo. Permanece relação ao outro, enquanto outro, e não redução do outro ao mesmo. É transcendência” (LEVINAS, 2005, p. 223). Neste devotamento ao outro, nesta eleição, o eu é lançado ao infinito, isto é, a Deus.



## Conclusão

Através da análise da dimensão do tempo, Levinas encontra um acesso fenomenológico privilegiado a Deus. Na perspectiva levinasiana, Deus é compreendido não a partir do tempo do Mesmo, isto é, do presente, que Levinas identifica como o modo temporal próprio da consciência, mas a partir do tempo do Outro. Levinas entrevê o passado e o futuro como modos próprios do pensar “a Deus”.

Concebendo o tempo em sua diacronia irreduzível, Levinas chega às teses da anterioridade do Bem, isto é, de Deus, face ao ser e da relação “pré-original” do Bem com a subjetividade, relação essa entendida em termos de “eleição” e entrevista no conceito de criação. Na interpretação levinasiana do tempo, Deus é arrancado da simultaneidade da presença e remetido a um passado imemorial, irrecuperável pela consciência.

Convém sublinhar que essa anterioridade “pré-original” de Deus para a qual aponta Levinas não deve ser entendida em termos de ser, isto é, como uma *existência* anterior do criador em relação à criatura. Ao contrário, designa a sua Diferença enquanto não-indiferença, que se dá sob o modo temporal de um “distanciamento ético” na forma de um passado imemorial. A anterioridade de Deus não significa, pois, a sua *existência* anterior ao homem, mas a sua Eleidade, o seu retrair-se sob a forma de vestígio, isto é, a sua alteridade absoluta em relação ao ser, sua “pré-originalidade” ou anterioridade em relação à consciência tematizante, sua an-arquia, ou ainda, a anterioridade do Bem em relação ao Mal (egoísmo). Isto porque, para Lévinas (1987, p. 159), na fórmula platônica que diz o Bem além do ser, o ser é excluído do Bem, isto é, de Deus. “O Bem é melhor que o ser”, adverte Lévinas (1987, p. 64). Deus não é entendido em termos de ser, de presença, de correlação, mas como passado imemorial, irrecuperável pela consciência. Esse passado, por sua vez, se traduz em meu atraso em relação à ordem dada. No momento da criação não havia ainda um eu para responder, embora já fosse interpelado (a ser); por isso, sua “vinda ao ser” não se dá senão como responsabilidade anterior à própria liberdade. A significação de Deus repousa, portanto, nessa responsabilidade sempre em atraso irrecuperável, que, por isso, se refere ao Infinito, isto é, “a Deus”. O testemunho da distância ou transcendência de Deus, isto é, a glorificação de sua santidade, se faz em jeito de obrigação e responsabilidade para com o próximo.

## BIBLIOGRAFIA

- BACCARINI, Emilio. Dizer Deus “outramente”. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000. p. 421-434.
- CHALIER, Catherine. *La trace de l’infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.
- DESCARTES, René. *Méditations*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- FARIAS, André B. de. Infinito e tempo: a filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 7-15, jun. 2006.
- FAESSLER, Marc. Dieu, autrement. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, M. (Orgs.). *Emmanuel Levinas*. Cahiers de l’Herne. Paris: L’Herne, 1991. p. 477-491.
- \_\_\_\_\_. Humilité du signe et kénose de Dieu. In: GREISCH, J.; ROLLAND, J. (orgs.). *Emmanuel Levinas: l’éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. p. 239-257.
- \_\_\_\_\_. L’intrigue du Tout-Autre: Dieu dans la pensée d’Emmanuel Levinas. *Études Théologiques et Religieuses*, n. 4, p. 501-528, 1980.
- LEVINAS, Emmanuel. *A l’heure des nations*. Paris: Éditions du Minuit, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Alterité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Autrement que savoir*. Paris: Éditions Osiris, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. Campinas: Papyrus, 1998a.
- \_\_\_\_\_. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *De l’évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982a.
- \_\_\_\_\_. *De l’obliteration: entretien avec Françoise Armengaud à propos de l’oeuvre de Sosno*. 2. ed. Paris: La Différence, 1990.
- \_\_\_\_\_. *De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. 2. ed. Paris: Albin Michel, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- \_\_\_\_\_. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993a.

- \_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Rivages, 1998b.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982b.
- \_\_\_\_\_. *Fueradelsujeto*. 2. ed. Madrid: Caparrós, 2002b.
- \_\_\_\_\_. *Humanismo do Outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993b.
- \_\_\_\_\_. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions du Minuit, 1982c.
- \_\_\_\_\_. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994a.
- \_\_\_\_\_. *Liberté et commandement*. Montpellier: Fata Morgana, 1994b.
- \_\_\_\_\_. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002c.
- \_\_\_\_\_. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003b.
- \_\_\_\_\_. *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier: Fata Morgana, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. 4. ed. Paris: J. Vrin, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MOSÈS, Stéphane. *Au-delà de la guerre – trois études sur Levinas*. Paris/Tel Aviv: Éditions de l'éclat, 2004.
- \_\_\_\_\_. L'idée de l'infini nous. In: GREISCH, J.; ROLLAND, J. (orgs.). *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. p. 79-101.
- NARBONNE, Jean-Marc. Deus e a filosofia segundo Levinas. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Orgs.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.
- NARBONNE, Jean-Marc; HANKEY, Wayne. *Levinas et l'héritage grec suivi de cent ans de néoplatonisme en France – une brève histoire philosophique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin/Québec: Les Presses de L'Université Laval, 2004.
- NUNES, Etelvina Pires Lopes. *O Outro e o rosto: problemas da alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.
- PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Levinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 178-198.
- \_\_\_\_\_. Elementos de reflexão sobre a questão de Deus em Heidegger e Levinas. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de

(Orgs.). *Éticas em diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 111-130.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. Traumatismo e infinito: esboço de uma metafenomenologia do infinito ético. *Cadernos da FAFIMC*, Viamão, n. 13, p. 101-120, 1995.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo – questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

# A Dialética da Secularização – uma abordagem dialógica entre razão e religião, em Habermas

Paulo Sérgio Araújo\*

## Resumo

Em uma perspectiva genealógica, Habermas busca descobrir reconstrutivamente as bases de fundamentação da moral de nossa cultura, na qual encontraremos nessa análise, pressupostos cognitivos oriundos da religião que exercem um poder motivador e integrador para os cidadãos religiosos e seculares, na formação discursiva da opinião e da vontade no âmbito da esfera pública. No entanto, como esses pressupostos se articulam em um contexto pós-metafísico e secular das sociedades de cosmovisão pluralista? Como relacionar religião e esclarecimento? A religião e o esclarecimento são questionados em suas formas de manifestação e se fará necessário um novo posicionamento no qual cada um deverá abrir mão dos seus pressupostos de verdades totalizadoras e assumir uma perspectiva de aprendizado mútuo, fazendo o uso de uma razão comunicativa ou razão aberta. Esse é o pressuposto do pensamento pós-secular resultante de uma dialética constituída entre razão e religião. Explicitar esse caminho resgatando a herança dos pressupostos oriundos da religião, constituidor da integração social e os elementos da razão comunicativa habermasiana como condição para um diálogo possível entre ambas, é a pretensão que levantamos, a ser detalhado nessa comunicação.

**Palavras Chave:** esclarecimento, esfera pública, dialética, pós-secular, inter-subjetivo, razão comunicativa, secularização, razão subjetiva e genealogia, pós-metafísica.

## Introdução

Jürgen Habermas, filósofo alemão contemporâneo, é o principal estudioso da segunda geração da Escola de Frankfurt.<sup>1</sup>

Suas obras abordam temas da epistemologia, política, ética, direito, linguagem, etc. Um dos principais eixos das discussões do filósofo é a crítica ao tecnicismo e ao cientificismo, que a seu ver, reduziu o conhecimento humano ao domínio da técnica, expressa em uma razão instrumental, estratégica, monolítica, aos modelos das ciências empíricas. Apresenta a partir do seu marco teórico explicitado em sua obra: “Teoria da Ação Comunicativa,” uma transformação da reflexão filosófica, por meio de uma crítica a essa razão moderna e propõem uma razão intersubjetiva, que tem na linguagem o médium intransponível de todo pensar e agir. Razão que se concretiza em discursos que é por sua vez a forma reflexiva dessa razão comunicativa. O funcionamento da razão comunicativa se faz valer por meio dos atos de fala, legado teórico que Habermas, reinterpreta da teoria dos atos

---

\* Mestrando em Ciências da Religião – PUC Minas Belo Horizonte e Especialista em Ciências da Religião pela UEMG. E-mail professorpsa@yahoo.com.br

<sup>1</sup>Grupo de filósofos, críticos culturais e cientistas sociais associados ao Instituto de Pesquisa Social, fundado em Frankfurt em 1929. As figuras comumente associadas à escola são Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm e Habermas. Habermas, Foi estudante de Adorno e se tornou seu assistente em 1956. Ensinou filosofia primeiro em Heidelberg e depois se tornou professor de filosofia e sociologia na Universidade de Frankfurt.

de fala de Austin.

Assim, todo ato de fala deve se ajustar as pretensões universais de validade, ou seja, cada pretensão levantada deve ser inteligível, (compreendido por todos) deve ser veraz (expressar o que pensa subjetivamente), verdadeiro (o que diz deve conferir a realidade do que é dito) e estar aberto a correção (na relação com os outros participantes em discursos práticos).

Após contextualizar sumariamente, fornecendo alguns indicativos para a compreensão de Habermas, seu modo de pensar pelo médium da linguagem, numa perspectiva pragmática, que quer dizer a partir do uso que os sujeitos fazem dela a partir dos atos de fala, veremos nessa breve apresentação acerca do papel que a religião desempenha na esfera pública, conceito entendido em sua obra como “[...] o espaço do trato comunicativo racional entre as pessoas [...]” (HABERMAS, 2007, p.19). Esse espaço poderá ser concretizado nos fóruns de debates: no parlamento, na jurisprudência, nas associações, etc.

Ateremos nossa atenção acerca dos pressupostos que possuam um valor cognitivo oriundo do âmago religioso, pois são importantes fundamentos ou condições indispensáveis, para a integração social na esfera pública secular. Isso torna-se, o ponto chave para analisarmos o caminho já aberto por Habermas em relação a religião neste âmbito.

Dividimos em três partes nossa exposição. Primeiro, explicitar o tema religião em discussão na vida pública, explicitando o interesse de Habermas por esse tema. Em segundo, o entendimento do método genealógico como um caminho de leitura histórica investigativa, que nos permitirá compreender os elementos intuitivos religiosos, desde o seu contexto de origem, de maneira descritiva e na terceira parte, sinteticamente, analisaremos o que Habermas chama de pensamento pós-secular, cujo resultado de sua proposta da dialética da secularização, ao se referir ao processo de secularização ou esclarecimento que foi instaurado na cultura ocidental. Isso pelo fato que segundo ele a religião e o esclarecimento necessitam posicionar-se em um importante nível de aprendizado mútuo através de uma razão comunicativa.

### **Religião em discussão na esfera pública**

A discussão da temática religião perfaz um curso interessante e porque não dizer, evolutivo no desenvolvimento teórico das obras de Habermas. Em sua obra magna Teoria da

Ação Comunicativa,<sup>2</sup> ao analisar a contemporaneidade diz que, nas sociedades modernas, a religião tornou-se uma questão puramente privada, reduzida à esfera do sujeito e, mesmo nela, com pouca ou nenhuma capacidade de orientar a conduta. Enquanto crença privada, a religião não pode desempenhar qualquer papel na esfera pública secularizada, na qual somente argumentos racionalmente validados<sup>3</sup> podem ser apresentados ao debate. Estados laicos desenvolvem constituições e sistemas de direito igualmente laicos, que devem ser imunes à influência da religião. Cabe à filosofia, segundo ele, fazer a apropriação dos potenciais semânticos de verdade presentes nas religiões e traduzi-los para a linguagem racionalizada secular.

A grosso modo, esta foi a compreensão habermasiana acerca da religião no início da década de 1970, posição mantida até a primeira metade dos anos 1990, quando passa a dedicar maior atenção ao tema e ao mesmo tempo, reformular suas posições originais. Haja vista as obras atuais onde esse tema é debatido. Entre os exemplos, podemos citar o próprio diálogo entre Habermas e o cardeal Joseph Ratzinger, o então Papa Bento XVI, com o título: “*Dialética da secularização: sobre razão e religião.*”<sup>4</sup> Onde constatamos um posicionamento semelhante entre o discurso do teólogo e o do filósofo, em concordarem e reconhecerem que os ideários plasmados e defendidos pela secularização se fossem implantados radicalmente no mundo da vida,<sup>5</sup> como haviam sido idealizados, teríamos uma sociedade descarrilhada ou desmantelada, isso porque, o projeto secularista, com o culto a racionalidade técnica cientificista, como a vertente explicativa de todos os âmbitos da vida, propunha expulsar qualquer ideário oriundo da religião que tivesse pretensões de se legitimar publicamente. Se o ideário secularista se implantasse totalmente não conseguiríamos garantir a existência e sustentação de uma vida ética ou política em nosso tecido social, visto que existem, pressupostos cognitivos oriundos da religião que reconhecidamente condições imprescindíveis para a integração social. Destacamos a justiça entre os sujeitos e na normatividade da lei jurídica e a solidariedade presente nas relações espontâneas do cotidiano.

---

<sup>2</sup> HABERMAS, 2003, p. 197-315.

<sup>3</sup> HABERMAS, 2004. No capítulo 6 intitulado: “*O sentido da validade deontológica de juízos e normas morais*”, podemos compreender a validade referida a todos aqueles argumentos que possam ser aceitos por todas as pessoas que participam de um debate público e que esses argumentos por essa aceitação, são constituídos de um conteúdo

ético, por isso, são independentes de cosmovisões particularistas. Assim como, havendo encaminhamentos práticos decisórios deverá ser bom para todos os envolvidos nessas decisões.

<sup>4</sup> HABERMAS; RATZINGER, 2007.

<sup>5</sup> Habermas cunha o conceito mundo da vida, termo utilizado por ele na interpretação feita da filosofia da linguagem de E. Husserl em sua semântica. O termo em alemão *Lebenswelt*, quer dizer o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos sem questionamentos e, por isso, o reservatório das intuições constituidoras das relações sociais e a base da projeção cultural. (HABERMAS, 2003, p.161-280)

Esses dois pressupostos, a começar pela solidariedade, que é um elemento motivacionais fundamental para a democracia liberal, e que não pode ser garantido somente por força de lei, isso porque, a motivação não é algo que pode ser construída por vias coercitivas, mas é resultado da espontaneidade dos sujeitos, pois, ao contrário teríamos uma solidariedade imposta, e isso não se faz valer. A justiça que garante a equidade nas relações em última análise, é também encontrada ou herdada a partir da religião judaico-cristã, que segundo Habermas (2007), corresponde as bases pré-políticas e éticas de nossa cultura.

Existem outros componentes temáticos da vida pública, como a organização política e a biotecnologia que serviram para intensificar o interesse de Habermas pela religião. Ocorre que no início desse século em função do próprio crescimento de fundamentalismos Islâmicos e a influência do discurso religioso no processo eleitoral do presidente americano J. W. Bush nos Estados Unidos. Isso porque, “[...] Bush deve sua vitória a uma coalisão de eleitores cujo os motivos predominantes eram religiosos.”<sup>6</sup> (HABERMAS, 2007, p. 133)

A força da pressão religiosa na política americana é fortemente endereçada a grupos cristãos protestantes, que nos últimos tempos tem reforçado um novo posicionamento fundamentalista. Estamos falando de um novo movimento religioso intitulado neofundamentalista e por esse conceito se entende, segundo a definição de Oro, (apud, ROCHA, 2010, p. 166):

a produção religiosa feita por um grupo, no interior de religiões reveladas, que legitimando-se através de uma leitura literal de verdades contidas no texto sagrado, objetiva reagir contra situações que ameaçam o status quo social, a cultura tradicional e/ou integridade de sua fé, combatendo internamente os hereges da religião e externamente os novos valores culturais.(apud, ROCHA, 2010, p. 166)

Outro tema, segundo a análise de Habermas, em que a religião tem se manifestado, gira em torno das discussões, que têm resultado em debates acalorados, no território da bioética: as pesquisas do campo da biotecnologia envolvendo o uso de células troco embrionárias.<sup>7</sup>

A presença de elementos das religiões nos diversos âmbitos da esfera pública expressa uma nova forma de vida social, segundo Habermas (2007),

---

6. O presidente Bush teve 60% dos votos dos eleitores de fala espanhola, 67% dos votos dos protestantes de etnia branca e 78% dos votos dos evangélicos ou cristãos renascidos. Até mesmo entre os católicos que costumam votar nos democratas, Bush conseguiu obter a maioria. A opção partidária dos bispos católicos é surpreendente, dado o fato que o governo diferentemente da Igreja, defende a pena de morte e se decidiu por uma agressão bélica que vai contra o direito internacional, colocando em jogo, a vida de milhares de soldados americanos e de civis iraquianos. (HABERMAS, 2007, p. 133)

<sup>7</sup> HABERMAS, 2004, p. 74-84. Nesse trecho específico, ele analisa o processo de instrumentalização genética e a importância da submissão das investigações, assim como, dos avanços biotecnológicos à instâncias éticas e que todos os grupos humanos possam obter resultados das descobertas promovidas por esse âmbito das ciências, sem alienar o bem maior que é a vida.



tal deslocamento dos pesos políticos revela uma modificação mental correspondente que ocorre na sociedade civil. E esta também, forma um pano de fundo para as controversas acadêmicas sobre o papel da religião no Estado e na esfera pública. (p. 133)

Assim, trazer a luz dos holofotes públicos uma análise que demonstre a compreensão dos elementos cognitivos oriundos da religião, presente no discurso ético e político de nossa cultura ocidental, se faz valer factualmente, para compreendermos a relevância histórica que a religião ainda possui, mesmo em um contexto pós-metafísico<sup>8</sup> ou secularizado, mas que, segundo Habermas (2003), a modernidade ainda extrai sua auto-compreensão normativa do espírito igualitarista e universalista da tradição judaico-cristã.

Passaremos para o próximo passo, um rápido exercício genealógico, no qual pretendemos através desse método de investigação histórica, explicitar o processo de origem dos pressupostos religiosos, que são conteúdos que direcionam a vida pública.

#### **Um olhar genealógico dos pressupostos cognitivos oriundos da religião presentes na moral.**

Construir uma análise genealógica, requer daquele que se propõe a realização dessa tarefa um olhar prescrutador que enxergue como o faz um bom arqueologista, em seu cuidadoso processo de descoberta de importantes fontes históricas. No entanto, o genealogista estará atento aos aspectos imateriais do processo de constituição da cultura.

Tomando em seu amplo sentido etnográfico [cultura] é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (apud, LARRAIA, 2006, p.25).

Sendo a religião um aspecto importante da cultura, iremos analisá-la a partir, da genealogia que é tomado como um método histórico e filosófico, que busca verificar do ponto de vista racional, a origem e a constituição de algo na história. No nosso caso iremos investigar a origem e a constituição do conteúdo cognitivo da moral que possui pressupostos oriundos da religião e a sua possibilidade de fundamentação pós-metafísica.

O conceito genealogia e a intencionalidade de aplicação desse método histórico e filosófico, foi utilizado originalmente pelo filósofo Friedrich Nietzsche e aparece de forma implícita em inúmeras de suas obras, mas nos deteremos a explicação que ele faz em seu livro: “Genealogia da moral”. Segundo Giacóia (1997), “[...] esse livro contém os pontos de vistas

---

<sup>8</sup> HABERMAS, 1997.

capitais da metódica histórica que dá sustentação à genealogia entendida como refutação histórica dos valores morais.” (p.104)

O termo genealogia apresenta-se nessa obra como um método crítico de análise histórica, prescrutando e desmascarando, segundo Nietzsche, os fundamentos de valor nas quais à moral diz embasar-se e justificar-se.

Interessa-me algo bem mais importante do que [...] à origem da moral [...] para mim, tratasse do valor da moral. (NIETZSCHE, 1987, p. 12)

Habermas não segue por esse caminho, ele está interessado na investigação da origem da moral e uma leitura genealógica possui por si mesma uma perspectiva reconstrutiva, tendo como viés a história. Segundo Moniot (1995), “é uma leitura mais aprofundada e eficaz isso porque, um pesquisador com uma intimidade particular com o código cultural de uma sociedade, pode reutilizar, retraduzir nessa perspectiva os materiais que as fontes escritas manifestam nas categorias e pontos de vista de sua macro cultura [...]” (p.102), no nosso caso a cultura do ocidente.

Habermas (2002), aborda a ética e a moral pelo ângulo da genealogia, segundo Siebeneichler (2005),

ele necessita da genealogia, uma vez que pretende caracterizar a problemática da fundamentação da ética e/ou moral de um modo histórico, na linha da teoria hermenêutica-pragmática do agir e da razão comunicativa. Pois qualquer teoria que pretenda caracterizar a moral de modo histórico é levada a perguntar acerca da característica mais geral de nossa época, de nossa situação histórica [...]. (p. 26)

Para compreendermos a presença desses pressupostos cognitivos justiça e solidariedade, de origem religiosa no âmbito da esfera pública, necessitamos investigar as próprias raízes históricas constitutivas de nossa sociedade considerada por Habermas (2007) como sendo, pós-secular.

Aproveitamos esse momento de nossa construção textual para explicitarmos os elementos religiosos judaico-cristão em seu contexto de origem, para por fim, compreendermos sua presença na atualidade, eles não podem segundo Habermas (2007), ser desprezados visto que representam uma reserva motivacional para os sujeitos na participação e no manejo das articulações políticas que por sua vez, exigem por excelência a presença da ética.

O monoteísmo judaico-cristão possui a partir de sua constituição uma relação de crença em um Deus que constitui a base de sobrevivência dessas Religiões. A partir da base de validação monoteísta de nossos mandamentos morais.

A partir das duas dimensões da ordem da criação e da história da salvação podem ser obtidos fundamentos **ontoteológicos e soteriológicos** para o fato de os mandamentos divinos serem dignos de aceitação. [...] A justificação ontoteológica recorre de uma instalação do mundo devido à sábia legislação do deus criador. [...] Aquilo que as coisas são por sua essência tem um conteúdo teleológico, também o homem é parte de tal ordem essencial; é nela que ele pode ler quem ele é e quem deve ser. O conteúdo racional das leis morais obtém assim uma legislação ontológica a partir da instalação razoável de tudo o que é. [...] A justificação soteriológica dos mandamentos morais recorre por outro lado à justiça e a bondade de um deus salvador, que nos fins dos tempos irá resgatar sua promessa de salvação, condicionada por uma vida moral e obediente as leis. (HABERMAS, 2002, p.17-18)

Nas interpretações religiosas, metafísicas do mundo o justo está entretido com certos conceitos do bem viver, o modo como devemos nos comportar nos relacionamentos interpessoais, resulta de um modelo de conduta exemplar. No entanto, uma diferenciação importante se faz valer entre esses dois aspectos da moral, ou seja, “cada pessoa tem uma relação comunicativa dupla com Deus, tanto como membro da comunidade dos fiéis, [...] quanto como indivíduo isolado na história de sua vida.” (HABERMAS, 2002, p.18)

É nessa perspectiva que podemos destacar os dois pressupostos importantes desse monoteísmo dado essa idéia de dupla relação constituída.

Essa estrutura comunicacional marca o relacionamento moral - mediado por Deus com o próximo, sob os pontos de vista da solidariedade e da justiça (entendida apenas num sentido mais estrito). Enquanto membro universal da comunidade dos fiéis, estou solidariamente unido ao outro, como companheiro, como "um dos nossos"; como indivíduo insubstituível eu devo ao outro o mesmo respeito, como uma entre todas as pessoas que merecem um tratamento justo enquanto indivíduos inconfundíveis. A “solidariedade” baseada na qualidade de membro lembra o liame social que une a todos: um por todos. O igualitarismo implacável da “justiça” exige pelo contrário, sensibilidade para com as diferenças que distinguem um indivíduo do outro. Cada um exige de outro respeito por sua alteridade. (HABERMAS, 2002, p.19)

A tradição<sup>9</sup> judeu-cristã considera a solidariedade é a justiça como dois aspectos de uma mesma questão: elas permitem ver a mesma estrutura comunicacional de dois lados diferentes.

Com o advento da modernidade a tradição religiosa metafísica perde sua validade pública, devido ao processo de valorização da verificabilidade empírica que conferia legitimidade somente ao que poderia ser verificado e provado sua existência por esse viés. Com isso, a religião, assim como já dizemos anteriormente entra em crise enquanto um órgão de refe-

---

<sup>9</sup>Por tradição, entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBBSAWM, 2002, p.9)

rência interpretativa do mundo, no âmbito público. Visto que o objeto da crença não se legitima por essa perspectiva.

A passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos. [...] Suprime-se por um lado autenticação ontoteológica de leis morais objetivamente racionais e, por outro lado, a ligação soteriológica de sua justa aplicação com bens salvacionistas objetivamente almejavéis. [...] A desvalorização de conceitos metafísicos básicos (e da correspondente categoria de explicações) também está relacionada com um deslocamento da autoridade epistêmica, que passa das doutrinas religiosas às modernas ciências empíricas. (HABERMAS, 2002, p.19)

No entanto, ressalta Souza (1996), no artigo intitulado “Secularização em declínio e a potencialidade transformadora do sagrado,” onde explicita os problemas ocorridos com a implementação no ocidente de uma lógica racionalizante cientificista que por sua vez, não conseguiu se fazer valer enquanto cumprimento de seus ideários sejam eles expressos pelas ideias iluministas, seja pela revolução industrial, tornando as experiências religiosas que foram expulsas pelo pensamento secular, como que um refúgio diante das situações de miséria e exclusão promovidas pelo modo de produção econômico e cultural.

[...] os movimentos sociais [...] indicavam a precariedade do modo de vida moderno, suas estruturas de dominação cada vez mais insuportáveis, o apodrecimento precoce das cidades, a insalubridade dos grandes aglomerados e, sobretudo, a marginalização e exclusão de milhões de seres humanos. (SOUZA, 1996, p.4)

O campo filosófico, não se diferenciou do posicionamento das ciências empíricas, no que tange a desvalorização de elementos, posicionamentos e expressões que tivessem um simples aroma do campo religioso, que após as experiências históricas do contexto medieval, com os seus fundamentalismos e fanatismos religiosos e o advento da modernidade que pode significar uma liberdade para a razão, que de forma clara e distinta pode estabelecer uma leitura matematizante do mundo, independente da cosmovisão teocêntrica, dando lugar a uma centralidade da razão especulativa que bania os elementos metafísicos religiosos do mundo, e agora reconhecer pressupostos ou até mesmo construir uma perspectiva que coloquem no mesmo patamar de discussões da esfera pública a religião e a ciência para que possam levantar suas pretensões racionais, parece meio que contraditório ou até mesmo absurdo.

Em torno do tema interação social, Habermas, parte da investigação sobre os fundamentos da moral visto que ela perpassa a política e o direito e é peça de conexão entre esses mecanismos. Nesta investigação genealógica encontra na religião os seus pilares e os mesmos pressupostos oriundos dela continuam valendo no contexto secular. O desafio está em garan-

tir sua legitimidade assim como validar as pretensões universais nos moldes kantianos, diante das sociedades múltiplas, onde o subjetivismo e relativismo ético imperam. Partiremos a análise desses fundamentos da moral numa perspectiva pós-metafísica.

o ponto de vista moral deve reconstruir essa perspectiva intramundaneamente, quer dizer, deve recuperá-la dentro dos limites de nosso mundo compartilhado intersubjetivamente, sem perder a possibilidade do distanciamento do mundo como um todo, nem a da universalidade de um olhar que abarca mundo todo. [...] transcendência de dentro. [...] Nas sociedades ocidentais profanas, as intuições morais cotidianas ainda estão marcadas pela substância normativa das tradições religiosas por assim dizer decapitadas, declaradas juridicamente como questão privada. [...] conteúdo da moral da justiça judaica, do antigo testamento, e da ética do amor Cristão do novo testamento. [...] Uma filosofia moral que se entenda como reconstrução da consciência moral cotidiana coloca-se com isso diante do desafio de examinar até que ponto essa substância pode ser justificada racionalmente. (HABERMAS, 2002, p.16)

Mesmo na perspectiva pós-metafísica, com o empirismo clássico que valoriza demasiadamente a experiência como a condição interpretativa do mundo, no entanto, ele não consegue garantir suficientemente uma perspectiva de integração social sem recorrer aos elementos da justiça e da solidariedade que exigem uma perspectiva para além do subjetivismo.

O empirismo, entende a razão prática como razão instrumental [...] chamamos estas razões de pragmática ou preferenciais, porque elas motivam para ação, e não porque suportem julgamentos ou opiniões, tal como fazem as razões epistêmicas. Elas constituem motivos para os atos, não para as convicções. Claro que elas "afetam" a vontade apenas na medida em que o sujeito atuante se apropria de determinada regra de ação. É fundamental nisso que reside a diferença entre os atos premeditados e os atos motivados espontaneamente. (HABERMAS, 2002, p.23)

Com a força subjetiva que ganha frente nas relações, como um pressuposto quase que intransponível para uma nova forma de pensar a filosofia, assim como, as relações eu e outro visto que o outro pode ser objetualizado e tornado um meio para a obtenção do sucesso, instrumento de manobra, para quem detêm o poder econômico.

O ator age racionalmente quando o faz a partir de razões, e quando está seguindo uma máxima. O empirismo só leva em consideração razões pragmáticas, ou seja, o caso em que um ator deixa vincular seu arbítrio, pela razão instrumental, às regras de destreza ou aos conselhos de prudência como diz Kant. Assim, ele obedece o princípio da racionalidade dos fins. (HABERMAS, 2002, p.23)

Com a crítica à modernidade, ou o tipo de racionalidade produzida nesse contexto intitulada razão estratégica, razão instrumental, teleológica, que sempre tem por finalidade alcançar determinados fins, ou seja, aquilo que o sujeito ambiciona para se posicionar em um lugar social de poder, não se importa com os meios para realização de tal intento e por isso, ocorre de forma mais evidente o esvaziamento ético na esfera pública que faz surtir nas co-

munidades humanas diversas patologias e injustiças sociais resultante de um crescimento do sistema econômico que tem como ideário a valorização desse modo de pensar o mundo onde os jogos de interesses comerciais são as condições práticas de sustentação do tecido social produtor de sentido.

A sociedade na contemporaneidade é constituída de sistemas como: econômico e político, que por sua vez, possuem mecanismos de coordenação estabelecendo formas de ação que de um modo ou de outro, necessitam de uma integração social para construir a realidade macro de dada sociedade.<sup>10</sup>

Em todos os seus seguimentos estruturais, a economia perpassa todos os fundamentos e relações sociais.

É no âmbito dessa configuração das chamadas sociedades modernas de cosmovisão pluralista, onde a razão instrumental que coloniza o mundo da vida por meio dos sistemas do poder econômico e administrativo, que os elementos oriundos da religião se faz valer como condição necessária para integração dessa mesma sociedade, envolvendo cidadãos religiosos e seculares. A ideia de integração social não perpassa pelo caminho da metafísica religiosa, na aceitação ou adoração de um ser transcendente que explicita a crença de que de fora do mundo coordena o mundo como um todo, mas na construção de diálogos de aprendizagem mútua e de abertura de posicionamentos numa perspectiva, que envolva todos os interesses em uma dada coletividade. É o que iremos analisar em nossa última etapa de discussão dessa exposição.

### **O pós-secularismo. Uma perspectiva dialógica entre razão e religião**

Em uma rápida retrospectiva do caminho construído até aqui, podemos dizer que em primeiro, explicitamos nossa temática de estudo, esboçando os motivos pelos quais Habermas tem se dedicado nos últimos anos, a discussão sobre o tema religião. Em seguida, tomamos o conceito de genealogia e utilizamos esse método histórico para realizar uma análise que resultou no entendimento das bases de fundamentação metafísica do monoteísmo judeu-cristão, com seus pressupostos justiça e solidariedade, condição indispensável para a integração social, que continua valendo mesmo após o processo de secularização ou modernização cultural.

---

<sup>10</sup> HABERMAS, Jürgen. Sistema y mundo de la vida. 2003, p. 161-261. Constitui uma análise que ele faz das ações de uma razão estratégica que ele intitula também razão de teleológica, que visando o poder e o lucro colonizou o âmbito de todas as relações sociais ela é a força de manobra da economia atual.

Nosso próximo último passo tem por finalidade apresentar sinteticamente as perspectiva do pensamento pós-secular e a importância da aprendizagem mútua da instituição religiosa e das demais instituições, de um estado secular liberal contida nesse modo de pensar.

Essa demarcação, de um Estado liberal se faz valer dado o marco teórico ou interpretativo, constituído por Habermas presente de forma sistemática nos dois volumes da ‘Teoria da Ação Comunicativa’, na qual torna-se, fundamental para todos os que desejam conhecer os seus escritos. Essa afirmação por demais generalista possui um fundamento que apontarei rapidamente.

Nessa citação em especial, ele está especificando o conteúdo da moral que leva em consideração a perspectiva do outro, no viés de seu marco teórico.

O conteúdo racional de uma moral baseado no mesmo respeito por todos e na responsabilidade solidária geral de cada um pelo outro. [...] A desconfiança moderna diante de um universalismo que, sem nenhuma cerimônia, a todos assimila e iguala não entende o sentido dessa moral, e no ardor da batalha, faz desaparecer a estrutura relacional da alteridade e da diferença, que vem sendo validada por um universalismo bem entendido. [...] Na Teoria da Ação Comunicativa, formulei esses princípios básicos de modo que eles constituem uma perspectiva para condições de vida que rompesse a falsa alternativa entre comunidade e sociedade. A responsabilização solidária pelo outro como um dos nossos se refere ao “nós” reflexivo numa comunidade que resiste a tudo o que é substancial e que amplia constantemente suas fronteiras porosas. [...] Essa comunidade projetada de modo construtivo não é um coletivo que obriga seus membros uniformizados a afirmação de índole próprio de cada um. [...] 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.07-08; 27)

O estado liberal é como que a personificação história no âmbito político do modo de razão que ele crítica, com isso, a necessidade de se nutrir dessa sensibilidade de reconhecimento intersubjetivo que fortaleça a opinião e a vontade de todos os envolvidos no convívio de uma sociedade.

A religião e o Estado, ou a ciências naturais, necessitam de constituí uma relação de aprendizado mútuo e isso é o que se entende por pensamento pós-secular.

[...] pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre os seus respectivos limites. (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 25)

De maneira mais descritiva para o entendimento dessa afirmação, vemos reconhecidamente que a metafísica religiosa, presente em suas expressões de crença não atende a todos de maneira uniformizada, neste o novo contexto. No entanto, muitos pressupostos como já vimos, compõem indelevelmente a tessitura de nossas relações sociais e são condições para

integração social. A ciência, ou Estado não podem ignorar esses pressupostos dada a sua cognitividade e por outro lado, deve se submeter a uma autocrítica dada as fragilidades históricas constatadas num processo de instalação de uma razão secular que mais prometeu do que se fez valer, os seus objetos e sua intencionalidade nos diversos âmbitos sociais, onde criou ao contrário mais miséria que o progresso vislumbrado.

O pensamento pós-secular deve ser entendido como o momento de revisão de posicionamento por parte da religião e por parte das ciências.

Em primeiro lugar, a consciência religiosa precisa assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões. Em segundo lugar, ela tem de se adaptar à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber sobre o mundo. Por fim, ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional, que se funda em uma moral profana. Sem esse impulso pra a reflexão, nas sociedades que foram modernizadas sem cautela, os monoteísmos desenvolvem um potencial destrutivo. (HABERMAS, 2004, p.139)

Os pressupostos cognitivos de uma moral baseada na justiça e na solidariedade, oriundas da religião sempre irá compor a base de sustentação da integração de nossa sociedade, mas as tradições, ou seja, as instituições necessitam abrir-se a perspectiva intersubjetiva de uma razão comunicativa ou de uma razão aberta e sensível ao outro.

A razão pluralizada dos cidadãos só obedece a uma dinâmica de secularização na medida em que ela exige como resultado uma distância uniforme das tradições fortes e dos conteúdos ideológicos. No entanto, ela permanece pronta para aprender, sem abandonar sua autonomia e mantendo-se osmoticamente aberta tanto a ciência quanto à religião. (HABERMAS, 2004, p.139)

Esse tem sido o posicionamento de Habermas na discussão a respeito do debate entre fé e saber ou religião e ciência, ambas, devem estar abertas a possibilidade de diálogo nos moldes de seu marco teórico da teoria da ação comunicativa, que parte do pressuposto que só se é possível construir o entendimento ou o aprendizado sobre algo, se ambas as partes que constitui esse diálogo estão dispostos a reconhecer os pressupostos levantados de cada lado, como sendo legítimos sem o uso de uma razão estratégica ou enganadora que favoreça somente um grupo e conduza a desintegração da esfera pública. A integração deve ser o *telos* da ação, por meio da razão comunicativa que traduza os atos de fala levantados pelos religiosos em uma linguagem secular que todos possam entender claramente e é claro que alcançarão validade e legitimidade e até mesmo, legalidades, no âmbito jurídico, se estiverem conectados aos valores universais antropológicos que possibilitam a perpetuação da comunidade humana.

Poder construir uma relação dialógica entre os modos de vida ou as cosmovisões pluralistas, nas quais marcam o nosso mundo da vida, tornou-se urgente como forma de minar as



possibilidades de fundamentalismos que representam o dissenso e a desintegração humanitária. Cada membro das comunidades seculares e religiosas deve em primeiro plano, reconhecer nas suas premissas a possibilidade de falibilidade, quando se posicionarem nos discursos essa é as possibilidades para o aprendizado mútuo. Pensar religião e esclarecimento como participantes em discursos práticos no âmbito da razão comunicativa é por excelência a característica marcante de um pensamento, pós-secular.

## **Conclusão**

O percurso trilhado teve a finalidade de apresentar elementos que demonstram o papel da religião na esfera pública, assim como, sua dialética como um pressuposto ou saída que Habermas aponta pelo viés de seu marco teórico, posicionando os dois sistemas culturais, religião e razão ou esclarecimento, numa perspectiva de mesmo nível nos discursos. O grande dilema é se a tradição religiosa e a razão secularizada, assumirá o lugar da discussão pública e abrir-se-a ao aprendizado, tendo em vista a perspectiva do desse nosso contexto de uma razão destranscendentalizada.

Será possível encontrar a saída nos discursos práticos da razão comunicativa para a constituição neutra de uma dialogia entre religião e razão? Esta é uma preocupação importante analisando o âmbito político, no qual as intervenções de grupos religiosos tem se apresentado com veemência nas questões vitais de ordenamento social. Assim como, o próprio papel da ciência com a biotecnologia e o risco da instrumentalização da vida.

Analisar e compreender o papel da religião e do estado ou da ciência na atualidade é um desafio no qual Habermas tenta compreender a partir de sua demarcação teórica, ou seja, pela ética do discurso. No qual tem se posicionado de forma muito otimista apontando a possibilidade de uma tradução dos conteúdos religiosos para uma razão secularizada e a necessidade de se colocar em discussão os pressupostos levantados pelas ciências biológicas, na defesa de um naturalismo mitigado ou aberto a discussão na esfera pública, como saída ou uma ponte entre as trincheiras da religião e ciência. No entanto, resta-nos investigar e entender se ambas as instâncias estão abertas a participar no âmbito público de tomadas de posições discursivas, abrindo mão de ações estratégicas, tendo em vista o entendimento intersubjetivo, por requerer de ambos os lados, uma reinterpretção ou aprendizado mútuo. Essa é a perspectiva aberta na dialética da secularização.

## REFERÊNCIAS

- GIACÓIA, Oswaldo Jr. **Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Aclaraciones a la ética del discurso**. Trad. José Mardomingo. Madrid: Ed. Trotta, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do Outro. Estudos de teoria política**. Trad. George Serber, Paulo Astor Sothe. São Paulo, Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Trad. Guido A de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Vol. I Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da Modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodinei. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de La Acción Comunicativa: Complementos Y Estudios Previos**. Trad. Juan Ignacio Luca de Tena. Madrid – Ed. Cátedra, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de La Acción Comunicativa**. Vol. I e II. Trad. Manoel J. Redondo. Madri: Taurus Humanidades, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização**. Sobre razão e religião. Tradução: Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Tradução: Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de. **Violência e discurso sobre Deus**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

MONIOT, Henri. A história dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos problemas**. 4ª. Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 99-112.

NEVILLE, Robert Cummings (Org.) **Condição humana: um tema para as religiões comparadas**. São Paulo: Paulus, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: Um escrito polêmico**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PAZZINATO, Alceu L; SENISE, Maria Helena V.. **História moderna e contemporânea**. São Paulo: Editora Ática, 2003.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **O papel da análise genealógica no cognitivismo moral de J. Habermas**. In: ETHICA – Cadernos Acadêmicos, vol. 5, n.2, 1998.p. 24-40.

SOUZA, Luiz A. Gómez. **Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado**. Religião e movimentos sociais na emergência do mundo planetário. In. rev. *Religião e Sociedade*, Rio, ISER, v. 13, n. 2, julho 1986.

ZAMORA, José Antônio. **Religião após o seu final: Adorno versus Habermas**. Bragança Paulista: EDUSF, 1996.

## Nos caminhos do niilismo: cristianismo e secularização

Omar Lucas Perroux Fortes de Sales\*

**Resumo:** Gianni Vattimo, filósofo italiano precursor e grande teórico do pensamento fraco (*pensiero debole*), defende a conexão intrínseca entre a encarnação do Verbo e o processo de secularização em marcha. O *pensiero debole*, ou ontologia débil, caracteriza o niilismo pós-moderno, em oposição à verdade absoluta e à objetividade metafísica. A secularização, por sua vez, revela a vocação relativista do conteúdo da mensagem cristã, traço constitutivo da experiência religiosa. Propõe-se conceituar e analisar as implicações do embate entre cristianismo e secularização, no pensamento de Gianni Vattimo, no intuito de se depreender o niilismo como horizonte possível e categoria hermenêutica da cultura ocidental.

**Palavras-chave:** Gianni Vattimo; metafísica; niilismo; secularização; cristianismo.

### Introdução

Gianni Vattimo, um dos maiores filósofos italianos da atualidade, compõe o rol dos teóricos do fim da metafísica. Seu pensamento abrange vários campos do saber (filosofia, política, religião, metafísica e arte) e caracteriza-se como uma ontologia hermenêutica ou filosofia da interpretação do enfraquecimento do ser, por meio do qual elucida e discute traços constitutivos da cultura contemporânea.

Filósofo precursor do “*pensiero debole*” reflete sistematicamente o fato de a pretensão metafísica da existência de absolutos – como verdade e razão – assolada pela crise da modernidade, cada vez mais ceder espaço a diversas interpretações da realidade em conflito. A pós-modernidade com seu corolário de possibilidades e ambiguidades favorece a emergência de múltiplas interpretações e consequentemente a queda da verdade única. Interpretações que não se traduzem em mero relativismo ingênuo, mas antes na afirmação de um caleidoscópio de possibilidades e horizontes a se desdobrar diante do homem.

O presente texto propõe uma aproximação ao pensamento de Gianni Vattimo sob a ótica do enfraquecimento do ser. Para tanto, parte-se da explicitação da reflexão acerca da morte de Deus e do fim da metafísica, no intuito de se depreender os pressupostos da ontologia hermenêutica proposta pelo autor. Em seguida privilegia-se o advento do niilismo, bem como a compreensão de seu nexos e confluência com o *pensiero debole* (pensamento fraco), a

---

\* Doutorando em Teologia Sistemática - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - Órgão promotor: CAPES. [omarperroux@yahoo.com.br](mailto:omarperroux@yahoo.com.br).

ampliar a compreensão da chave hermenêutica vattimiana. Por fim, demonstra-se como a secularização, vista por Vattimo a encarnar positivamente a racionalidade enfraquecida, deriva do cristianismo e com ele se confronta, bem como interpela a teologia fundamental.

### **A morte de Deus e o fim da metafísica**

A afirmação do fim da metafísica em Vattimo implica a constatação da dissolução da visão unitária da história a significar não o seu simples fim, antes a ruptura da racionalidade única e objetiva que a assegurava. O ideal cristão da história da salvação cede lugar, na modernidade, à busca pela perfeição mundana, enfraquecida posteriormente pela emergência crescente da história do progresso. Ânسيا de novidade já prenhe do esgotamento de suas possibilidades, o ideal do progresso constante implica a sua auto-superação, num círculo vicioso a fomentar crise de uma busca marcada pelo vazio de continuamente ceder espaço à novidade. A dissolução do *novum* evidencia problema teleológico, responsável pela ruptura da unidade da história, característica marcante da pós-modernidade. Indissociável, portanto do processo de secularização enquanto faceta da dissolução da visão unitária de mundo e da crise em voga (Cf. VATTIMO: 2002, p. IXss.) .

A proclamação do fim da metafísica em Vattimo denuncia a ausência do fundamento último a partir da intrínseca conexão com o anúncio da morte de Deus presente em Nietzsche, para o qual dizer que Deus morreu significa dizer que não há um fundamento definitivo a ancorar a realidade. Esvai-se a objetividade do dado metafísico legitimador do curso unitário da história. Vattimo adverte que há de se evitar equívocos na interpretação do significado da morte de Deus. “Deus está morto” não pode ter sido proferido por Nietzsche simplesmente enquanto a não existência de Deus. Isso porque tal perspectiva já implicaria a afirmação de outra verdade absoluta, a saber, Deus não existe. De outro modo, ainda significaria oferecer fundamento único como horizonte de sentido da realidade. Importa afirmar a ausência de um porto seguro. Assim sendo, para além das especificidades de cada autor, pode-se considerar a morte de Deus em Nietzsche equivalente ao fim da metafísica em Heidegger. Vivemos neste mundo no qual o “Deus moral”, o fundamento da metafísica morreu e foi enterrado (VATTIMO: 2004, p. 24). A esse respeito Heidegger se pronuncia: “‘Deus está morto’. Citei esta frase em meu discurso de posse como reitor por razões muito essenciais. A frase de Nietzsche não tem relação alguma com a afirmação de um simples ateísmo. Ela diz: o mundo supra-sensível, especialmente o mundo do Deus Cristão, perdeu seu poder efetivo na história” (HEIDEGGER: 1986, 136).

Vattimo alega possuir motivos suficientes para justificar o fim da metafísica. Muitos são os autores que convergem no intuito de narrar a história do enfraquecimento do ser. Em 1979 Jean François Lyotard publica “*A condição pós-moderna*”, na qual apresenta o pós-moderno como “a incredulidade em relação aos metarrelatos” (LYOTARD: 2002, p. XVI). Vattimo considera a crise dos grandes relatos, condição de possibilidade da morte de Deus. Para o autor: “A ideia de pós-moderno como sociedade fragmentada se encontra em Jean François Lyotard, que para mim se tornou uma outra leitura importantíssima” (VATTIMO; PATERLINI: 2006, 135)<sup>1</sup>. Na literatura atual merece destaque a reflexão de Zygmunt Bauman e a metáfora da fluidez, tomada da química, para se referir ao esvair-se dos “sólidos” de outrora, a escoar por toda a sociedade. “Os poderes que liquefazem passaram do ‘sistema’ para a ‘sociedade’, da ‘política’ para as ‘políticas da vida’ – ou desceram do nível ‘macro’ para o nível ‘micro’ do convívio social (BAUMAN: 2001, p. 14).

A morte de Deus, momento culminante e final da metafísica, eclode inseparavelmente ligada à crise do humanismo. A constatação de tal óbito não possibilitou a emancipação do homem. A ausência do fundamento desinstala o mar de seguranças do humano imerso agora no naufrágio de incertezas. Existem argumentos contra o ateísmo, acusado de prelúdio da destruição geral do humano. Para além da condenação do ateísmo, subsiste a relação intrínseca, e à primeira vista contraditória, entre a crise do humanismo e a morte de Deus. Paradoxal, considerando-se que o humanismo, *a priori*, privilegia situar ao centro do universo o ser humano. Porém, ao perder o *Grund*, o fundamento ou relato a assegurar as decisões humanas (Deus), a própria segurança de outrora esvai-se. Constata-se também a crise do humanismo atualmente em conexão com a crise da técnica, incapaz de conferir sentido à existência, causa de um processo geral de desumanização.

À crise da técnica somam-se as novas condições de vida das metrópoles a favorecer o constante abandono das filiações tradicionais. O ritmo acelerado das mudanças tecnológicas, bem como as infinitas informações disponíveis, reconfiguram a relação espaço-tempo e afetam constantemente a realidade relacional do ser humano. A sociedade atual perde cada vez mais a memória do passado. O horizonte do futuro, teleologia presente no ainda não, vê-se na mesma medida destituído de valor. “Niilismo prático, em vez de ontológico: negação, não da essência, mas do valor” (COMTE-SPONVILLE : 2005, p. 102). A forma se sobrepõe ao conteúdo; a beleza das embalagens extrapola o valor dos produtos supérfluos que por vezes envolve. Importa o momento atual e os prazeres imediatos que a vida pode oferecer. Liqueidez

---

<sup>1</sup> O autor do presente artigo se responsabiliza pelas traduções do texto original em italiano.

e impermanência classificam a cultura contemporânea, refletida filosoficamente por Vattimo sob o crivo da dissolução e do fim da metafísica.

Emoldura tal cenário o modo pelo qual o sujeito pós-moderno se relaciona com o mundo. Situar-se nessa realidade de veios niilistas fomenta a constante oscilação entre a experiência de pertença e de desenraizamento das identidades transfiguradas cada vez mais em simulacros virtuais. A liberdade antes desejada emerge como desafio às subjetividades sobrepujadas pelo individualismo e pelo hedonismo pós-modernos. Irrompe a construção ideológica de falsas liberdades nutridas pela influência dos “*mass media*” e postas a serviço do consumo, da legitimação do poder e do interesse das classes responsáveis pela propagação da racionalidade em curso.

Antes de mais: a impossibilidade de pensar a história como um curso unitário, impossibilidade que, segundo a tese aqui sustentada, dá lugar ao fim da modernidade, não surge apenas da crise do colonialismo e do imperialismo europeu; é também, e talvez mais, o resultado do nascimento dos meios de comunicação de massa. Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral o que se chama hoje telemática – foram determinantes no processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, designa como as grandes narrativas (VATTIMO: 1992, p. 10-11).

Todo esse arcabouço ideológico, cujas raízes se encontram nos resquícios da falência dos ideais da modernidade, acentua a crise do humanismo, aspecto intrínseco à crise da metafísica e à emergência do niilismo (Cf. VATTIMO: 2002, p. 28). O niilismo pós-moderno importa à presente discussão por encarnar a morte de Deus na cultura contemporânea.

### **O advento do niilismo**

Etimologicamente niilismo vem do termo *nihil*, que significa nada (TEIXEIRA: 2005, p. 16). Vattimo compreende o niilismo no “sentido assinalado de modo inaugural por Nietzsche: a dissolução de cada fundamento último, a consciência de que, na história da filosofia, e da cultura ocidental de modo geral, ‘Deus morreu’ e ‘o mundo verdadeiro tornou-se fábula’” (VATTIMO: 2003, p. 5). Daí o caráter de negatividade constitutivo do niilismo, o qual qualifica a situação da perda, ausência, errância de fundamentos sólidos e definitivos, “o caminho através do qual a metafísica vem a termo e o ser se revela (se dá) como evento” (VATTIMO: 2004, p. 34).

Apesar de todas as críticas direcionadas ao império da verdade absoluta, a realidade, marcada pela experiência fabulizada do mundo, não possibilita vivência mais autêntica do que a oferecida pela metafísica. Nesse sentido, a mudança de perspectiva em voga ainda não sa-

nou os dilemas antropológicos. A difusão da crença na impossibilidade do acesso à verdade culmina na proclamação do niilismo, vastamente difundido no pensamento do séc. XIX.

O niilismo é aquela corrente de pensamento que não aceita a certeza como possibilidade de conhecer a realidade em si. Em Schopenhauer (1819), o mundo aparece como *vontade de poder*. Trata-se de uma visão pessimista da realidade. O mundo é apresentado como uma realidade caótica. Em W. Hamilton (1836), Hume é apresentado com niilista. Em Dostoievski, o niilismo é visto como a perda e o desaparecimento dos valores cristãos. Nietzsche se proclama o primeiro niilista completo, aquele que viveu até o fim o niilismo (TEIXEIRA: 2005, p. 17).

A raiz do niilismo reside na superfluidez dos valores últimos abordada por Nietzsche mediante a afirmação da morte de Deus e por Heidegger, por sua vez, como a redução do ser a valor de troca (Cf. VATTIMO: 2002, p. 4-5)<sup>2</sup>. Para além das diferenças, ambos convergem, na compreensão de Vattimo, ao afirmar não o desaparecimento dos valores *tout court*, mas dos valores supremos, resumidos precisamente no valor absoluto Deus (VATTIMO: 2002, p. 6):

Niilismo significa, aqui, o mesmo que significa para Nietzsche na nota que se encontra no início da velha edição da *Wille zur Macht*: a situação em que o homem rola do centro para X. Mas niilismo, nessa acepção, também é idêntico ao definido por Heidegger: o processo em que, no fim, do ser como tal ‘nada mais há’ (VATTIMO: 2002, p. 3-4).

Rolar do centro para X implica a perda do referencial, o deslocamento do eixo central agora transferido ao periférico e circunstancial. O niilismo advém do processo de inversão do centro, da atribuição de protagonismo às aparências, da destituição do valor do ser e da constatação da morte de Deus. Deus morre quando o saber não tem mais necessidade de chegar às causas últimas, do ser, e inexistente a necessidade de se acreditar em uma alma imortal, céu, inferno, numa ordem objetiva a significar a realidade.

A esse ponto da presente reflexão faz-se mister a pergunta: Como o ser humano responde ao incontestado êxito do advento niilista? Vattimo postula duas posturas: o niilismo reativo e o niilismo consumado<sup>3</sup>. O primeiro tem a marca do profundo saudosismo pela verdade absoluta. Qualifica o posicionamento de governos e instituições atrelados à defesa e ao retorno do poder de outrora. Paralisa a reflexão, justamente por se alimentar das memórias desfalecidas do ser. Já o niilista consumado, figura frequente nos textos de Nietzsche, compreende

---

<sup>2</sup> Para o filósofo italiano Franco Volpi, estudioso de Heidegger: “O niilismo é, portanto, a situação de desorientamento que emerge uma vez que diminuem as referências tradicionais, isto é, os ideais e os valores que respondiam à pergunta ao “por quê” e que como tais, iluminavam o agir do homem” (VOLPI: 2009, p. 4).

<sup>3</sup> “*Nichilismo compiuto*”, na expressão de Vattimo, para designar o niilismo consumado. O verbo italiano *compiere* procede do latim *complere* (preencher, completar, cumprir a promessa) e significa positivamente realizar, alcançar o fim, atingir o termo.



positivamente o niilismo como a única chance, uma vez que o niilismo é tudo o que se pode almejar. Vattimo posiciona-se em sintonia com essa última concepção e constata que a pós-modernidade<sup>4</sup> favorece a emergência de niilistas consumados (VATTIMO: 2002, p. 3-4), uma vez que a cultura do século XX caracteriza-se pelo fim dos projetos de reapropriação. O niilismo reativo compõe o cenário de crise enquanto lhe falta qualquer base possível de retomada dos fundamentos e liga-se negativamente à morte de Deus e ao fim da metafísica. A saída da crise do humanismo e da metafísica não é a de uma superação, mas a de um *rimettersi*, “em que o homem é chamado a restabelecer-se do humanismo, a remeter-se a ele e a remetê-lo a si como algo que lhe é destinado” (VATTIMO: 2002, p. 29)<sup>5</sup>. Trata-se de protagonizar a abertura a uma concepção não metafísica da verdade e reconhecer a pós-modernidade como possibilidade e não como um grande mal a negar o ser humano.

Ao assumir positivamente a crítica de Nietzsche e de Heidegger, Vattimo advoga o niilismo consumado, configurado pela atitude de assunção do fim dos valores supremos, no intuito de daí se extrair os pressupostos necessários à libertação (VATTIMO: 2002, p. V-VI). O niilismo como única chance não simplesmente indica a decadência (ou o “fim da história”), antes preludia a possibilidade de tomada de postura do homem. Oportunidade de reconstrução filosófica e da libertação da lógica do desenvolvimento e da busca do sempre novo, própria da concepção moderna e “dissolvida” pela pós-modernidade. A emergência constante do *novum* atinge seu esgotamento e em meio a esse cenário de crise, a filosofia vattimiana constata despedida da verdade (VATTIMO: 2009). O niilismo como única chance, embora indique a tomada de atitude do homem, não se isenta de grande ambiguidade: simultaneamente comporta ausência de sentido e possibilidade. Configura-se mediante o apelo à despedida.

O niilista reativo, mediante o apego metafísico, nega a negatividade que atribui ao niilismo e considera tal postura extremamente positiva. Negar a negação corresponderia à atitu-

---

<sup>4</sup> Acerca da pós-modernidade, conceituação bastante controversa e discutida na filosofia contemporânea, Vattimo adverte: “O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da ideia de ‘superação’ crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação ‘crítica’ com o pensamento ocidental” (VATTIMO: 2002, p. VII). Nesse sentido, qualifica a pós-modernidade a dissolução dos projetos da modernidade.

<sup>5</sup> Vattimo utiliza o termo italiano *rimettersi* como tradução do alemão *Verwindung* empregado por Heidegger, ao qual recorre, para referir-se à superação da metafísica. “... *Verwindung* (refere-se a um ultrapassamento que tem em si as características da aceitação e do aprofundamento), e que indica uma espécie de *Überwindung* imprópria, de uma superação que não o é no sentido usual da palavra, nem no sentido da *Aufhebung* dialética. *Verwindung* contém ainda dois outros sentidos: a da convalescença (curar-se, recuperar-se de uma doença) e a da distorção, ligado ao sentido de *Winden*, como torcer, enrolar-se e também ao prefixo *ver*, que significa entre outras coisas, alteração, desvio; não se trata apenas de uma doença, mas também de uma perda ou dor” (TEIXEIRA: 2005, p. 25). *Rimettersi* tem o sentido de restabelecer-se, sarar de uma doença, remeter-se a alguém ou a algo (Cf. VATTIMO: 2002, p. 27).

de de afirmação por excelência. Vattimo, por sua vez, propõe mudança de perspectiva mais expressiva: reconhecer a positividade presente no niilismo e afirmá-la. Nesse sentido, o niilismo consumado aparece como única chance e horizonte criativo interpelante. Apesar de a afirmação do niilismo encontrar resistências significativas, à luz de Vattimo, considera-se o reconhecimento e afirmação da positividade niilista, condição de possibilidade de coexistência pacífica da diversidade e caminho de construção e emancipação da autonomia. Tarefa árdua. Construir identidades relacionais e relativas (contrárias a pretensão do primado do uno), sem a força das instituições, gera maiores conflitos, desafia as autonomias e promove divergência de interpretações.

Em suma, para Vattimo, diante da fragmentação e da ausência da verdade, ao final, o niilismo é o que nos resta (VATTIMO: 2002, p. 3). O niilismo consumado, como o *Ab-grund* heideggeriano, chama-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é, também, nossa única possibilidade de liberdade (VATTIMO: 2002, p. 16). Compreender o niilismo como única chance implica considerar a morte de Deus e a perda da verdade absoluta, como características positivas constitutivas da cultura ocidental e chave de leitura da realidade.

### ***Pensiero debole* e ontologia hermenêutica**

O desfalecimento das pretensões de progresso e de superação, difundidas pelo fim da modernidade, instala a desconstrução da ideia de um princípio único para a filosofia, não mais concebida como racionalidade normativa e definitiva. Desencadeia visão extremamente crítica da tradição metafísica ocidental e de seus fundamentos.

Para aludir ao “desaparecimento” ou à redução dos valores absolutos, na esteira de Nietzsche e de Heidegger, Vattimo utiliza a expressão “*pensiero debole*”<sup>6</sup>, melhor traduzido nas edições brasileiras por pensamento fraco<sup>7</sup>. Tal pensamento caracteriza-se por exaltar a multiplicidade de interpretações acerca da realidade, os diversos relatos que se opõem à vio-

---

<sup>6</sup> Carlo Augusto Viano foi quem primeiro utilizou a expressão “*ragione debole*”, da qual Vattimo quase copiou *pensiero debole* (cf. considerações do próprio Vattimo em: VATTIMO; PATERLINI: 2006, p. 115). Vattimo emprega a expressão pela primeira vez durante o outono de 1979 em conferência proferida numa pequena galeria de arte de Salerno. Tal conferência foi publicada em 1983 como primeiro ensaio do livro intitulado “*Il pensiero debole*” (VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983). Acerca do *pensiero debole* escreve Dario Antiseri: “... o ‘ofuscamento’ da noção de verdade; a devastação do mito da evidência, a despedida da categoria progresso e da superação, e portanto do fim da modernidade; a dissolução da filosofia fundacional, da ideia de um fundamento único, último e normativo... são alguns dos traços do pensamento fraco” (ANTISERI: 2008, p. 19, grifo do autor).

<sup>7</sup> A expressão “*pensiero debole*” já foi equivocadamente traduzida por “pensamento mole”: “O ‘pensamento mole’... é incapaz de assombro e de acolhida do novo...” (FORTE, B. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 135).

lência da objetividade metafísica, bem como a fragmentação da verdade, traços característicos da pós-modernidade. Corresponde, segundo Vattimo, ao fenômeno da secularização enquanto dessacralização da cultura ocidental, não restrita apenas ao solo europeu. Desse modo, “... pensamento mais consciente dos limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globais, etc; mas sobretudo uma teoria do enfraquecimento como característica constitutiva do ser na época do fim da metafísica” (VATTIMO: 1999, p. 25-26). Tal pensamento expressa, na filosofia de Vattimo, o fim da metafísica e a constatação de que ao final, o que nos resta é o niilismo. Liga-se, portanto, intrinsecamente à morte de Deus, à perda da verdade, à secularização, como se pode depreender ao longo do presente percurso.

A filosofia de Gianni Vattimo caracteriza-se por uma filosofia interpretativa da cultura ocidental sob o crivo do enfraquecimento (*indebolimento*) das estruturas estáveis do ser, traduzida numa ontologia débil ou ontologia do declínio<sup>8</sup>, segundo a qual o período pós-moderno corresponde positivamente ao momento em que de modo contraditório e ambíguo se aborda o ser debilitado enquanto evento, acontecimento efêmero, essência imersa na temporalidade. Trata-se de uma ontologia da atualidade, compreendida como discurso que busca esclarecer o significado do ser na situação presente (VATTIMO: 2003, p. 15). Daí a grande característica do *pensiero debole*, a estremecer as grandes instituições e hierarquias governamentais, residir na falta de fundamento e de verdades absolutas. Pensamento aberto à heterogeneidade de racionalidades e propício ao diálogo com o mundo contemporâneo. Tanto menos violento e mais tolerante que a metafísica tradicional, por proclamar como VERDADE, a diversidade de interpretações da realidade. Para os niilistas reativos, pensamento qualificado como fomento ao relativismo, ao subjetivismo e ao individualismo. Para os niilistas consumados, pensamento aberto à relatividade, afinado com a hermenêutica gadameriana (o ser somente pode ser compreendido por meio da linguagem) e propício à irrupção de uma sociedade mais propensa ao diálogo e favorável à emancipação das minorias.

Constatar em Vattimo o *pensiero debole* como ontologia hermenêutica ou ocular privilegiada de interpretação<sup>9</sup> da cultura contemporânea implica mais que afirmar o fim da metafísica e o advento do niilismo. Evoca considerar a história do ocidente, desde os primórdios da filosofia grega, como história do enfraquecimento do ser. Positivamente, sob certo aspecto,

---

<sup>8</sup> Para Vattimo, “A ontologia nada mais é que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu ‘evento’, que acontece no seu e nosso historicizar-se” (VATTIMO: 2002, p. VIII).

<sup>9</sup> Acerca do conceito de interpretação Vattimo esclarece: “... não há experiência da verdade que não seja interpretativa, eu não conheço nada se não me interessa, mas se me interessa é evidente que não o considero de modo desinteressado (VATTIMO: 2009, p. 73). É a partir do estudo de Gadamer que Vattimo apreende cada experiência da verdade como experiência interpretativa, um tema desenvolvido mais por seu mestre Luigi Pareyson que pelo próprio Gadamer (cf. VATTIMO; PATERLINI: 2006, p. 126).

história da passagem das pretensões absolutas e absolutizadoras à situação onde a verdade, assim como propõe Habermas, sugere dinamismo consensual.

A fundamentação teórica do *pensiero debole* emerge a partir da constatação do processo de secularização ocorrido ao longo dos séc. XVIII e XIX. Tal tendência secularizante faz-se presente na cultura ocidental atual e como já explicitado, não se restringe ao universo europeu (ROMANO: 2010, p. 13)<sup>10</sup>. Na perspectiva filosófica, esse processo culmina na perda da ideia da filosofia como racionalidade fundacional. Em termos religiosos, sobretudo cristãos, abre espaço à discussão acerca dos dogmas, ao possibilitar o questionamento da ordem “natural” apregoada pelas Igrejas cristãs.

Para além das contradições constitutivas do *pensiero debole*, bem como das acusações a ele desferidas, prevalece a instigante proposta hermenêutica vattimiana, nesse percurso compreendida positivamente como limite às pretensões violentas do pensamento forte (objetivo e universal) e ocular filosófica capaz de questionar o *status quo* da cultura dominante e promover a coexistência pacífica em meio à diversidade. O sujeito debilitado é somente aquele mais tolerante, aberto aos outros (VATTIMO: 2010a, p. 6). Por sua vez, coexiste o risco da afirmação de um novo absoluto negativo: o niilismo. Para fugir das malhas desse perigo Vattimo adverte que compete ao *pensiero debole* garantir a contínua abertura histórica e não a legitimação de uma nova ordem metafísica.

### **Breve genealogia cristã da secularização**

No tocante à filosofia da religião, uma das principais teses de Vattimo consiste em afirmar a secularização substancialmente como produto do cristianismo (VATTIMO; GIRARD: 2010b, p. 6ss.). Momento interno e constitutivo desse, sendo por ele disseminada. Nesse caso a recíproca apresenta-se em parte verdadeira. A secularização não difunde o cristianismo compreendido institucionalmente enquanto um conjunto de dogmas, constituído pela hierarquia eclesiástica, preceitos e práticas religiosas. Por sua vez, a secularização difunde, na perspectiva de Vattimo, o conteúdo “forte” da revelação cristã, manifestado singularmente na

encarnação de Deus, momento inaugural do processo de secularização<sup>11</sup>. A perspectiva adota-

---

<sup>10</sup> Para o filósofo Roberto Romano a corrosão “de alto a baixo” no caráter de indivíduos e grupos, bem como a supervalorização do mercado são traços peculiares do niilismo em terras brasileiras.

<sup>11</sup> Segundo Rosino Gibellini, o termo secularização apresenta dois sentidos: jurídico (passagem de pessoas do estado clerical para o secular, ou a passagem de bens eclesiásticos a propriedade secular) e cultural. “O signifi-

da por Vattimo propõe a *kênosis* como evento não violento de Deus, em oposição à violência característica da metafísica. O célebre hino da carta aos Filipenses, nessa perspectiva, atestaria a atitude de “enfraquecimento” (*indebolimento*) do Deus cristão: “Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana” (Fl 2, 7)<sup>12</sup>.

Tais considerações iluminam a compreensão da positividade conferida por Vattimo à secularização:

Secularização como fato positivo significa que a dissolução das estruturas sacrais da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do estado, a uma menos rígida literalidade na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não vem compreendida como uma despedida do cristianismo, mas como uma mais plena realização da sua verdade que é, recordamos, a kenosis, o abaixamento de Deus, a negação dos traços ‘naturais’ da divindade (VATTIMO: 1999, p. 40).

Esta compreensão torna-se possível em Vattimo a partir da leitura da obra de René Girard e da reflexão desenvolvida pelo antropólogo francês acerca da expiação vicária<sup>13</sup>. A vítima inocente abraçar a dor do mundo e toda a culpa, subverte, por meio de seu sacrifício, a ordem das religiões naturais e rompe com o mecanismo vitimário anterior.

Descobrir Girard significou descobrir que Jesus tinha vindo revelar qualquer coisa que as religiões naturais não haviam revelado e que consistia na revelação do siste-

---

cado *cultural* do conceito é mais tardio e só se forma por volta do final do século XX, para indicar o processo de emancipação da vida cultural (política, ciência, economia, literatura, filosofia, arte e costumes) da tutela eclesial. Nesta acepção cultural, o termo ‘secularização’ indica, de um lado, o processo de emancipação do mundo moderno da tutela do cristianismo e da Igreja (momento de *descontinuidade*); mas de outro lado, remete à contribuição do cristianismo para a formação do mundo moderno e à permanência de impulsos cristãos na sociedade moderna (momento de *continuidade*)” (GIBELLINI: 2002, p. 123, grifos do autor). O teólogo evangélico Friedrich Gogarten foi o primeiro a assumir como tema da teologia, por volta de 1950, o fenômeno epocal da secularização. Do mundo considerado criação de Deus, deriva a noção de secularização da obra do Criador e a autonomia do homem perante a obra criada. Deus confia o mundo secularizado à liberdade humana. Já antes da encarnação do Filho, a secularização irrompe não como algo alheio e contraposto à fé cristã. Gogarten introduz significativa distinção. A **secularização** como legítima consequência da fé cristã registra o processo de responsabilização do homem pelo mundo, que com ela se inicia. O **secularismo**, por sua vez, configura a degeneração da secularização, o desligamento das origens cristãs, a descristianização (Cf. GIBELLINI: 2002, p. 130-133). A reflexão de Vattimo não contempla essa distinção.

<sup>12</sup> Acerca da encarnação Vattimo destaca: “É a encarnação do Filho de Deus que nos libertou do poder da ‘verdade’ em nome da qual se pode perseguir, condenar à fogueira, promover guerras de religião e cruzadas. É verossímil que o pensamento fraco declare que a verdade é Jesus Cristo e só ele? É, enquanto o que Jesus Cristo prega é o abandono dos ídolos – começando por aqueles que a ‘razão’ descobriria como seus inegáveis fundamentos – em prol de uma relação pessoal com o outro” (VATTIMO: 2008, p. 14). Em “*Credere di credere*”, o autor afirma que a *kênosis* “começa com a encarnação de Cristo – e já antes com o sofrimento entre Deus e o ‘seu’ povo – continua a realizar-se em termos sempre mais precisos, prosseguindo a obra de educação do homem à superação da originária essência violenta do sagrado e da mesma vida social” (VATTIMO: 1999, p. 42).

<sup>13</sup> Sobre os sacrifícios expiatórios Girard escreve: “... a violência coletiva, polariza-se sobre uma única vítima, eleita por razões arbitrárias: por meio de seu assassinato, volta a ser restabelecida a ordem social. Este é, em linhas gerais, o esquema de estruturação mítica das culturas e das religiões primitivas, que se baseiam na força de um linchamento fundador, uma expulsão, no início real e depois simbólica, de vítimas inocentes... O cristianismo, do ponto de vista sociológico e antropológico, nega essa ordem e essa leitura míticas, uma vez que descreve a mesma cena, mas do ponto de vista da vítima, que é sempre inocente. O cristianismo é, portanto, destruidor daquele tipo de religião que une e alia as pessoas contra vítimas arbitrárias, como todas as religiões naturais sempre fizeram, com exceção das religiões bíblicas” (VATTIMO; GIRARD: 2010b, p. 24-25).

ma vítima que está na base dessas religiões. Revelação que nos permitiu minar e, por fim, dissolver numerosas crenças que eram próprias das religiões naturais... A palavra-chave que comecei a empregar depois de ter lido Girard é precisamente secularização, como efetiva realização do cristianismo como religião não sacrificial (VATTIMO; GIRARD: 2010b, p. 28. Grifo do autor)<sup>14</sup>.

Com Girard, Vattimo afirma que Jesus enquanto vítima definitiva e inocente rompe com o sistema sacrificial das religiões naturais. A secularização corresponde ao fim dos sacrifícios violentos e a afirmação do amor a Deus e ao próximo. O retrair-se de Deus traduz a atitude inaugurante da relativização, o enfraquecimento da ordem natural pré-estabelecida em detrimento da valorização do mundo, lida positivamente por Vattimo:

a ontologia hermenêutica (que tematiza explicitamente a produtividade da interpretação) e o fim da metafísica da presença como êxito da ciência técnica moderna resultaram da ação da mensagem cristã na história da civilização ocidental; são interpretações secularizantes dessa mensagem, mas em um sentido positivo-constutivo do termo. Seria necessário acrescentarmos aqui que a secularização não é um termo que se choque com a essência da mensagem e sim um aspecto constitutivo: como evento salvífico e hermenêutico, a encarnação de Jesus (a *kénōsis*, o rebaixamento de Deus) é ela mesma, acima de tudo, um fato arquetípico da secularização (VATTIMO: 2004, p. 85-86).

Pode-se sintetizar a reflexão do autor na seguinte afirmação: O niilismo e a religião cristã fazem parte da história do Ocidente. O cristianismo difunde a secularização<sup>15</sup>. Daí a possibilidade de se compreender a secularização como produto da penetração da mensagem cristã na sociedade (VATTIMO: 2009, p. 92).

### **Cristianismo “e” secularização**

“Todos os fenômenos de secularização da modernidade enquanto dessacralização do sagrado, são a herança do cristianismo (VATTIMO; PATERLINI: 2006 p. 182).”

Ao abordar a intrínseca relação existente entre o cristianismo e a secularização Vattimo defende a seguinte hipótese: a história da salvação procede como história da interpretação, no sentido forte no qual o próprio Jesus foi interpretação viva e encarnada da Escritura (VATTIMO: 2004, p. 79). O próprio cristianismo nasce como movimento de ruptura do juda-

---

<sup>14</sup> Ainda sobre a influência recebida de Girard, Vattimo escreve: “Girard mostrou, a meu ver de forma convincente, que se existe uma verdade ‘divina’ no cristianismo, esta consiste precisamente no desvendar-se dos mecanismos violentos do qual nasce o sacro da religiosidade natural, ou seja, o sacro que é característico do Deus da metafísica” (VATTIMO: 2004, p. 54).

<sup>15</sup> Na perspectiva religiosa Vattimo compreende a secularização como a “perda da autoridade temporal por parte da Igreja, conquista da autonomia da razão humana frente a dependência de um Deus absoluto, juiz ameaçador... efeito positivo do ensinamento de Jesus... O sentido ‘positivo’ de secularização, isto é, a ideia que a modernidade laica se constitui também e sobretudo como interpretação dessacralizante da mensagem bíblica...” (VATTIMO: 1999, p. 34).

ísmo a partir da nova perspectiva conferida por Jesus, assumida posteriormente pela primeira comunidade, fiel aos apelos do Mestre, advogados pelo Paráclito a recordar os ensinamentos do Filho de Deus. A secularização da sociedade moderna revela-se atitude positiva a responder aos apelos cristãos e, “quando não estigmatizada como um simples abandono do sacro e uma pecaminosidade difundida, é resgatada pela teologia em suas linhas gerais como uma manifestação radical da diferença que existe entre Deus e a realidade terrena” (VATTIMO: 2004, p. 51).

O conectivo “e”, situado entre cristianismo e secularização do título acima (e não o uso da alternativa **ou**), justifica-se por se tratar de relação de correspondência entre os termos e não de alternância ou exclusão. Parafrazeando máxima das proporções matemáticas, o cristianismo está para a secularização, assim como a secularização está para o cristianismo, bem como para as religiões cristãs. Nessa perspectiva, leia-se cristianismo enquanto herança religioso-cultural da recepção da mensagem revelada por Jesus. Pensamento cristão a perpassar a história do ocidente. Vattimo desfere críticas ferrenhas à Igreja Católica enquanto instituição e “autoridade que impediu os biólogos de fazerem autópsia durante a Idade Média, e que, em geral, se opõe em todas as épocas aos esforços dos cientistas de conhecer melhor a natureza e de manipulá-la com a técnica para o bem da humanidade” (VATTIMO: 2009, p. 68).

Perpassa a reflexão do autor a crítica à postura institucional adotada pela Igreja em face à bioética, à união civil entre casais homossexuais, no tangente à proibição do sacerdócio feminino... Em nome da “ordem natural” do mundo criado por Deus, tais temáticas não são passíveis de novas interpretações eficazes na ruptura de preceitos violentos que recaem sobre os cristãos<sup>16</sup>. Vattimo reflete a práxis de Jesus no intuito de demonstrar o caráter transformador de suas ações e exalta o niilismo: “O niilismo é cristianismo na medida em que Jesus não vem ao mundo para mostrar a ordem ‘natural’, mas para destruí-la em nome da caridade” (VATTIMO: 2009, p. 69). A grande novidade a irromper na era pós- metafísica para as religiões cristãs, reside na possibilidade da fé se desenvolver finalmente na forma de uma práxis da caridade que não dependa mais da verdade<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Para aprofundamento dessa reflexão do autor, recomenda-se a seguinte leitura: VATTIMO: 2009, p. 66-71 (tópico intitulado: Niilismo, sexualidade, cristianismo pós-moderno).

<sup>17</sup> Acerca da relação caridade/amor e verdade, René Girard questiona Vattimo: “Pessoalmente, concordo com Vattimo quando diz que o cristianismo é uma revelação do amor, mas não excluo que seja também uma revelação da *verdade*. Porque, no cristianismo, verdade e amor coincidem e são a mesma coisa” (VATTIMO; GIRARD: 2010b, p. 48). Mac Dowell endossa a crítica a Vattimo: “O significado do cristianismo não se restringe, portanto, a revelar o amor como sentido definitivo da existência humana individual e social, como pretende Vattimo. A consciência do primado do amor por si só não é suficiente para estabelecer na humanidade a paz na justiça e na solidariedade. Independentemente do recurso à autoridade da revelação cristã, a própria análise da

O futuro do cristianismo, segundo Vattimo, implica a crescente adesão e abertura à caridade, em oposição à apologética afirmação da verdade, condição de possibilidade de novas relações humanas solidárias. “Hoje os cristãos são chamados a dissolver dogmatismos e autoritarismos em favor de uma atenção caridosa a todos” (VATTIMO: 2010c, p. 165). Para o autor, os fiéis não questionam o dogma trinitário, a encarnação do Verbo, a concepção virginal..., antes divergem em relação ao posicionamento moral da instituição. Em nome de uma verdade que não mais responde ao mundo contemporâneo, a Igreja interfere em decisões de cunho político e violenta a liberdade da sociedade civil. Compete à Igreja abraçar a vocação secularizante do cristianismo. Daí emerge nova tarefa para a fé cristã de confrontar e interperlar a teologia fundamental: repensar os conteúdos da revelação, a partir da realidade atual, em termos de secularização (VATTIMO: 1999, p. 75-76)<sup>18</sup>. O que significaria uma revolução copernicana na teologia, uma vez que a Igreja se demonstra desde sempre temerosa frente aos arrombos da modernidade e da secularização<sup>19</sup>.

A teologia fundamental há de reconhecer no niilismo consumado o caminho de possibilidade de exercício de maior liberdade do indivíduo, capaz de gerar cristãos mais vinculados por opção que por herança familiar e pelo peso da tradição. Tal afirmação implica abertura dialógica da Igreja Católica e das demais igrejas cristãs às outras denominações e crenças. Imperiosamente a recíproca apresenta-se verdadeira. Abertura autenticada pelo reconhecimento da detenção de uma verdade dentre tantas outras interpretações existentes (“outras verdades”). Antes de apologia ao relativismo, ou negação da identidade cristã, tal postura denota o reconhecimento positivo das diferenças não estigmatizadas em juízo depreciativo de valor acerca do outro.

Parece um tanto absurdo esperar da hierarquia católica a afirmação da possibilidade de outra verdade, ou da verdade de outros relatos. Entretanto, na prática os fiéis e sujeitos pós-

---

experiência humana em toda sua profundidade, mostra que, deixado a si mesmo, o ser humano não é capaz de realizar-se no amor” (MAC DOWELL: 2010, p. 181).

<sup>18</sup> Vattimo pensa positivamente a secularização a partir da concepção de Joaquim de Fiore acerca da história (VATTIMO: 2004, p. 53). A noção de uma história aberta e não “já dada”, inspira o percurso vattimiano de compreensão da realidade como lugar das possibilidades do acontecer, do evento do ser (Heidegger). Evento, como se tem insistido, não mais violento, como outrora fora a metafísica.

<sup>19</sup> O teólogo italiano Carmelo Dotolo, leigo casado, ao estabelecer relação entre o *pensiero debole* e a teologia fundamental afirma: “É o êxito daquela experiência niilística que invade a existência com as suas estruturas irracionais, porque reduz a liberdade a um processo imanente desconstrutivo... Sem uma percepção do Absoluto que revela e qualifica ontologicamente a relação pré-discursiva entre consciência e realidade, sem a fé..., há somente o espectro de uma dilaceração niilística e a pressuposição de uma inocência especulativa... Em definitivo, o niilismo é visto como produção imaginativa da realidade que corrói a substância da existência e a esvazia de fundamento, no qual o “eu” preside a erosão também de Deus em uma paródia ateia da criação” (DOTOLO: 1999, p. 203).



modernos sedentos do sagrado<sup>20</sup> já vivenciam essa realidade. Por vezes transitam entre múltiplas denominações, constroem seu próprio caleidoscópio religioso composto de elementos de matrizes variadas e embora estabeleçam temporariamente uma pertença, não descartam a verdade da alteridade. Extremada confusão dos espíritos. Ilumina essa problemática a magistral resposta de Dalai Lama dada a Leonardo Boff quando interrogado acerca de qual é a melhor religião: “A melhor religião é aquela que te faz melhor” (BOFF: 2001, p. 30). Para além da pretensão da detenção da VERDADE, a manifestação da preocupação para com o humano. Apenas uma instituição consciente das limitações históricas e interpretativas, segura de si e disposta a dialogar com a cultura contemporânea é capaz de preservar o específico de sua fé, anunciá-la no seguimento fiel à sua crença e apesar disso, não negar a possibilidade de outras experiências de significação da realidade. Aqui reside a grande provocação e desafio da ontologia débil de Vattimo ao cristianismo e porque não, também às demais religiões.

## Conclusão

O presente texto constitui ponto de partida à reflexão. Contradição das contradições caso aqui se afirmasse a linha de chegada e a resolução definitiva das questões implicadas. O pensamento de Vattimo suscita grandes questionamentos e estremece as bases dos edifícios que ainda se agarram a uma única fundação. Sugere o reconhecimento e acolhida da diversidade. Nessa perspectiva apresenta-se original e pertinente aos tempos atuais.

As provocações dirigidas ao cristianismo e especificamente à teologia fundamental intentam estabelecer diálogo e desinstalar a reflexão teológica, tanto quanto possível, no intuito de se aprofundar o discussão na busca de respostas. Tal atitude de inquietação atesta a abertura histórica do inacabado. A imagem do povo de Deus peregrino no deserto e a Igreja peregrina no tempo, desperta a sensibilidade hermenêutica para a realidade do pôr-se a caminho. O deserto evoca a acuidade da escuta. Compete à Igreja e à teologia ouvir os ruídos por vezes cacofônicos da pós-modernidade e abrir-se ao diálogo.

Em tempos de niilismo, abraçar a caridade, como propõe Vattimo, redescobrir o mandamento do amor, ou ainda a especificidade da fé cristã, só adquire sentido se se projeta como horizonte próprio da experiência pós-moderna e cristã, não o relativismo de valores,

---

<sup>20</sup> Vattimo constata o crescimento do retorno ao sagrado e justifica: “A nova sensibilidade pelo transcendente, a necessidade difusa de um retorno à religião me parece ser motivadas pela gravidade das questões éticas ante as quais se encontra a humanidade: exaustão dos recursos do planeta, manipulação genética, exploração e desfrute capitalista intensificado... Um conjunto de problemas que fazem pensar na frase de Heidegger: ‘agora só um Deus nos pode salvar’ (VATTIMO: 2010a, p. 5).

mas a relatividade das relações, instituições e princípios. Relatividade a rimar com debilidade dos mecanismos coercitivos de outrora e com o desafio da vivência da autonomia em meio a fluidez dos fundamentos.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

ANTISERI, Dario. “Il ‘pensiero debole’ contro le pretese di una ‘ragione onnipotente’”. In: *Ragione filosofica e fede religiosa nell’era postmoderna*. Catanzaro: Rubbettino Editore, 2008.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOFF, L. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

COMTE-SPONVILLE, A. *Bom dia, angústia!* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DOTOLO, C. *La teologia fondamentale davanti alle sfide de “pensiero debole” di G. Vattimo*. Las/Roma: Ateneo Salesiano, 1999.

GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

HEIDEGGER, M. O reitorado. In: *Kriterion: Revista de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais*. Belo Horizonte. V 77. Jul./ dez. 1986, p. 131-158.

LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 2002.

MAC DOWELL, J. A. Que futuro para o cristianismo? Diálogo com Gianni Vattimo. In: *Interações: cultura e comunidade*. Uberlândia, v. 5, n. 7/p. 173-182/jan./jun. 2010.

ROMANO, R. Niilismo e mercadejo ético brasileiro. In: “*Niilismo e relativismo de valores. Mercadejo ético ou via da emancipação e da salvação*”? Revista do Instituto Humanitas UNISINOS. São Leopoldo: UNISINOS. Ano X, n. 354, 20/dez./2010, p. 13-17.

TEIXEIRA, E. B. *A fragilidade da razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2005.

VATTIMO, G. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi, 2009.

\_\_\_\_\_. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d’água, 1992.

\_\_\_\_\_. *Credere di credere: è possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* 2.ed. Roma: Garzanti, 1999.

\_\_\_\_\_; GIRARD, R. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* São Paulo: Santuário, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. Igrejas sem religião, religião sem Igrejas? In: *Interações: cultura e comunidade*. Uberlândia, v. 5, n. 7/p. 165-172/jan./jun. 2010c.

\_\_\_\_\_. Morte de Deus e o fim da metafísica: a luta contra os absolutos. In: “*Nihilismo e relativismo de valores. Mercadejo ético ou via da emancipação e da salvação*”? Revista do Instituto Humanitas UNISINOS. São Leopoldo: UNISINOS. Ano X, n. 354, 20/dez./2010a, p. 5-7.

\_\_\_\_\_. *Nichilismo ed emancipazione: etica, politica, diritto*. Varese: Garzanti, 2003.

\_\_\_\_\_; PATERLINI, P. *Non esse Dio: un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Alberti Editore, 2006.

\_\_\_\_\_. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco. In: PECORARO, R. (Org.). *Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 9-16.

VOLPI, F. *Il nichilismo*. 3.ed. Roma – Bari: Laterza, 2009.

## Kenosis e secularização no pensamento de Gianni Vattimo

Marcos Paulo Nogueira da Silva\*

### Resumo:

A teologia da *kenosis* ou o relato kenótico, baseado no texto bíblico de Filipenses 2,5-11, é um dos ensinamentos mais importantes do cristianismo. Sua presença e influência são tão significativas que ele não está presente somente na estrutura religiosa ocidental, mas se faz notar também no âmbito filosófico. Vattimo é exemplo de um proeminente filósofo que se apropriou da noção de *kenosis* para dar legitimidade à sua conhecida “ontologia fraca”. Para ele, a *kenosis* é o rebaixamento de Deus ao nível do homem e isso significa que o Deus do Novo Testamento tem no enfraquecimento o seu traço constitutivo. Essa perspectiva já estaria presente no pensamento heideggeriano que Vattimo denomina de filosofia de inspiração kenótica: a encarnação de Deus aparece primeiro no texto paulino que trata da *kenosis* e depois transfigura-se no pensamento pós-metafísico de Heidegger que trata do ser como evento. Por conta de seu fundo religioso, por vezes Vattimo prefere usar a expressão secularização ao invés de ontologia fraca. Isso se explica porque esse último termo não comporta uma noção que lhe é fundamental, a saber, o caráter religioso do processo. Verificar, portanto, como a noção de *kenosis* pavimenta o caminho que Vattimo percorre para tratar acerca da secularização é o tema dessa pesquisa.

Palavras-chave: *kenosis*, secularização, enfraquecimento, cristianismo, violência.

### Introdução

A secularização tradicionalmente é vista como o processo pelo qual o elemento religioso perde validade na cultura ocidental. Essa perspectiva a coloca como uma inimiga da religião. Existe uma acentuação da esfera humana em detrimento do elemento misterioso e transcendental típico da religião. A secularização refere-se também à perda de autoridade por parte da igreja, assim como a transição de esferas de controle do meio eclesiástico para o plano estatal. Finalmente, a secularização pode significar também o fim da referência a Deus como base do conhecimento e da verdade.

Por outro lado, a secularização pode ser vista em termos positivos. Ela abriu caminho para a exploração da natureza e para a expansão da técnica científica ao esvaziar o mundo da carga sagrada que o envolvia. Ela também impulsionou o homem moderno na busca de emancipação promovendo sua libertação da tutela religiosa. Essa noção de secularização está de mãos dadas com a ética protestante, como bem já mostrou Max Weber.

---

\* Mestre em ciências da religião. PUC-Minas. E-mail: mpfilosofia@hotmail.com

A *kenosis*, por sua vez, de acordo com Vattimo, não é apenas um arquétipo da secularização, ela é a inspiração de toda a noção de enfraquecimento presente no pensamento filosófico, especialmente aquele de orientação heideggeriana. De acordo com ele, a *kenosis* representa o despojar de Deus de todos atributos que o caracterizavam como supremo, onipotente, distante e inacessível à razão. Na *kenosis* está presente toda noção de distanciamento do sagrado e de perda de religiosidade. Mas nela está presente também outra informação importante para a construção da noção de secularização vattimiana, a saber, a historização da salvação. Deus, ao se fazer homem em Jesus, trouxe a salvação para o contexto da história. A *kenosis*, portanto, é a expressão máxima da secularização de Deus e, por conseguinte, se torna também, no paradigma de toda forma de enfraquecimento.

É a partir da *kenosis* também que Vattimo concebeu a teoria da secularização como destino autêntico do cristianismo. Mas como Vattimo fez essa associação? A *kenosis*, segundo ele, apresenta Deus, o símbolo máximo da verdade objetiva e estável, sendo esvaziado exatamente dessas características e assumindo a fraqueza como possibilidade. É por meio da fraqueza que Deus se comunica com a humanidade e o lugar desse encontro não é outro senão o horizonte da história. Daí, a salvação de que fala a Escritura, no entender de Vattimo, não pode ser outra coisa senão esse processo de enfraquecimento inspirado na noção de *kenosis*. Tudo isso permite Vattimo reconhecer que o enfraquecimento que a filosofia detecta como traço característico da história do ser, também pode ser chamado de secularização.

Ora, se a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, cujo paradigma é a *kenosis* de Deus, então ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação. Pela via da secularização, a realidade, concebida em termos de fundamentos, se enfraquece, e com isso cumpre-se a verdade da *kenosis* e o cristianismo se realiza.

### **A *kenosis* como secularização e realização do cristianismo**

Encarnação e *kenosis* em Vattimo (1999a) são a mesma coisa. Para ele a *kenosis* não é um fato histórico, no sentido de um acontecimento “real”. Por outro lado, porém, ela a considera como “histórica” na medida em que é um fato “constitutivo [...] da nossa existência” (VATTIMO, 2004, p. 140). A análise da questão da secularização em Vattimo passa inevitavelmente por uma análise primera do papel da *kenosis*. E tal análise, como há se se

mostrar, desemboca na conclusão de que a secularização é a forma como a *kenosis* atua e isso constitui a realização plena do cristianismo.

De acordo com Vattimo (1998; Tb. RORTY, 2006), a dissolução das estruturas fortes e uma perspectiva menos rígida acerca da leitura da Bíblia<sup>1</sup> e dos dogmas são atitudes de enfraquecimento processadas pela secularização que, ao invés de diminuir ou destruir o cristianismo, opera sua “verdade” central que é justamente a *kenosis*. Nesse sentido, uma vez que o secularizar-se em Vattimo (1998) carrega em si a idéia de fraqueza, ele tanto realiza a *kenosis* como pode ser interpretado como uma de suas conseqüências ou ainda como um equivalente: “a *Kenosis* acontece como encarnação de Deus e, por último, como secularização e enfraquecimento do ser e de suas estruturas fortes” (VATTIMO, 1999a, p. 80-81). Em outras palavras, Vattimo (1998; Tb. 1999a) identifica a *kenosis* com o secularizar-se e atribui a este um caráter kenótico. Nesse plano, a salvação de que fala a Escritura, especialmente o Novo Testamento, é o efetivar-se da *kenosis* nos termos de enfraquecimento do sagrado enquanto estrutura rígida que concebe Deus “como absoluto, onipotente, transcendente” (VATTIMO, 1998, p. 42-43, 56). Posto doutro modo, a *kenosis* é “renúncia de Deus a própria soberana transcendência” (RORTY, 2006, p. 72).

Essa perspectiva de vattimiana é usada para mostrar que a fé cristã precisa se identificar com a humanidade, pois essa é a mensagem da *kenosis*, ou seja, Deus esvaziou-se de suas características misteriosas e transcendentais para tornar-se acessível e compreensível ao ser humano. Desse ponto de vista a *kenosis* se torna um escândalo para os proponentes do “salto na fé”, para os quais Deus é transcendente, bem como para os adeptos da teologia dialética, que interpretam Deus como o “totalmente outro”.<sup>2</sup> Essa última, no entender de Vattimo (1998), apesar de abordar o tema da secularização positivamente, a usa para acentuar a total transcendência de Deus no tocante ao homem:

a secularização não tem como conseqüência revelar de uma forma cada vez mais plena a transcendência de Deus [...] É, pelo contrário, um modo em que a *kenosis* [...] continua a realizar-se em termos cada vez mais claros. (VATTIMO, 1998, p. 41).

Na teologia dialética, sobretudo em sua vertente barthiana, o secularizar-se apresenta-se como “a paradoxal afirmação da transcendência de Deus relativamente a qualquer reali-

---

<sup>1</sup> Que Vattimo chamará de leitura espiritual.

<sup>2</sup> Ao longo do século XX, na opinião de Vattimo (1998), foi produzida uma vasta reflexão teológica que aponta para o sentido purificador da secularização para a fé cristã. Entretanto, segundo ele, essas teologias acabaram por acentuar a transcendência de Deus, o que, no final das contas, implicava num retorno ao deus metafísico e violento da religião natural.

zação mundana. O mundo secularizado é o correlativo do Deus totalmente outro” (VATTIMO, 2004, p. 51). Vattimo (2004) vincula a teologia dialética à teologia da morte de Deus ao associar Barth e Bonhoeffer a teólogos como Cox, Altizer, Hamilton e van Buren.<sup>3</sup> Isso ele faz, talvez, para no final afirmar que, embora o tema da secularização esteja neles presente, em nenhum momento fica claro a “morte do Deus metafísico como lugar de afirmação positiva da divindade por meio da idéia da encarnação” (VATTIMO, 2004, p. 51).

Vattimo situa Bonhoeffer no mesmo plano que Barth, mas com a diferença de que para aquele, o cristianismo sem religião seria “capaz de prescindir, finalmente, da imagem do Deus ‘tapa-buracos’, isto é, de uma verdade de Deus que só é provada através da irremediável insuficiência do homem” (VATTIMO, 2004, p. 51). Bonhoeffer está muito mais próximo, diz Vattimo (2004; Tb. 1998, p. 13 e 97), de uma leitura positiva da secularização do que Barth, e isso se dá na medida em que o “Deus tapa-buracos” de Bonhoeffer é identificado com o Deus metafísico. No fundo, ainda que seja possível notar a presença do conceito nietzschiano da morte de Deus nesses pensadores, a total transcendência de Deus com respeito ao mundo é a idéia comum, residindo aí, portanto, uma, ou talvez, a principal diferença entre esses teólogos e Vattimo:

o Deus que se revela como totalmente outro ao final do processo de secularização é muito mais o Deus do Antigo Testamento do que aquele do Novo; não é o Deus encarnado em Jesus Cristo presente na revelação neotestamentária, e muito menos ainda o Deus/Espírito da terceira idade profetizada por Gioacchino da Fiore. (VATTIMO, 2004, p. 52).<sup>4</sup>

### **A *kenosis* como fim da violência**

Na *kenosis*, diz Pires (2007, p. 181), “o Deus todo-poderoso assume a fraqueza e a debilidade como possibilidades”. A *kenosis* seria, portanto, como possibilidade de expressão por meio do enfraquecimento, “o lugar pós-moderno por excelência, tanto para a teologia como para a espiritualidade cristãs. Ela é o princípio de uma nova ontologia: de uma ontologia do enfraquecimento” (ROCHA, 2008, p. 13). Vattimo, assim, parte da *kenosis* porque nela, como sugere Pires (2007), estão presentes as bases para o enfraquecimento do pensar filosófico.

---

<sup>3</sup> O pensamento de Vattimo tem afinidades com a Teologia da Morte de Deus ou com a Teologia da Secularização, muito embora ele admita isso bem menos do que deveria.

<sup>4</sup> Embora Vattimo, bem ao estilo Marcião, tenha certo receio quanto ao Antigo Testamento, ele reconhece que “a *kenosis* começa com a própria criação e com o Antigo Testamento” (VATTIMO, 1998, p. 62), mais ou menos nos termos de Cox em sua clássica obra *A cidade do homem* (1971, p. 32-48).

Apesar da plataforma do pensamento de Vattimo ser essencialmente filosófica,<sup>5</sup> é também inegável a influência de pensadores vindos da sociologia, entre os quais se destacam Max Weber, e René Girard. É a partir desse último, inclusive, que ele vincula o conceito de enfraquecimento com a *kenosis*. Ora, o ser, para Vattimo (1998) tem uma vocação niilista. Isso significa que o processo de enfraquecimento da época do fim da metafísica é uma característica própria do ser. Essa forma fraca do pensar pode ser mais bem compreendida como o resultado do permanente atuar da mensagem cristã no Ocidente. Quando exatamente Vattimo estabeleceu esse vínculo nem ele mesmo sabe ao certo, mas a leitura de Girard esteve, sem dúvida, no início desse processo: “Mas terá sentido pensar a doutrina cristã da encarnação do filho de Deus como anúncio de uma ontologia do debilitamento? É aqui que entra em jogo a minha leitura [...] da obra de Girard” (VATTIMO, 1998, p. 27). Pode-se dizer também que Vattimo, em alguma medida, levou a cabo o que Girard não se aventurou a fazer, a saber, desenvolver uma “verdadeira e própria teoria da secularização, como destino autêntico do cristianismo” (VATTIMO, 1999a, p. 78).

De acordo com Vattimo, Girard apresenta uma teoria segundo a qual a origem da civilização humana está calcada na idéia de sagrado que, por sua vez, está profundamente ligada à violência. O que mantém as sociedades unidas seria um senso de imitação que explode em violência quando surge a necessidade de tomar aquilo que é do outro. Nesse momento, a forma de apaziguamento da discórdia é direcionando toda violência para um bode expiatório que assume características sagradas e cúlticas. Essa forma de religiosidade presente no âmago da humanidade é o que Vattimo chama de religião natural ou sagrado natural (talvez reproduzindo uma fala do próprio Girard) e que, a todo tempo, ele identificará com a violência e com cristianismo tradicional. Vattimo (1998) enxerga que a idéia do bode expiatório,<sup>6</sup> está presente na Bíblia e foi perpetuada pela teologia cristã. Nela Jesus é apresentado como a vítima sacrificial por excelência satisfazendo plenamente a necessidade de justiça de Deus para o pecado de Adão. Essa proposta, segundo ele (1999a), é rejeitada por Girard para quem Jesus teria morrido não para ser a vítima máxima e apaziguar a ira de Deus, mas para denunciar esse vínculo do sagrado com a violência e por fim a ela. A mensagem do Nazareno teria sido demasiadamente pesada para seus interlocutores que o sentenciaram à morte. Hamilton parece enxergar, ainda que sob um prisma diferente, a relação de denúncia presente na encarnação no que se refere ao que ele chama de religiões antigas. Segundo ele, em um sentido religioso mais amplo “Deus está sempre morrendo, pelo dom ‘contínuo’ de Si mesmo ao mundo e aos

---

<sup>5</sup> Especialmente herdeira do pensamento de Nietzsche, Heidegger e Gadamer.

<sup>6</sup> Confira a obra de Girard é *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.



homens”, e de uma forma mais específica, para o cristianismo, a Encarnação significa uma espécie de morte de Deus. Hamilton entende que a que a vinda de Jesus é o princípio da morte de Deus e que o motivo desta vinda foi eliminar a necessidade humana dos deuses, no sentido das antigas religiões. A idéia básica da morte de Jesus conforme descrita no Novo Testamento talvez seja “quem ama permanece em Deus” (HAMILTON, 1970, p. 205). Em outros termos, a Encarnação substitui a religiosidade tradicional pelo princípio do amor ao próximo. Desse modo, o motivo da presença dessa idéia sacrificial na teologia cristã seria o resíduo da religião natural que nela foi conservado.

Com isso Girard teria mostrado que “se existe uma verdade ‘divina’ no cristianismo, esta consiste precisamente no desvendar-se dos mecanismos violentos do qual nasce o sacro da religiosidade natural, ou seja, o sacro que é característico do Deus da metafísica” (VATTIMO, 2004, p. 54). Assumindo como ponto de partida essas leituras de Girard, Vattimo afirmará que a *kenosis* representa o fim da religiosidade natural: “Aquilo que me parece decisivo nestas teses de Girard [...] é a idéia da encarnação como dissolução do sagrado enquanto violento” (VATTIMO, 1998, p. 29). Finalmente, Vattimo (1998, p. 29-30) identifica o deus violento de Girard com o deus da metafísica ou da teologia cristã tradicional: “O Deus violento de Girard é, em suma, nesta perspectiva, o Deus da metafísica [...] A dissolução da metafísica é também o fim desta imagem de Deus, a morte de Deus de que falou Nietzsche.”

### **A *kenosis* como inspiração da filosofia do enfraquecimento**

Para Vattimo as filosofias que falam da debilidade do ser e apregoam o fim da estabilidade da verdade podem ser tomadas como “apropriação filosófica da verdade da religião” (VATTIMO, 1999a, p. 80), ou ainda “a transcrição da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus” (VATTIMO, 1998, p. 26). A *kenosis*, torna-se, assim, no ponto de partida usado por Vattimo para falar da dissolução da verdade metafísica relacionando-a ao fim da modernidade e a toda filosofia de cunho heideggeriano:

A encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, aquilo que o Novo Testamento chama de *kenosis* de Deus, deverá ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana. (VATTIMO, 1998, p. 27-30).

Com a perspectiva do enfraquecimento Vattimo estabelece, assim, um elo entre Heidegger e a *kenosis* donde, por conseguinte, vem a base de seu conceito de secularização. Na verdade, é da doutrina bíblica da *kenosis* que veio a concepção filosófica do enfraquecimento:

a verdade é que, a certa altura, dei por mim a pensar que a leitura débil de Heidegger e a idéia de que a história do ser tivesse como fio condutor o debilitamento das estruturas fortes [...], não eram senão a transcrição da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus. (VATTIMO, 1998, p. 26).

A encarnação de Deus, segundo Vattimo, aparece primeiro no texto paulino<sup>7</sup> que trata da *kenosis* e depois transfigura-se no pensamento pós-metafísico de Heidegger que trata do ser como evento. Mais do que isso, para Vattimo (2000), a metáfora do esvaziar-se de Deus em Jesus pode ser a plataforma sobre a qual toda a filosofia contemporânea deve se pôr para pensar a questão de si própria. A *kenosis* é um equivalente ou um pré-anúncio da ontologia do enfraquecimento. É nesse ambiente, bem diferente do contexto platônico-cristão tradicional, que, para Vattimo (1998), aparecem os vestígios e os traços de um Deus que renasce com a mesma vocação para o enfraquecimento de que fala a filosofia de cunho heideggeriano. Evidentemente, essa leitura segue “os resultados da crítica filosófica à mentalidade metafísica”, na qual a *kenosis* “é o próprio significado da história da salvação.”<sup>8</sup> (VATTIMO, 1998, p. 62).

Na era pós-metafísica “o ser não se dá de forma definitiva na presença, mas acontece como anúncio [...] sendo, também, um ser orientado [...] para a *kenosis*” (VATTIMO, 2004, p. 87-89). Nesse texto de Vattimo o normal seria ele utilizar, ao final dela, o termo “enfraquecimento”, como, inclusive, já fizera em outras ocasiões. Entretanto, ele evoca a “*kenosis*” exatamente com o objetivo de afirmar que existe um elo direto entre a ontologia fraca<sup>9</sup> e a mensagem cristã kenótica. Em outras palavras, para Vattimo, a filosofia de Heidegger tem como marca a idéia de enfraquecimento e esse conceito veio da *kenosis*: “Devo dizer que onde penso que a inspiração cristã mais se faz sentir na minha leitura do pensamento heideggeriano é na sua caracterização em sentido ‘débil’” (VATTIMO, 1998, p. 24). Em outro momento ele já afirmara que “Deus encarna, isto é, revela-se num primeiro momento, na anunciação bíblica que, no final ‘dá lugar’ ao pensamento pós-metafísico da eventualidade do ser” (VATTIMO, 2000, p. 106).

---

<sup>7</sup> Trata-se do texto bíblico de *Filipenses 2,5-11*.

<sup>8</sup> Pires coloca ainda que, desse ponto de vista, “a história do ser, que é a história da metafísica, identifica-se com a história da salvação” (2007, p. 223).

<sup>9</sup> Por ontologia fraca pretende-se referir a toda aquela filosofia que pressupõe a rejeição de toda noção rígida de verdade com base em um *Grund*. Obviamente pensa-se aí principalmente em Heidegger e Nietzsche, mas também em Lyotard e Gadamer.

É daí que Vattimo irá situar o vínculo da *kenosis* com ontologia fraca no escopo geral da secularização: “A relação da filosofia - desta filosofia - com a teologia cristã é reconhecida no quadro de uma concepção da secularização que, de algum modo, prevê precisamente uma ‘transcrição’ filosófica da mensagem bíblica deste tipo” (VATTIMO, 1998, p. 59).<sup>10</sup> A *kenosis*, diz Vattimo (2004, p. 86), é “acima de tudo, um fato arquétipo de secularização.”. Em outras palavras, é na narrativa da *Kenosis* que o secularizar-se se inspira, sendo efetivado e levado a termo durante a modernidade. Logo, a ontologia fraca seria uma leitura legítima da *kenosis* bíblica.

### A *kenosis* e a hermenêutica

Ora, tratar sobre *kenosis* e sua relação com a secularização evoca uma breve análise acerca da hermenêutica. Esta, que tem um papel central no pensamento de Vattimo, “nada mais é do que a teoria da modernidade cristã” (VATTIMO, 2004, p. 84) nascida “da dissolução da metafísica da presença” (VATTIMO, 1999a, p. 69). É através dela, diz Vattimo (2001b), que os filósofos não somente interpretam o mundo, mas igualmente o transformam. A hermenêutica é o viés característico da filosofia da atualidade, ou, como Vattimo (1991) prefere, uma *koiné* filosófica.<sup>11</sup> Semelhantemente ao marxismo nos anos cinquenta e sessenta e ao estruturalismo nos anos setenta, Vattimo (1991; Tb. TEIXEIRA, 2005) enxerga uma hegemonia da hermenêutica na filosofia já desde os anos oitenta. Para ele (1999a, p. 77) “a hermenêutica pertence à tradição religiosa do Ocidente”, o que implica no elo substancial “entre ontologia niilista e *Kenosis* de Deus”. É na cultura ocidental que a “verdade” da hermenêutica, a saber, “não existem fatos, só interpretações”, se vê de forma concreta e num processo de pertencimento. Mas em que consiste a leitura de Vattimo acerca dessa clássica fala de Nietzsche no Parágrafo 481 de *A vontade de poder*? Segundo ele:

Conscientes como estamos - pelo menos desde Nietzsche e Heidegger - de que cada nossa relação com o mundo é "mediada" [...] por esquemas culturais, por paradigmas históricos que constituem os verdadeiros apriorismos de qualquer conhecimento, não podemos mais nos iludir (ou, pior, nos deixarmos iludir) de que

<sup>10</sup> Embora Vattimo (2000, 102) pareça não querer identificar o discurso filosófico como uma variante secularizada do discurso teológico, ele acaba por fazê-lo. Ao reconhecer “o parentesco ou a verdadeira dependência da ontologia débil em relação à mensagem cristã” (VATTIMO, 1998, p. 59), Vattimo transforma o discurso filosófico em teologia disfarçada.

<sup>11</sup> Essa *koiné* filosófica que se tornou a hermenêutica teve seu início, segundo Vattimo (1991), na obra *Verdade e Método*, de Gadamer (1960) na qual são desenvolvidas as implicações da ontologia de Heidegger. Outros nomes são destacados por Vattimo na trilha de Gadamer, entre os quais estão Habermas, Apel e Ricoeur. Contudo, será em conexão com o pensamento de Richard Rorty, especialmente por meio da obra *The Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), que Vattimo apresentará a hermenêutica como a *koiné* filosófica.

aquilo que dizemos e que nos é dito sejam descrições "objetivas" de uma realidade dada externamente. (VATTIMO, 2004, p. 65).

A realidade dentro desse contexto é enfraquecida porque nele tudo não passa de um “jogo de interpretações” e a razão tomou consciência de que a verdade não pode ser concebida como “presença estável de coisas definidas em si mesmas que a mente tem por tarefa simplesmente espelhar objetivamente” (VATTIMO, 2004, p. 65)

Ora, a cultura ocidental está calcada na interpretação da Escritura e modernidade surge como a tradição religiosa na sua forma secularizada. É aí que, segundo Vattimo, a hermenêutica se insere como causa e consequência desse processo, ou “como retomada, prosseguimento, ‘aplicação’, interpretação dos conteúdos da revelação cristã da encarnação de Deus” (VATTIMO, 1999a, p. 80). É consequência porque é no solo da metafísica que ela adquire concretude; e causa porque foi por causa dela que a unidade católica da Europa foi desfeita, sobretudo por conta do princípio luterano da *Sola Scriptura*.

Assim como acontece com as demais filosofias de fundo heideggeriano, também a hermenêutica tem início na *kenosis* e “só pode ser o que é - uma filosofia não metafísica do caráter essencialmente interpretativo de verdade, e, portanto, uma ontologia niilista - enquanto herdeira do mito cristão da encarnação de Deus” (VATTIMO, 1999a, p. 82). Com essa idéia Vattimo explica o que ele pretende quando diz que “o niilismo ‘se assemelha’ demasiado à *Kenosis* para se poder ver em tal semelhança apenas uma coincidência, uma associação de idéias” (VATTIMO, 1999a, p. 80). E, “O sentido do niilismo [...] só poder ser pensado como um processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento. Seria imaginável um pensamento destes fora do horizonte da Encarnação?” (VATTIMO, 2000, p. 106-107). Aquilo que Vattimo considera como o fio condutor do niilismo, a saber, “redução da violência, enfraquecimento da identidade forte e agressiva, aceitação do outro” (VATTIMO, 1999a, p. 106), também pode ser lido como uma retomada dos conteúdos da própria *kenosis*.

## **Conclusão**

Conclui-se assim que, embora a análise desenvolvida por Vattimo seja basicamente filosófica, ela está fortemente ancorada na tradição religiosa do Ocidente, principalmente na doutrina kenótica: “O pensamento fraco não seria possível sem a fundamental doutrina da *Kenosis*, da Encarnação de Deus como sua descida, sua verdadeira e própria autodissolução em amor” (VATTIMO, 2007, p. 1). E o pensamento enfraquecido em seu elo com a mensagem cristã é concebido em Vattimo (1998) unicamente em termos de secularização. É da *ke-*

*nosis* que veio a filosofia do enfraquecimento. E esse transmutar-se que Vattimo processa, se dá pelo dissolver-se da idéia de sagrado violento, como proposta por Girard; e é dele também que Vattimo concebeu a teoria da secularização como destino autêntico do cristianismo. Na *kenosis* Deus se identifica com o mundo e com a história. Logo, ao contrário do que ocorre na teologia dialética, a secularização não revela a total transcendência de Deus, antes, anula essa leitura. Pela via da secularização, a realidade, concebida em termos de fundamentos, se enfraquece, e, com isso, realiza-se a verdade da *kenosis*. Daí, o enfraquecimento de que fala a filosofia de fundo heideggeriano, surge como esse processo de enfraquecimento inspirado na idéia de *kenosis*.

A filosofia de caráter pós-metafísico, portanto, se organiza e se orienta rumo ao enfraquecimento porque ela foi concebida tendo por base a *kenosis*. Secularização, portanto, é o modo através do qual se atua o enfraquecimento do ser e a secularização por excelência é o esvaziar-se de Deus como *kenosis*. Assim Vattimo conclui que o enfraquecimento do ser é o próprio sentido da mensagem cristã que fala *kenosis*, cujo equivalente é também a secularização.

Reconhecido no seu “parentesco” com a mensagem bíblica da história da salvação e da encarnação de Deus, o enfraquecimento que a filosofia detecta como traço característico da história do ser se chama secularização, entendida no seu sentido mais amplo, que abrange todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderno. Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *Kenosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação. (VATTIMO, 2004, p. 35).

## REFERÊNCIAS

- COX, Harvey Gallagher. *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Tradução de Jovelino Pereira Ramos e Myra Ramos. São Paulo: Paz e Terra, 1971.
- GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GIRARD, René. VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Tradução de Antônio Bicarato. Aparecida: Santuário, 2010.
- HAMILTON, Willian. O que é a “morte de Deus”? In: *Deus está morto?: religião e ateísmo num mundo em mutação*. Tradução de A. de Araújo. Petrópolis: Vozes, 1970.
- PIRES, Frederico Pieper. *A vocação nihilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e religião*. 2007, 267f. Tese (doutorado) - Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, São Bernardo do Campo.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. Morte de Deus e pensamento fraco: contribuições da filosofia pós-moderna à vivência e comunicação da espiritualidade cristã. *Ágora Filosófica*. Recife, ano 2, n. 1, jan/jun. 2008. Disponível em: <<http://www.unicap.br/revistas/agora/numeros/2/arquivos/artigo%201.pdf>> Acesso em: 29 nov. 2010.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Tradução de Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

TEIXEIRA, Evilásio Borges. *A fragilidade da razão: “Pensiero debole” e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Tradução de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D’água, 1998.

VATTIMO, Gianni. Comprender el mundo-tranformar el mundo. In: HABERMAS, Jurgen et al. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis, 2001b.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretacion*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.

VATTIMO, Gianni. O pensamento dos fracos. In. *Monográfico Gianni Vattimo*. Revista de Filosofia A parte Rei. N. 54, novembro/2007.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999a.

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jaques [orgs]. *A religião: o seminário de Capri*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D’água, 2000.

# Deus como metáfora logocêntrica: a expressão “Morte de Deus” em Nietzsche e o discurso religioso como ética em Levinas

Ubiratan Nunes Moreira\*

## Resumo

A tarefa aqui é pensar a questão do conceito Deus na vertente logocêntrica, com sua suposta eficácia de conceituar e sistematizar, a partir de um paralelo entre as críticas de Nietzsche e Lévinas. Deus, enquanto “metáfora reguladora”<sup>1</sup>, na cultura ocidental, aparece como uma das sínteses conceituais que fundamentam a verdade enquanto tal. A crítica nietzschiana na expressão “Deus morreu” em “A Gaia Ciência” remeterá à crise da metafísica em sua tarefa de validar o discurso e à tarefa de descobrir o sentido num horizonte infinito, onde um fundamento absoluto não é plausível. A leitura que Lévinas faz da mesma cultura criticada por Nietzsche, irá sugerir que o caminho a ser percorrido não é o do logocentrismo, mas da alteridade. Não se trata, porém, de aproximar o pensamento de ambos. Esta tese, inclusive, é de difícil sustentação. O objetivo é visualizar um paralelo, visto que Deus em si mesmo é um falso problema para ambos. A pretensão é trabalhar com duas abordagens e um problema comum: a crítica ao alcance da cultura logocêntrica sintetizada na palavra “Deus”.

**Palavras-chave:** Deus, logocentrismo, ética, linguagem e religião.

## Introdução

A pretensão da cultura ocidental e moderna de estabelecer o verdadeiro a partir de um fundamento absoluto é controvertida. Desde primórdios da filosofia com Platão e Aristóteles, o Ocidente é sustentado como uma civilização logocêntrica (OLIVEIRA; PAIVA, 2007, p. 139). A cultura do logocentrismo deu status de correspondência entre o conceito e a realidade. Deus, neste sentido, na cultura ocidental, aparece como uma das sínteses conceituais que fundamentam a verdade enquanto tal.

A tarefa aqui é pensar a questão do conceito “Deus” na vertente logocêntrica, com sua suposta eficácia de conceituar e sistematizar, a partir de um paralelo entre as críticas de Nietzsche e Lévinas. Metodologicamente, o ponto de partida será um significado possível da expressão “Deus morreu” em “A Gaia Ciência” de Nietzsche. Em seguida, a questão de Deus aparece em Lévinas a partir do viés da alteridade como possibilidade de significância ética, o que corresponderia, fenomenologicamente, ao que se pretende de uma noção de transcendência.

---

\* Mestrando Ciências da Religião – PUC MGubiratan.moreira@sga.pucminas.br

<sup>1</sup> SENRA, Flávio. “Deus na filosofia nietzschiana” em: PAIVA, Márcio A. de; OLIVEIRA, Ibraim Vitor. *Violência e Discurso sobre Deus*. São Paulo: Paulinas, 2010. P. 83-120.

A crítica nietzschiana remeterá à crise da metafísica em sua tarefa de validar o discurso e à tarefa de descobrir o sentido num horizonte infinito, onde um fundamento absoluto não é plausível (NIETZSCHE, 2001, 357). Num segundo momento, a leitura que Lévinas faz da mesma cultura criticada por Nietzsche, irá sugerir que o caminho a ser percorrido para não se cair no niilismo, apesar de Lévinas não usar essa expressão, não é o do logocentrismo, mas da alteridade. Não a alteridade como discurso, mas a alteridade mesma.

Se a história da filosofia se mostrou como tentativa de síntese universal e redução a uma totalidade, como pensamento absoluto, consciência de si e do todo (LÉVINAS, 2007, p. 61), Lévinas, em sua crítica à ontologia, propõe uma ética da alteridade como pensamento primeiro e originário. As relações humanas se formam no horizonte ético, não constituído por um aparato racional. A ética antecede a predicação, tematização ou reflexão.

Não se trata, porém, de aproximar o pensamento filosófico de Lévinas de Nietzsche, como se dissessem a mesma coisa de forma diferente, não é o caso<sup>2</sup>. Esta tese, inclusive, é de difícil sustentação. A filosofia de ambos pode até correr como duas linhas paralelas, não se encontram, mas criticam o mesmo alvo<sup>3</sup>. Esta comunicação trabalha com duas abordagens e um tema: a crítica ao alcance da cultura logocêntrica sintetizada na palavra “Deus”.

### **A expressão nietzschiana “Deus morreu” em “A Gaia Ciência”**

Para Paul Valadier (2009), um dos principais interesses da filosofia nietzschiana consiste em mostrar que a questão Deus não será resolvida facilmente. Em “A Gaia Ciência” o tema aparece nos parágrafos 108, 125 e 343. No entanto, “nada nesses textos dá a entender que Nietzsche faça uma leitura unívoca, linear ou ‘otimista’ de tal acontecimento” (VALADIER, 2009, p. 298). No aforismo do parágrafo 108 Nietzsche afirma que Buda e Deus estão mortos. A sombra do primeiro desapareceu. O mesmo não ocorre com o segundo. A sombra, no entanto, deve ser vencida. O aforismo não justifica essa tarefa, nem especifica se a sombra a vencer designa o cristianismo. No parágrafo 125, por sua vez, Deus faz referência numa

---

<sup>2</sup> Para a pesquisadora argentina, Mônica Cragnolini, é possível uma aproximação entre os pensamentos levinasiano e nietzschiano: “Creio que, apesar das distâncias, Nietzsche e Lévinas podem aproximar-se em sua crítica radical ao modo de conceber ao homem nos humanismos ou nas filosofias do Mesmo”. VARGAS, G.; JUNGES, M. *Uma filosofia da alteridade radical*. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2226&secao=277](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2226&secao=277). Acesso em 20 de junho de 2011.

<sup>3</sup> Em *Totalidade e Infinito* Lévinas tem como alvo a “ontologia da totalidade”, que remete a Hegel. À ideia de totalidade como adequação Lévinas opõe a ideia de infinito, explosão do *cógito*, “a inadequação por excelência” (LÉVINAS, 1980, p. 14)



série de figuras como o mar, o céu, a terra e o sol, que desempenham um ponto de referência absoluto:

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 mais 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 em um 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 espoja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? (...) – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Réquiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são as igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (NIETZSCHE, 2001, 125)

A figura do homem louco de onde brota da noção de que “Deus está morto” pode ser percebida como crítica à cultura moderna, eco do pensamento socrático-platônico na sua vertente cristã e ocidental. Tal interpretação da expressão nietzschiana é plausível quando se coloca em cena o assassino de Deus. Este pode ser identificado: “é o homem moderno” (MACHADO, 1997, p. 47). Apesar de Nietzsche não o expressar conceitualmente, o homem moderno pode ser lido nas metáforas usadas na narrativa do homem louco que se contrapõe ao suposto sujeito sensato do projeto moderno.

Em torno do homem louco destacam-se três figuras: a lanterna, o sol e Deus. Se aquele pode ser remetido ao homem moderno, a lanterna lembra o paradigma iluminista. A luz é acesa em plena luz do dia, isto é, quando todos vêem claramente, entretanto, alguém não compreende como os outros. O sol que parecia ser suficiente para iluminar o dia, para o insensato, não o é. O sol, por sua vez, é bastante representativo, tanto na tradição religiosa quanto na platônica, como sumo bem, facilmente associado à figura de Deus.

Se procurar Deus é tarefa insensata, o primeiro lugar a procurá-lo foi o mercado, em meio aos não-crentes, e só ao final nas igrejas. O personagem nietzschiano provocou entre os não-crentes um pensamento mais ousado sobre a ausência de Deus. Não é possível a ausência de Deus sem a ausência de referência. É preciso dizer que Deus está morto porque ele foi substituído. Certamente não é apenas a constatação do niilismo na modernidade e o anúncio de que a fé no Deus cristão deixou de ser plausível. A grandiosidade do evento pode ser percebida nas expressões “beber o mar”, “apagar o horizonte” e “romper o fio que ata a terra ao sol”. Deus, enquanto metáfora reguladora por excelência que justifica uma noção de ordena-

mento e fundamento não tem sentido e não é imutável, se faz e se desfaz, não se sustenta ontologicamente, é cultural<sup>4</sup>.

Uma forma de comentar a expressão “Deus morreu”, portanto, é relacioná-la à crítica ao fundamento exposto no conceito e sua pretensão logocêntrica de abarcar a verdade. Neste sentido, o valor supremo e sua morte não podem ser lidos alheios à crítica nietzschiana ao edifício metafísico da cultura ocidental, que tem seu nascedouro no pensamento socrático-platônico. Se a referência ao Deus cristão não é explícita no aforismo 125, no parágrafo 343, o tema da sombra é remetido explicitamente ao Deus Cristão.

Ler a “morte de Deus” em Nietzsche a partir do seu assassino, o homem moderno, levanta a questão de outra possível forma de homem como sentido da terra: o *Übermensch* (MACHADO, 1997, p. 49). Não é o caso de substituir Deus pelo homem, divinizando-o e negando sua finitude, ao revés, a tarefa é circunscrever uma nova destinação na aceitação de sua finitude (RICARD, 2009, p. 276). Trata-se da afirmação do mundo e da vivência da sua transitoriedade. As verdades são tão frágeis quanto o valor supremo Deus. O que morre por mãos humanas é feito por mãos humanas. Em “A Gaia Ciência”, entretanto, Nietzsche desenvolve a metáfora do mar como horizonte do infinito que se abre após os ideais metafísicos estarem desacreditados. Para Senra, “temos que compreender os significados e conseqüências deste acontecimento antes de buscar o resgate de velhos ideais em que nos sentimos reconfortados e justificados” (SENRA, 118).

Estaria Nietzsche apontando para um pensamento da alteridade no nível de Lévinas, uma vez que o *Übermensch* não pode ser pensado como uma entidade fechada em si mesma?

### **Ética como discurso originário sobre Deus**

Crítico da ontologia e da teologia racional, em Lévinas se percebe o entrelaçamento de dois temas: ética e religião. No dizer de Nilo Ribeiro (2006, p. 385), Lévinas, filósofo e judeu, tem sido responsável por certo mal-estar ao pensamento filosófico por pensar a ética como filosofia primeira e por uma outra maneira de teologizar. O que não significa uma harmonia entre *Logos* e *Torah* ou uma adequação de Deus à razão (LÉVINAS, 1967, p. 188). O que Lévinas proporciona é uma nova hermenêutica da religião sem deixar de fazer filosofia.

---

<sup>4</sup> Para Lima Vaz “a relativização do ético pelo *cultural* torna-se, aparentemente, a fonte principal do *relativismo* ético, hoje aceito quase sem discussão” (VAZ, H.C.L. 1999, p. 408)

Na síntese logocêntrica, a função da linguagem de comunicar fica em segundo plano. No primeiro plano está a via para o ser enquanto manifestação da verdade.

Para Levinas, na história do pensamento ocidental, a linguagem torna-se absoluta no dizer a verdade, aparece como própria obra da verdade enquanto tematização e identificação. A identificação do dado na experiência enquanto síntese conceitual, destarte, é pura pretensão. Aqui, o conceito “Deus” tal como concebido pela ontologia da totalidade é violento porque sintetiza. A ética, enquanto reflexo de um Deus moral torna-se uma óptica num absoluto sem contexto. O discurso, na verdade, não sintetiza a partir de um logos, mas aproxima, porque é relação com “*um excedente sempre exterior à totalidade*” (LÉVINAS, 1980, p. 11). A crítica levinasiana avança, portanto, sobre o pensamento ocidental, entendido como ontologia da totalidade:

Certamente, podemos perguntar se o aparecer e o parecer, co-extensivos ao ser, esgotam as possibilidades do Espírito, isto é, se o Espírito não vai para além do ser. A filosofia ocidental soube falar desse além, mas afirmou-o imediatamente como Ideia, isto é, interpretou-o em termos de ser, subordinando assim Deus à ontologia. A nossa tentativa vai num sentido totalmente oposto (LÉVINAS, 1967, p. 273).

Para Levinas é preciso admitir uma singularidade fora do tema do discurso que não é tematizada pelo discurso, mas aproximada. E a proximidade é por si mesma significação. Sendo assim, “a orientação do sujeito sobre o objecto fez-se proximidade, o intencional fez-se ética” (LÉVINAS, 1967, p. 274). Ética entendida como subjetividade que entra em contato com uma singularidade. Tal singularidade remete ao Infinito, irrepresentável, não tematizável. Para o filósofo aí reside a linguagem original, quando “a aproximação *penetra* a consciência – é pele e rosto humano. O contacto é ternura e responsabilidade” (LÉVINAS, 1967, p. 275).

A ética é o campo que desenha o paradoxo do Infinito em relação ao finito. A idéia de Deus é o Infinito no finito. O despertar para o Infinito, isto é, idéia que pensa mais do que pensa, que escapa à síntese conceitual, se dá como proximidade a outrem. A proximidade que caracteriza como responsabilidade para com o próximo, enquanto questão prévia a qualquer tematização religiosa ou filosófica. Tal proximidade-responsabilidade é não desejável, isto é, mandamento, imperativo. Este movimento de proximidade se dá como *eleidade*, onde Deus não é nem objeto, nem interlocutor, mas Infinito e transcendência. Desta forma, Deus não é um conceito que significa por si, mas Infinito que vem à idéia a partir da relação ética. A significação da transcendência, portanto, é encontrada na ética enquanto estrutura em direção a outrem (LÉVINAS, 2008, p. 103).

Em seu itinerário, Lévinas defronta os termos “eleição” e “eis-me aqui”. Diante do outro ninguém pode me substituir. O outro me elege. Sendo tal responsabilidade anterior à religião, “não posso esquivar-me do rosto do outro na sua nudez sem recurso”; “aproximar-se é tornar-se responsável pelo irmão” (LÉVINAS, 2008, p. 106). O sujeito eleito, diante da proximidade e responsabilidade por outrem, se desnucleia e não recebe nenhuma forma capaz de assumi-la, e mesmo não designado diz: “eis-me aqui” (LÉVINAS, 2008, p. 107). A responsabilidade por outrem para além da gesta do ser ou da experiência religiosa é o “eis-me aqui” levinasiano, testemunhado no “Dizer” antes de enunciar um “Dito” (LÉVINAS, 2008, p. 110).

O dizer “eis-me aqui” deve ser compreendido dentro do viés da dinâmica Infinito – finito, enquanto ética como substituição a outrem, o que Lévinas chama de “doação sem reserva”, isto é, *profetismo*. “É no profetismo que se passa – e desperta – o Infinito e que, transcendência, recusando a objetivação e o diálogo, significa de maneira ética. Ele *significa* no sentido em que se diz *significar uma ordem*; ele *ordena*” (LÉVINAS, 2008, p. 111). Em Lévinas, tal significação não é ontológica, não podendo ser dita ou pensada em termos de ser, mas “começa com um grito de revolta ético, testemunho de responsabilidade. Começa na profecia” (LÉVINAS, 2008, p. 112). Dizer que começa na profecia é construir uma significação ética, não para a consciência que tematiza, visto que o momento ético não se funda sobre estruturas do pensamento teórico, mas sobre uma ordem dada à subjetividade: “puro um-para-o-outro” (LÉVINAS, 2008, p. 114). Trata-se de dizer Deus a partir do testemunho profético da exposição ao outro, pois “a ética aparece superior às provas da existência de Deus. Nela, ainda que Deus seja o ‘desconhecido irrevelado’, o sujeito ao acolher o mandamento do outro, acolhe igualmente o mandamento de Deus” (RIBEIRO, 2006, p. 398).

No pensamento levinasiano a redução do Outro ao Mesmo feita pela ontologia é violenta por fazer do dizer um dito. Para um não retorno ao logocentrismo o dito precisa ser desdito de desdito em desdito como relação ética. Trata-se do dizer profético, religião no seu sentido originário. Sem o desdito próprio da relação ética, a linguagem e a proximidade voltariam à função logocêntrica da linguagem, que tem no conceito Deus seu fundamento absoluto.

A Ideia de Infinito no finito como noção aberta de anterioridade ética poderia ser adotaada como um eco do *Übermensch* nietzschiano no “dizer profético” de Lévinas?

## Considerações finais

Do ponto de vista de Nietzsche a proposta levinasiana não é viável. Em *O anticristo* (2007) a noção cristã de Deus é para o Nietzsche antítese da vida ou nada divinizado, consequência lógica do instinto do judaísmo de desnaturação dos valores naturais ao fazer da história do povo a história da salvação (NIETZSCHE, 2007, 24). Se o cristianismo não é original para Nietzsche, mas extensão da distorção dos valores naturais feita pelo judaísmo, o pensamento de Lévinas dificilmente poderia ser lido com os olhares nietzschianos. Nietzsche prefere os poetas, Lévinas, os profetas da tradição hebraica. Por outro lado, seria Nietzsche para Lévinas mais um representante do logocentrismo? A resposta a esta pergunta explicaria o salto de Hegel a Heidegger feito por Lévinas, sem passar explicitamente por Nietzsche.

Tanto Nietzsche quanto Lévinas suspeitam da legitimidade do logos em estabelecer uma verdade absoluta. Em Nietzsche a transitoriedade do mundo aparece como um mar aberto ao infinito no fazer e desfazer do homem numa lógica niilista da cultura. Sustentar a cultura sobre o conceito Deus, enquanto metáfora reguladora por excelência que justifica uma noção de ordenamento e fundamento, não tem sentido.

Em Lévinas, o Deus fundamento tal qual trabalhado pela onto-teologia também não faz sentido, além do mais qualifica a violência do limitar o infinito num conceito universalista. Uma ressalva em Lévinas é o trânsito da ontologia para a ética. Aqui, a crítica de Nietzsche alcança Lévinas. A noção de “dizer profético”, entretanto, propõe uma saída constate do logocentrismo, o que não justificaria uma crítica radical a Lévinas, que, como Nietzsche não se utiliza cabalmente de um discurso conceitual. Se Nietzsche prefere o aforismo e os poetas da tragédia, Lévinas prefere uma narrativa hermenêutica anterior ao logos grego. Em Lévinas o dizer diz sem abarcar conceitualmente, pois não é anterior à relação de proximidade e responsabilidade como vestígio do Infinito.

Nietzsche e Lévinas aparecem, portanto, respeitadas as diferenças, como críticos radicais à pretensão do sujeito moderno de abarcar em si o fundamento e a verdade. Após a constatação nietzschiana da “morte de Deus” e a noção de primazia da relação ética frente à ontologia em Lévinas, Deus como metáfora logocêntrica aparece como conceito sem sentido e violento. Em aberto, o pensamento se vê diante de um horizonte a ser re-significado.

## REFERÊNCIAS

- LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LEVINAS, Emanuel. Linguagem e proximidade. In: *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1967, p.265-288.
- LÉVINAS, Emanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- MACHADO, Eduardo. *Zarathustra tragédia nietzschiana*. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: um escrito polêmico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 b.
- OLIVEIRA, I.V.; PAIVA, M.A.de. *Logocentrismo e Alteridade: da lógica da violência à bondade do bem*. Horizonte Teológico. Ano 6, n.11, jan. - jun., 2007. p 139-158.
- RIBEIRO, Nilo Júnior. O Centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas, em: *Perspectiva Teológica*, n. 38. Belo Horizonte: FAJE, 2006, p. 385-402.
- RICARD, Marie-Andrée. A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche. In: ZARKA, Charles Yves; LANGLOIS, Luc. *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 275 – 291.
- SENRA, Flávio. Deus na filosofia nietzschiana. Provocação a partir da noção de culpabilidade para uma compreensão moral, metafísica e religiosa da frase de Nietzsche “Deus está morto”. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de. (org.). *Violência e discurso sobre Deus. Da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas 2010.
- VALADIER, Paul. O divino após a morte de Deus segundo Nietzsche. In: ZARKA, Charles Yves; LANGLOIS, Luc. *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 293-306.
- VARGAS, G.; JUNGES, M. *Uma filosofia da alteridade radical*. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2226&secao=277](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2226&secao=277). Acesso em 20 de junho de 2011.
- VAZ, Henrique Cláudio Lima. *Escritos de filosofia IV. Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

### **GT 3: Religião e Educação**

#### **Coordenadores:**

Afonso Maria Ligorio Soares – PUC/SP

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira – PUC/PR

Remí Klein – EST

Eunice Simões Lins Gomes – UFPB

**Ementa:** Um campo que se abre sistematicamente aos pesquisadores, na Teologia e nas Ciências da religião é o dos estudos e pesquisas que têm como objeto a educação, seja ela formal, na escola, como no 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 assunto 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 e em Ciências da religião que visem compreender as relações e implicações do universo religioso no âmbito educacional.

# A identidade da disciplina de ensino religioso nas escolas públicas do estado do Paraná

Carolina do Rocio Nizer\*

## Resumo:

O objetivo da comunicação é apresentar o trabalho realizado pelo Departamento de Educação Básica da Secretaria de Estado da Educação do Paraná, na construção do texto das Diretrizes Curriculares da Educação Básica (DCE) - Ensino Religioso. As DCE de Ensino Religioso são um documento de concepção e de orientação para as escolas públicas do Estado do Paraná fundamenta-se no artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases Nacional o qual visa assegurar uma proposta laica e pluralista, ou seja, tratar a disciplina como área de conhecimento. As DCE de Ensino Religioso têm como objeto de estudo o Sagrado e subsidiam a construção de materiais pedagógicos e o processo de formação continuada. A comunicação ou as DCE em questão pretende levar para discussão a concepção de currículo para o Ensino Religioso nas escolas públicas do Estado do Paraná e contribuir na construção da identidade dessa disciplina como área de conhecimento.

**Palavras-chave:** Ensino Religioso; educação básica; diretrizes curriculares

## Introdução:

O Ensino Religioso no Brasil esteve historicamente vinculado à concepção de que a disciplina era um espaço destinado à religiosidade, no qual a doutrina, a crença e a fé eram explicitamente professadas. Essa afirmação se sustenta quando observamos, por exemplo, o artigo 97 da Lei Diretrizes e Bases da Educação Nacional LDBEN nº 4.024/61 que previa um Ensino Religioso confessional sem ônus para o Estado e de acordo com a confissão religiosa do aluno.

Atualmente o Ensino Religioso permanece nas legislações e está assegurado o tratamento da disciplina nos ambientes escolares. A primeira versão do artigo 33 da LDBEN 9.394/96 previa um Ensino Religioso nos horários normais das escolas públicas, sem ônus para os cofres públicos, confessional de acordo com a opção religiosa do aluno ou interconfessional, resultante de acordo entre as entidades religiosas que se responsabilizariam pelo que seria ensinado.

A Lei 9.475/97 alterou o artigo 33 da LDBEN n ° 9394/96 para:

Art. 33 – O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de Educação Básica assegurado o respeito à diversidade religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

---

\* Especialista em Psicopedagogia pela Faculdades Curitiba, Técnico-Pedagógico em Ensino Religioso no Departamento de Educação Básica – DEB/SEED/PR. Email: carolinanizer@gmail.com



§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 de professores.

§2o – Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

Com a alteração do artigo 33, pela primeira vez na história foi possível perceber a necessidade de repensar a concepção do Ensino Religioso para as escolas públicas, a fim de respeitar as pessoas que acreditam nos mais variados credos. Nesse sentido, a disciplina deve ter como foco de estudo a diversidade religiosa, vedadas todas as formas de proselitismo.

Segundo Costella (2004, p. 101), através do conhecimento construímos “pressupostos para o diálogo. O papel da religião contribui na construção da visão coletiva e individual das realidades, assim como nos processos de identificações e distinções dos indivíduos e dos grupos ao longo da história e em espaços diferentes”.

Forquin (1993, p. 168) coloca que “educar, ensinar, é colocar alguém em presença de certos elementos da cultura afim de que ele deles se nutra, que ele o incorpore à sua substância, que ele construa sua identidade intelectual e pessoal em função deles”. Assim, se o espaço escolar propicia o estudo dos fatos ocorridos na sociedade entendendo o sujeito como um ser político, religioso e social, não se pode conceber uma disciplina que visa à doutrinação do cidadão.

Para que de fato aconteça esse encontro com os elementos da cultura é necessário superar as aulas de religião no ambiente escolar e implementar um Ensino Religioso de fato laico que contemple a diversidade cultural e religiosa.

Portanto, ao tratar com temas que abordem a diversidade religiosa na disciplina de Ensino Religioso, estamos selecionando elementos da cultura que caracterizam uma forma de organização na sociedade. Costella (2004, p. 106) define a cultura como uma atividade de significação do sistema de fatos e de valores, “do qual o homem é o sujeito no tempo e no espaço. A esse sistema pertencem também os fatos religiosos”.

Desta maneira, pensar sobre a concepção de currículo para o Ensino Religioso na educação do Estado do Paraná tem contribuído na construção da identidade dessa disciplina como área de conhecimento, fomentando questões como a tentativa de superação das tradicionais aulas de religião e possibilidades de efetivar uma disciplina laica e de conhecimento, tendo como objetivo fortalecer o respeito às diversas culturas e religiões.

Assim com o intuito de atender as Leis vigentes, bem como a realidade social, política e cultural, a Secretaria de Estado da Educação do Paraná – SEED/PR, profissionais

das escolas estaduais públicas e demais entidades que trabalham com essa disciplina repensaram e discutiram a fundamentação teórica e o conteúdo a ser desenvolvido em sala de aula.

### **Pensando o Ensino Religioso como área de conhecimento**

As religiões são confissões de fé ou de crença, mas à escola interessam somente como objeto de conhecimento e se inscrevem na finalidade própria da instituição escolar: aquilo que para muitas Igrejas é objeto de fé, para a escola é objeto de estudo. Isto supõe a distinção entre *fé/crença e religião*, entre o ato subjetivo de crer e o fato objetivo que o expressa. Essa condição implica na superação da identificação entre religião e Igreja, salientando sua função social e seu potencial de humanização das culturas. Por isso o Ensino Religioso na escola pública não pode ser concebido, de maneira nenhuma, como uma espécie de licitação para as Igrejas [neste caso é melhor não dar nada]. A instituição escolar deve reivindicar a título pleno a competência sobre essa matéria (p. 105–106).

Essa distinção entre o que são saberes pertencentes à doutrina religiosa e o que são saberes pertencentes à ciência a serem tratados no espaço escolar são questionamentos que norteiam as discussões para a construção da identidade e da proposta de currículo da disciplina de Ensino Religioso no Estado do Paraná, visto que para a escola o tratamento das religiões pode ser importante enquanto fatos da cultura e que historicamente marcaram a vida da sociedade.

Assim, propor o entendimento do Ensino Religioso como área de conhecimento, rompendo com toda forma de proselitismo presente desde os primeiros modelos pensados na educação brasileira, é propor aos profissionais da educação reorganizar a disciplina. Já que no ambiente escolar, como nos coloca Forquin (1993, p. 16),

[...] não se limita a fazer uma seleção entre os saberes e os materiais culturais disponíveis num dado momento, ela deve também, para torná-los efetivamente transmissíveis, efetivamente assimiláveis às jovens gerações, entregar-se a um imenso trabalho de reorganização ou de “transposição didática”.

O Estado do Paraná, ao propor a reorganização da disciplina de Ensino Religioso, compreende que a alteração da prática docente não depende somente da aceitação de uma sociedade pluralista e legislações que assegurem a disciplina nos horários escolares. É preciso ir além e repensar a natureza, o tratamento metodológico e os conteúdos a serem trabalhados em sala de aula. Alves e Gil (2005, p. 71) colocam que “o professor de ensino religioso se defronta com algumas dificuldades no exercício da sua profissão além do político-pedagógico, defronta-se também com o conceitual epistemológico e com os limites ideológicos da nossa cultura profundamente influenciada pelo cristianismo”.

Por isso, não basta o Ensino Religioso ser reconhecido como importante para a formação do cidadão, é necessário construir uma disciplina que esteja contemplada nas matrizes curriculares como área de conhecimento, já que “o currículo é a forma institucionalizada de transmitir e de reelaborar a cultura de uma sociedade, perpetuando-a como produção social garantidora da especificidade humana” (LOPES, 1999, p. 33).

Diante disso, o Ensino Religioso no ambiente escolar deve separar o que de fato interessa aos estudos escolares, levando em consideração as novas demandas sociais e legais que regulamentam o sistema de ensino e que visa o desenvolvimento de uma disciplina com caráter laico. Segundo Passos, “o estudo das religiões é importante para a compreensão não só do fenômeno religioso, mas da própria humanidade no seu desenvolvimento histórico, uma vez que a religião acompanha, de variadas formas, as configurações históricas dos diversos povos” (2006, p. 13).

### **Diretrizes Curriculares da Educação Básica de Ensino Religioso**

A partir de 2003 a Secretaria de Estado da Educação do Paraná, representada pelo Departamento da Educação Básica, iniciou um processo de reestruturação da proposta curricular do Ensino Religioso, de modo a reorganizar a matriz curricular da disciplina.

Um dos encaminhamentos utilizados foi a formação continuada com professores e com outras entidades, tendo como objetivo promover a discussão da nova proposta para a disciplina tendo como fundamento o trabalho com a diversidade cultural e religiosa do ser humano.

O resultado dessas discussões contribuiu na aprovação da Deliberação nº 01/06, que estabeleceu normas para a disciplina de Ensino Religioso e propiciou o repensar do objeto de estudo da disciplina, como também responsabilizou o Estado na garantia e na elaboração da formação continuada dos docentes além de contribuir no processo de elaboração das Diretrizes Curriculares da Educação Básica de Ensino Religioso.

As Diretrizes Curriculares da Educação Básica<sup>1</sup> (DCE) do Estado do Paraná são reconhecidas pelos professores como um documento oficial que em sua construção tem como característica a horizontalidade, pois contou com a participação de todos, ou seja, Escolas, Núcleos Regionais da Educação do Estado e demais entidades. Esse documento faz ressoar as vozes de todos os professores das escolas públicas paranaenses por traçar estratégias que vi-

---

<sup>1</sup> Disponível em:  
<http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=98> (Acesso em: 15/06/2011)

sam nortear o trabalho do professor e garantir a apropriação do conhecimento pelos estudantes da rede pública.

As DCE de Ensino Religioso objetivam nortear a prática pedagógica do professor que ministram aulas de Ensino Religioso na rede pública do Estado do Paraná. Nesse documento foi definido como objeto de estudo da disciplina o “Sagrado”.

“Etimologicamente, o termo Sagrado se origina do termo latim *sacrátus* e do ato sagrar. Como adjetivo, refere-se ao atributo de algo venerável, sublime, inviolável e puro” (PARANÁ, 2008 p. 48). Para Eliade, autor que fundamenta as DCE de Ensino Religioso, o “Sagrado” é uma experiência denominada de *hierofania*, ou seja, “a manifestação de algo “diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano” (2001, p. 17).

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifesta-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da *pedra como pedra*, de um culto da *árvore como árvore*. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são *hierofanias*, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o *sagrado* (ELIADE, 2001, p. 18).

O estudo do “Sagrado” propicia ao professor o trabalho com as diferentes manifestações religiosas, inclusive com as religiões que não se organizam como instituições, pois a religião faz parte do processo civilizatório da humanidade.

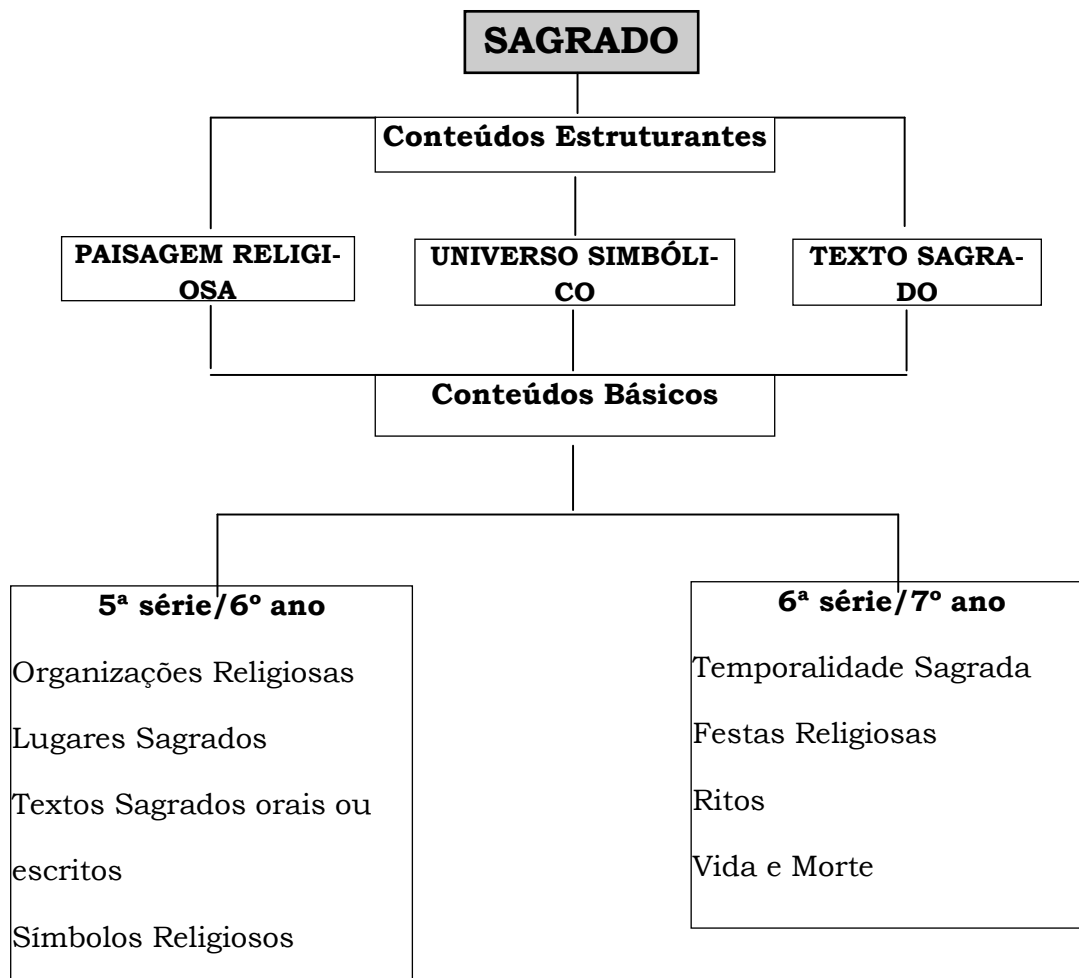
O espaço e o sentido do Sagrado, não se constituem, no entendimento dessas diretrizes, como um a priori. Ao contrário, no contexto da educação laica e republicana, as interpretações e experiências do Sagrado devem ser compreendidas racionalmente como resultado de representações construídas historicamente no âmbito das diversas culturas e tradições religiosas e filosóficas. Não se trata, portanto, de viver a experiência religiosa ou a experiência do Sagrado, tampouco de aceitar tradições, ethos, conceitos, sem maiores considerações, trata-se antes de estudá-las para compreendê-las e problematizá-las (PARANÁ, 2008, p. 48).

Após definido o objeto de estudo nas DCE de Ensino Religioso foi necessário estabelecer conteúdos para que o “Sagrado” fosse tratado como saber escolar. Assim definiu-se os conteúdos estruturantes e os conteúdos básicos.

Segundo as DCE de Ensino Religioso (2008), os conteúdos estruturantes são os conhecimentos de grandes amplitudes que envolvem conceitos, teorias e práticas da disciplina escolar. São três os conteúdos estruturantes: Paisagem Religiosa, Universo Simbólico Religio-

so e Texto Sagrado. A partir deles foram definidos os conteúdos básicos para o trabalho com os alunos da 5ª série/6º ano e da 6ª série/7º ano.

O quadro a seguir exemplifica a proposta de conteúdo para a disciplina de Ensino Religioso para as escolas públicas do Estado do Paraná, apontada nas DCE.



A representação do quadro acima permite a visualização da proposta do trabalho pedagógico da disciplina de Ensino Religioso. O professor, ao planejar sua aula, deve partir dos conteúdos básicos e estará perpassando nos três conteúdos estruturantes que não devem ser entendidos e trabalhados isoladamente. Cada conteúdo básico proposto nas DCE de Ensino Religioso possibilita que o professor trabalhe com as mais variadas tradições religiosas, promovendo assim uma disciplina de caráter laico e de conhecimento.

Os conteúdos básicos estabelecidos para o trabalho com a 5ª série/6º ano partem da ideia de que primeiramente o aluno deve conhecer a organização religiosa em sua estrutura e em seu processo de institucionalização, possibilitando a compreensão dos papéis definidos

dentro do sistema religioso. A seguir, deve partir para o conhecimento dos lugares sagrados estabelecidos pela religião onde ocorre a manifestação do Sagrado. Já nos textos sagrados orais ou escritos, permitem o trabalho com os ensinamentos da instituição religiosa e possibilitam a compreensão do que o grupo guarda como expressão do Sagrado. Por último, o aluno entrará em contato com o símbolo religioso que é a mediação da linguagem da experiência religiosa.

Na 6ª série/7º ano, pensando na continuidade do que foi estudado na série anterior, apresenta como conteúdo inicial a temporalidade sagrada, permitindo que o aluno entre em contato com o tempo das religiões que, muitas vezes, não é o mesmo tempo compreendido pela sociedade. Após, entrará em contato com as festas religiosas, que têm como finalidade principal a função social de igualar todos na mesma condição. Depois, o professor parte para os rituais sagrados, que são aproximações do homem religioso com o divino e possibilitando o reviver das manifestações e, por fim, o conteúdo vida e morte, no qual as religiões apresentam explicações para a vida e para a morte.

### **Processo de Formação Continuada para a disciplina de Ensino Religioso**

A Secretaria de Estado da Educação do Paraná, com o intuito de promover a valorização dos profissionais da educação de sua jurisdição, vem promovendo desde 2003 processos de formação continuada em todas as disciplinas, com o objetivo de fundamentar, teórico-metodologicamente, o trabalho do professor em sua prática pedagógica.

Essa comunicação se limitará em apresentar algumas formas de formação continuada que tiveram como foco a implementação das DCE de Ensino Religioso nas escolas públicas do Estado do Paraná.

A formação continuada, denominada Disseminação da Política Curricular e da Gestão Escolar, reconhecido como “DEB Itinerante” (Departamento de Educação Básica Itinerante) e “NRE Itinerante” (Núcleo Regional da Educação Itinerante), nos quais o departamento e os núcleos, por meio de seus técnicos pedagógicos, percorriam todo o Estado discutindo a implementação das Diretrizes Curriculares da Educação Básica Estadual, bem como metodologias para o trabalho com os conteúdos curriculares da disciplina de Ensino Religioso.

Os Itinerantes tiveram como docentes os técnicos pedagógicos disciplinares do DEB e do NRE, com a finalidade de estudar os conteúdos de fundamentação da disciplina, as práticas pedagógicas e colocar as Diretrizes Curriculares em ação.

O DEB Itinerante foi um projeto de formação continuada descentralizada, com os eventos sediados nos 32 Núcleos Regionais de Educação, possibilitando o contato direto da Secretaria de Estado da Educação por meio do Departamento de Educação Básica com todos os professores de todas as disciplinas da Rede Estadual de Educação, o formato foi realizado através de oficinas disciplinares e oficinas com equipes pedagógicas. As oficinas disciplinares trabalham na perspectiva da efetivação das Diretrizes Curriculares Estaduais nos Projetos Político Pedagógicos e nos Planos de Trabalho Docente. Nesse sentido, são discutidos os conteúdos estruturantes, básicos e específicos de cada disciplina, além de se abordarem o uso e a produção de materiais didáticos e a utilização das novas tecnologias em sala de aula. Contribuindo assim, para a qualidade do ensino das Escolas Públicas do Estado do Paraná.

(Fonte:

<http://www.diaadia.pr.gov.br/deb/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=9>)

“Professor, agora é sua vez”, foi outra ação da SEED que visava a formação continuada dos professores de Ensino Religioso. Nesse processo, o professor atuante em sala de aula era convidado a ser docente nas oficinas, tendo a oportunidade de apresentar e de socializar com os seus colegas a sua prática de sala de aula em consonância com as DCE de Ensino Religioso.

A formação continuada dos professores do Ensino Religioso por meio do “DEB Itinerante”, do “NRE Itinerante” e do “Professor, agora é sua vez” apresentou especificidades, afinal, a maior parte dos professores que atuam na disciplina não são formados e nem concursados na área. Isso trouxe uma responsabilidade maior ao grupo para estudar, discutir e aprofundar os seus conhecimentos para o trabalho com a diversidade religiosa, superando todas as formas de proselitismo e preconceitos.

A Secretaria de Estado, além do processo de formação continuada relatado acima, também contou com outras possibilidades de capacitação, como por exemplo:

a) Projeto Folhas – teve como finalidade tornar o professor um pesquisador e produzir material com fins didáticos para o trabalho em sala de aula.

b) Prática Pedagógica com a TV Multimídia - o professor, partindo da aula realizada em sala, produziu o material didático utilizando os recursos audiovisuais, como imagem, som e vídeo com a intenção de tornar as aulas mais atrativas e significativas para os alunos.

c) Grupo de Estudos – seleção de texto de aprofundamento e de fundamentação teórica para os professores repensarem a sua concepção, a sua metodologia de ensino e as possibilidades de trabalharem com a diversidade religiosa. Esse processo aconteceu nos sábados, nos quais os professores da mesma disciplina se reuniam e discutiam conteúdos pertinentes às áreas de conhecimentos.

### **Produção de Material Didático na disciplina de Ensino Religioso**

O conhecimento religioso é fundamental para a sociedade, logo, a produção de materiais didáticos para auxiliar o professor em sua prática-pedagógica e ampliar as oportunidades de conhecimentos sobre o conteúdo da disciplina definidos nas DCE de Ensino Religioso no Estado do Paraná é importante e necessária. O incentivo às produções de materiais didático-pedagógicos, pelo professor da rede, é mais uma ação, de formação continuada, da SEED/PR.

Dentre as produções dos professores e dos técnicos pedagógicos do Departamento de Educação Básica – DEB/SEED/PR, o destaque foi a construção de um caderno pedagógico, intitulado “O Sagrado no Ensino Religioso”<sup>2</sup>.

Esse caderno pedagógico aborda conteúdos das DCE de Ensino Religioso com o “objetivo de analisar e compreender o sagrado enquanto o cerne da experiência religiosa do universo cultural, que se contextualiza no cotidiano social de inter-relação dos diversos sujeitos”. (BIACA, 2006, p. 14).

O caderno está estruturado didaticamente, com uma apresentação geral do Ensino Religioso na Escola Pública. Encaminha orientações legais, objetivos e também as principais diferenças entre as “aulas de religião” e o Ensino Religioso como disciplina escolar. Está dividido em 8 unidades temáticas. Já as unidades estão divididas em fundamentação sobre o conteúdo abordado, texto destinado aos professores e encaminhamento metodológico, destinado aos educandos (BIACA, 2006, p. 11).

A organização didática do caderno está fundamentada das DCE de Ensino Religioso de 2006 e está estruturado da seguinte forma:

A primeira unidade, “Respeito à Diversidade Religiosa”, reúne temas como as legislações vigentes, a diversidade cultural e a Declaração Universal dos Direitos Humanos. O encaminhamento metodológico tem como intuito direcionar uma nova proposta para a disci-

---

<sup>2</sup> Disponível em: <<http://www.diaadia.pr.gov.br/deb/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=61>> (Acesso em 20/06/2011).



plina e sugerir possibilidades de trabalhos em sala de aula com os documentos de legislação. Para finalizar, atividade reflexiva para retomar o que foi trabalhado.

A segunda unidade, “Lugares Sagrados”, trabalha com o significado de lugares sagrados e sua classificação entre lugares construídos pelo homem e lugares da natureza. Exemplifica também diversos tipos de lugares sagrados existentes em nossa sociedade. A metodologia e a atividade fomentam o trabalho com a diversidade de lugares sagrados.

A terceira unidade, “Textos Sagrados, orais ou escritos”, tem como foco a importância dos textos sagrados para as tradições religiosas e os diversos livros sagrados e suas características. Observa-se que o encaminhamento metodológico e a atividade propiciam a organização da prática pedagógica tanto com os textos orais como os textos escritos.

A quarta unidade, “Organizações Religiosas”, apresenta elementos referente ao processo de organização das tradições religiosas. Utiliza-se de algumas formas de organização religiosa para exemplificar o tema. No encaminhamento metodológico o professor conta com atividades práticas pertinentes ao tema da unidade e sugestão da utilização do texto, “Papéis e funções nas organizações religiosas”.

A quinta unidade, “Universo Simbólico Religioso”, discute a relevância do papel do símbolo para as tradições religiosas, além de trazer questões do símbolo enquanto linguagem e suas interpretações. No encaminhamento metodológico o trabalho com as diversas formas de simbologias desde os símbolos até os vestuários.

A sexta unidade, “Ritos”, aborda a importância das sequências para repetir cuidadosamente e com veneração os acontecimentos do tempo mítico e o significado dos ritos para as tradições religiosas. Também trata de algumas tipologias dos ritos, entre eles: rito de passagem, rito de purificação, etc. O encaminhamento metodológico possibilita a compreensão do ato religioso no cotidiano das comunidades.

A sétima unidade, “Festas Religiosas”, observa-se os aspectos básicos da utilização da festa para as religiões, elementos que podem caracterizar uma festa religiosa e exemplificação das diversas festas nas tradições religiosas. O encaminhamento enfatiza proposta de atividades para o trabalho com esse conteúdo.

A oitava unidade, “Vida e Morte”, é uma temática complexa e o texto trata a vida e a morte como um ciclo do mesmo processo. Também aborda as perspectivas religiosas para a

vida após a morte, entre elas: ancestralidade, reencarnação, ressurreição e o nada. (BIACA, 2006, p. 105). No encaminhamento metodológico são propostos textos, poemas e recortes de filmes que auxiliam o professor na sua prática pedagógica.

Esse caderno é mais um instrumento de pesquisa para o desenvolvimento do trabalho em sala de aula pelo professor. Além dele, o professor pode utilizar também outros materiais (textos e atividades para o aluno) como, por exemplo, o projeto Folhas, que estão disponíveis no Portal Dia a Dia Educação<sup>3</sup>. Esses materiais estão em consonância com as Diretrizes da Educação Básica de Ensino Religioso.

### **Considerações finais**

O processo histórico do Ensino Religioso se deu no decorrer dos tempos um ensino catequético em que uma religião era predominante no trabalho escolar. Com a separação do Estado da Igreja no período da República é que se começa a questionar a proposta do Ensino Religioso aconfessional.

A superação das aulas tradicionais aula de religião se concretizam no artigo 33 da LDBEN, que estabelece o Ensino Religioso como uma disciplina escolar nos horários normais das escolas públicas estaduais. Com isso a Secretaria do Estado do Paraná a partir de 2003 repensou o trabalho com a disciplina e a proposta a ser desenvolvida nas escolas para contemplar a diversidade religiosa.

Esse repensar se consolidou com a construção e a implementação das Diretrizes Curriculares da Educação Básica do Ensino Religioso que têm como finalidade uma proposta de trabalhar as diversas manifestações religiosas como área de conhecimento por meio do objeto de estudo o Sagrado.

Para o Estado do Paraná, a disciplina de Ensino Religioso é componente do currículo escolar, sendo tratada pedagogicamente como qualquer outra disciplina. Isso se verifica com a construção do documento de orientação, como também no processo de formação continuada e elaboração de materiais didáticos voltados aos professores que ministram essa disciplina.

---

<sup>3</sup> Disponível em: < [http://www.diadiaeducacao.pr.gov.br/portals/folhas/frm\\_resultadoBuscaFolhas.php](http://www.diadiaeducacao.pr.gov.br/portals/folhas/frm_resultadoBuscaFolhas.php)> (Aceso em 20/06/2011).

## REFERÊNCIAS:

- ALVES, L. A. S; FILHO, S. F. G. O Sagrado como foco do fenômeno religioso. In: JUNQUEIRA, S. R. A (Org.). **O ensino religioso: memória e perspectivas**. Curitiba: Champagnat, 2005.
- BIACA, V et al. **O Sagrado no Ensino Religioso**. Curitiba: SEED – Pr, 2006.
- BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961.
- \_\_\_\_\_. **Lei nº 9394**, de 20 de dezembro de 1996.
- \_\_\_\_\_. **Lei nº 9.475**, de 22 de julho de 1997.
- COSTELLA, D. O fundamento epistemológico do ensino religioso. In: JUNQUEIRA, S.; WAGNER, R. (Org.). **O ensino religioso no Brasil**. Curitiba: Champagnat, 2004.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FORQUIN, J. **Escola e Cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar**. Trad. Guacira Lopes Louro. Porto Alegre, RS: Artes Médicas, 1993.
- LOPES, A. R. C. **Conhecimento Escolar: ciência e cotidiano**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- PARANÁ, Secretaria de Estado da Educação. **Diretrizes Curriculares da Educação Básica de Ensino Religioso**. Curitiba, 2008.
- PASSOS, J. D. **Como a religião se organiza: tipos e processos**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- REZENDE, S. F. A concepção de Sagrado na formação escolar. In: JUNQUEIRA, S. R. A. (Org.) **Ensino Religioso, uma produção a partir de olhares múltiplos**. Curitiba: Bagozzi, 2006.

## Em busca do significado do ser professor de ensino religioso no contexto da cidade de João Pessoa - PB

Marinilson Barbosa da Silva\*

### Resumo

O presente projeto é uma decorrência de iniciativas levantadas por professores do Centro de Educação (CE) que participam do Grupo de Estudo e Pesquisa FIDELID (Formação, Identidade, Desenvolvimento e Liderança de Professores de Ensino Religioso), como parte do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). O foco temático ora apresentado nesse projeto suscita as seguintes perguntas norteadoras: 1) O que significa ser professor de ensino religioso? 2) Como ocorre o processo de construção de identidades individuais e coletivas de professores que atuam no ensino religioso na cidade de João Pessoa PB? Para a compreensão do significado e dos processos identitários dos referidos professores, será utilizado o método fenomenológico proposto por Giorgi (1985), Comiotto (1992) e Ricoeur (1983).

**Palavras-Chave:** Fenomenologia; significado; ensino religioso

### Introdução

O presente projeto é uma decorrência de iniciativas levantadas por professores do Centro de Educação (CE) que participam do Grupo de Estudo e Pesquisa FIDELID (Formação, Identidade, Desenvolvimento e Liderança de Professores de Ensino Religioso), como parte do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e do Programa de Incentivos às Licenciaturas (PROLICEN). O foco temático ora apresentado nesse projeto suscita as seguintes perguntas norteadoras: 1) O que significa ser professor de ensino religioso? 2) Como ocorre o processo de construção de identidades individuais e coletivas de professores que atuam no ensino religioso na cidade de João Pessoa PB? Para a compreensão do significado e dos processos identitários dos referidos professores, será utilizado o método fenomenológico proposto por Giorgi (1985), Comiotto (1992) e Ricoeur (1983).

No que se refere à compreensão de processos identitários em si, o projeto apresenta como pano de fundo algumas reflexões acerca da perspectiva da *formação continuada e o*

---

\* Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor Adjunto da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Centro de Educação (CE), Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR).

*processo de construção da identidade profissional docente* para o contexto de ensino religioso, resgatando as ideias de autores como Alberto Melucci, António Nóvoa, Michael Huberman, Maria Helena Cavaco, Maria da Conceição Moita, José Alberto M. Gonçalves e Marie-Christine Josso. Estes autores analisam a carreira profissional de professores e educadores, considerando fundamentalmente o processo de *formação centrada em histórias de vida e experiências formativas* na construção da identidade profissional docente, tendo como pressuposto básico uma leitura fenomenológico-existencial, ou seja, uma linha de pensamento reflexivo, calcada na perspectiva narrativa e dialética, no qual o indivíduo é sujeito e também objeto da sua própria história.

### **As contribuições de Alberto Melucci<sup>1</sup> e o conceito de identidade**

Melucci (2004) explora sob o ponto de vista fenomenológico as questões dos sentidos e significados que subjazem às experiências cotidianas e sua interconexão com as relações interpessoais, entendendo que as transformações sociais e estruturais da modernidade incidem diretamente nos aspectos pessoais da experiência humana e vice-versa. Transformações sociais e a subjetividade do indivíduo se interligam de forma indissociável na obra de Melucci. Nesse sentido, para o autor, falar do conceito de identidade significa falar da identidade tanto no que se refere a um indivíduo, profissão, como também da identidade de um grupo específico. Porém, em ambos os casos, o conceito refere-se a três características: “[...] continuidade do sujeito, independentemente das variações no tempo e das adaptações ao ambiente; delimitação desse sujeito em relação aos outros; e capacidade de reconhecer-se e ser reconhecido” (2004, p. 44). Logo, é difícil falar em identidade sem fazer referência às suas raízes sociais e relacionais. As pesquisas no campo psicológico e sociológico confirmam que o processo de desenvolvimento da identidade individual ocorre dentro de uma relação circular com um sistema de delimitações. Os aportes da Psicologia Clínica e do Interacionismo na Sociologia sobre as estruturas elementares constitutivas da identidade confirmaram o papel das interações primárias e a importância de reconhecer-se e de ser reconhecido nas experiências mais precoces da vida infantil. Com base nessas contribuições, as ciências sociais contemporâneas defendem a ideia de que o indivíduo e sistema constituem-se reciprocamente e que o sujeito só consegue tomar consciência de si mesmo na relação-delimitação perante um ambiente externo (MELUCCI, 2004, p. 44-45).

---

<sup>1</sup> Sociólogo e Psicólogo, professor na Universidade de Milão, Itália, tem contribuído, de forma diferenciada através de sua produção científica, para a compreensão dos processos de construção de identidades individuais e coletivas que se verificam na sociedade contemporânea. Falecido em 2001, é considerado um dos mais importantes pensadores sociais do final do século XX.

Conforme o mesmo autor (MELUCCI, 2004, 45-46), a identidade define, portanto, a capacidade de falar e de agir, diferenciando-nos dos outros e permanecendo nós mesmos. Contudo, a auto-identificação deve gozar de um reconhecimento intersubjetivo para poder alicerçar nossa identidade. A possibilidade de distinguir-se dos outros deve ser reconhecida por esses “outros”. Logo, essa unidade pessoal que é produzida e mantida pela auto-identificação, encontra apoio no grupo ao qual pertence o indivíduo, na possibilidade de situar-se dentro de um sistema de relações. Cada um deve acreditar que sua distinção será, em toda a oportunidade, reconhecida pelos outros e que existirá reciprocidade no reconhecimento intersubjetivo (“Eu sou para Ti o Tu que Tu és para Mim”). Portanto, é impossível separar rigidamente os aspectos individuais e os aspectos relacionais e sociais (coletivos) da identidade. Na história individual, a identidade apresenta-se como um processo de aprendizagem que leva à autonomia do sujeito. As muitas vivências permitem o amadurecimento de uma capacidade para resolver os problemas propostos pelo ambiente e uma independência nas relações.

A interiorização do universo simbólico da cultura e a capacidade de interpretar culturalmente as necessidades substituem a dependência “natural” ao ambiente: num primeiro momento, como integração nesse universo simbólico e, depois, como processo de individuação que nos permite uma independência suficiente do sistema, tornando-nos capazes de produzir, de modo autônomo, aquilo que antes se necessitava receber dos outros. Por isso, a identidade é, em primeiro lugar, uma capacidade autônoma de produção e de reconhecimento do eu: situação paradoxal, porque se trata, para cada um, de perceber-se semelhante aos outros (portanto, de reconhecer-se e ser reconhecido) e de afirmar a própria diferença como indivíduo. O paradoxo da identidade é que a diferença, para ser afirmada e vivida como tal, supõe determinada semelhança e certa reciprocidade. Portanto, para o autor, é no processo da ação do indivíduo que a identidade coletiva se estrutura. Os indivíduos interagem, influenciam-se, negociam no interior desses sistemas e produzem quadros cognitivos e motivacionais necessários para a ação. A motivação para participar não deve ser concebida como uma variável apenas individual, mesmo quando referida aos indivíduos. Evidentemente, ela tem a ver com as características individuais e psicológicas e de personalidade, mas se constitui e se consolida na interação. “[...] Sobre a motivação, influi, de maneira determinante, a estrutura dos incentivos aos quais é atribuído e reconhecido valor próprio, a partir das redes de relações que ligam os indivíduos” (MELUCCI, 2001, p. 67).

Ainda sobre ação coletiva, o autor afirma tratar-se de um sistema de ação multipolar que envolve atores múltiplos e implica um sistema de oportunidades e de vínculos que dá

forma às suas relações; organiza-se em três eixos, interdependentes e em permanente tensão: os fins da ação (sentido da ação para o ator), meios (possibilidades e limites da ação) e ambiente (campo em que se realiza a ação). Através da interação, da negociação e da oposição entre essas três ordens de orientação, os atores, ainda segundo Melucci, formam um *nós*, sendo capazes de definir-se e de definir a sua relação com o ambiente, os outros atores, os recursos disponíveis, as possibilidades e os obstáculos. Pode-se afirmar, então, que a identidade coletiva: “[...] é uma definição construída e negociada através das relações sociais entre os atores. Implica a presença de quadros cognitivos, de densas interações e também das dimensões afetivas e emocionais” (MELUCCI, 2001, p. 158).

A identidade, portanto, não é mais do que o resultado simultaneamente estável e provisório, individual e coletivo, subjetivo e objetivo, biográfico e estrutural, dos diversos processos de socialização que, em conjunto, constroem os indivíduos e definem instituições. Também no âmbito coletivo pode-se falar de identidade como aquilo que assegura ao grupo, ou à sociedade à qual pertencem (continuidade e conservação). A identidade estabelece, no tempo, quais são os limites de um grupo em relação a seu ambiente natural e social, regulando a inclusão do indivíduo em determinado grupo, definindo os requisitos, os critérios para que se reconheça e seja reconhecido como membro. O conteúdo dessa identidade e sua duração no tempo variam segundo o tipo de sociedade ou grupo ao qual se pertence. Visualiza-se hoje a identidade como produto de uma ação consciente e resultado da auto-reflexão, mais do que um dado ou uma herança. Somos nós que construímos nossa consistência e reconhecemo-nos dentro dos limites impostos pelo ambiente e pelas relações sociais. A identidade tende a coincidir com processos conscientes de individuação e é vivida mais como ação do que situação. A própria palavra “identidade”, para Melucci, é inadequada para expressar essa mudança, e seria melhor falar de *identização*<sup>2</sup> para expressar o caráter processual, auto-reflexivo e construído da definição de nós mesmos. O autor afirma:

Não podemos, portanto, conceber a nossa identidade como uma “coisa”, como unidade monolítica de um sujeito, pois é um sistema de representações. Respeitando os diferentes graus de complexidade poderemos falar de muitas identidades que nos pertencem: a pessoal, a familiar, a social, e assim por diante; o que muda é o sistema de relações ao qual nos referimos e diante do qual ocorre nosso reconhecimento. (2004, p. 47-48)

---

<sup>2</sup> Em outros livros e artigos, Melucci retoma o conceito de identidade, mas mantém o significado de *identização* e reafirma a idéia de um processo contínuo de construção individual e coletiva por meio de passagens sucessivas, identificações que se renovam e se transformam

## Aprender a aprender

Nesta perspectiva, visualiza-se o exercício de ser professor de ensino religioso como um processo que emerge da compreensão de uma formação continuada e identidade profissional e pedagógica de docência em geral, *que está em evolução permanente*, sendo necessário visualizar e promover mudanças continuamente. Nesse sentido, torna-se necessário aprender a aprender, como propõe Josso:

[...] Assim, o aprendente (no caso o professor – acréscimo do autor), deve gerir de forma coordenada a sua lógica pessoal e a dimensão social do seu empenho. Formar-se e transformar-se como pessoa, formar-se e transformar-se como profissional e/ou como ator sociocultural. (2004, p. 240).

Conforme a autora, a perspectiva de um projeto de vida e de formação, quer seja por busca, obra ou referência, reenvia a uma fenomenologia do ‘tempo vivido’, a um tempo eternamente presente, no qual o futuro, ou seja, o possível, se apresenta como abertura ou como fechamento, investido de um imaginário que procura preencher uma abertura. A “prática do projeto” surge cada vez mais como uma mediação para se aprender a aprender. Ela exige não apenas objetivos a atingir, mas igualmente uma intenção significativa que se enraíza no anseio, na súplica, no desejo, na pergunta. A autora diz: “[...] se o projeto é a ação de transformar o tempo e as energias de cada um em experiências, quer dizer, se é produzir um valor acrescentado que o constitui, por isso mesmo, um recurso novo, então, ele é abertura” (JOSSO, 2004, p. 260).

Ao longo do tempo, os docentes de um modo em geral vêm sofrendo uma série de pressões, além daquelas inscritas na própria matriz da profissão, que introduzem elementos de grande tensão na vida de cada um. Esta tensão é produzida por mudanças tanto nas relações entre os professores e os diferentes atores com quem interagem. Os professores de ensino religioso não fogem à regra.

Estes processos de mudanças aumentam a incerteza e o aparecimento de conflitos, diante de novos papéis e responsabilidades profissionais. É possível compreender as espécies de desafios que os professores enfrentam e como negociam, "ao tentar honrar os seus pensamentos, sentimentos e intuições, e os seus papéis profissionais", enfim, suas identidades, individuais e coletivas. (HOLLY, 1992, p.83). *O professor precisa ser flexível e lidar com as incertezas*, posicionando-se diante das exigências e responsabilidades profissionais, que vêm assumindo no seu cotidiano acadêmico.

Nesse sentido, apesar de serem justas as razões para o desânimo e a falta de motivação, o melhor meio de enfrentar as situações consiste em enfrentá-las plenamente. Existe sempre a possibilidade de inovação, exigindo a emergência de novas identidades docentes,



individuais e coletivas. Estas constituem-se, a partir de importantes mecanismos de resistência e enfrentamento da atual conjuntura, impulsionadas pela necessidade de construções educativas mais democráticas e de maior qualidade, da garantia de melhores condições de trabalho e do justo reconhecimento social.

Holly (1992), diz que há muitos fatores que influenciam o modo de pensar, de sentir e de atuar dos professores ao longo do processo de ensino: como aquilo que são como pessoas e os seus diferentes contextos, isto é, as suas histórias de vida e os contextos sociais em que crescem, aprendem e ensinam.

Para Moita (1992, p. 115-116), a identidade pessoal e a identidade profissional são processos que estão intimamente interligados. A identidade pessoal é um sistema de múltiplas identidades e encontra a sua riqueza na organização dinâmica dessa diversidade. O *eu* é constituído de identidades diversas, cada uma delas relacionada com um aspecto, um território ou uma possessão da pessoa. A percepção subjetiva que um indivíduo tem de sua individualidade, incluindo noções como consciência de si, definição de si, acaba determinando o processo de construção de identidade social e profissional desse indivíduo. A consciência que o sujeito tem de si mesmo é necessariamente marcada pelas suas categorias de pertencimento e pela sua situação em relação aos outros. De igual modo, as múltiplas dimensões da identidade social e profissional serão mais ou menos investidas e carregadas de sentido segundo a própria personalidade do sujeito. A identidade, portanto, resulta de relações complexas que se tecem entre a definição de si e a percepção interior, entre o objetivo e o subjetivo, entre o eu e outro, entre o pessoal e o social. É no interior da problemática da identidade que se situa a questão da identidade profissional. O processo de construção de uma identidade profissional própria não é estranho à função social da profissão, ao estatuto da profissão e do profissional, à cultura do grupo de pertencimento profissional e ao contexto sociopolítico em que se desenvolve. Sugere-se, portanto, que essa identidade vai sendo desenhada a partir do *enquadramento intraprofissional* e também pelas diversas interações entre o universo profissional e outros universos socioculturais. Os efeitos das *porosidades* e dos *fechamentos*, que acontecem entre os vários universos de pertencimentos, podem ajudar a compreender melhor o papel da profissão na vida e o papel da vida na profissão.

Moita (1992, p. 115) apresenta a identidade profissional dos educadores e professores como uma *montagem compósita*, cuja construção tem uma dimensão espaço-temporal, isto é, atravessa a vida profissional e envolve os diferentes espaços institucionais onde a profissão

se desenrola. *É uma construção que tem a marca das experiências feitas, das opções tomadas, das práticas desenvolvidas, das continuidades e discontinuidades, quer ao nível das representações e significados, quer ao nível do trabalho concreto.*

Nóvoa (1992, p. 15) aponta para o fato de que a crise de identidade dos professores, objeto de inúmeros debates a longo dos últimos vinte anos, acontece justamente pela dicotomização (separação) entre o *eu pessoal* e o *eu profissional*. Como é que cada um se tornou o professor que é hoje? E por quê? De que forma a ação pedagógica é influenciada pelas características pessoais e pelo percurso de vida profissional de cada professor? Segundo Nóvoa, o ‘ser-professor’ obriga a constantes opções, que cruzam a maneira de ser com a maneira de ensinar e que desvendam na maneira de ensinar a maneira de ser. O autor refere-se a três AAA que sustentam o processo identitário dos professores: A de Adesão, A de Ação e A de Autoconsciência. (NOVOA, 1992, p. 16).

\* *A de Adesão*, porque ser professor implica sempre a adesão a princípios e a valores, a adoção de projetos;

\* *A de Ação*, porque também aqui, na escolha das melhores maneiras de agir, se jogam decisões do foro profissional e do foro pessoal em termos de técnicas e métodos;

\* *A de Autoconsciência*, porque em última análise tudo se decide no processo de reflexão que o professor leva a cabo sobre a sua própria ação. É uma dimensão decisiva da profissão docente, na medida em que a mudança e a inovação pedagógica estão intimamente dependentes deste pensamento reflexivo.

Para Nóvoa, a identidade não é um dado adquirido, não é uma propriedade, não é um produto. A identidade é um lugar de “*lutas e de conflitos, é um espaço de construção de maneiras de ser e estar na profissão*” (1992, p. 16). Por isso, é mais adequado falar em processo identitário, realçando a mescla dinâmica que caracteriza a maneira como cada um se sente e se diz professor. A construção de identidades passa sempre por um processo complexo graças ao qual cada um se apropria do sentido da sua história pessoal e profissional (apud DIAMOND, 1991). É um processo que necessita de tempo. Um tempo para refazer identidades, para acomodar inovações, para assimilar mudanças.

Observamos que, para Huberman, o desenvolvimento de uma carreira e formação profissional é um processo e não uma série de acontecimentos. Mesmo que para alguns esse processo pareça linear, na verdade, é constituído de “*patamares, regressões, becos sem saída,*

*momentos de arranque, descontinuidades*”. (1992, p. 38). Vivências e experiências individuais, tanto pessoais como profissionais dos professores, determinam e são, ao mesmo tempo, determinadas pelo processo de construção da identidade profissional que acontece ao longo das diferentes etapas da vida profissional.

Para Huberman (1992, p. 48-49), ao longo da vida profissional dos professores, há uma *curva de expansão e de recuo*, iniciando por fases de estabilização profissional, seguidas por fases de *pujança ou de avanço*, a partir do domínio da profissão. Um período de *balanço* acontece igualmente para os que têm ou não seus objetivos plenamente alcançados. O período de desinvestimento progressivo coincidiria com a culminância da carreira profissional.

Quanto às etapas, Huberman (1992) caracteriza o início da carreira (3 primeiros anos), como um estágio de *sobrevivência e de descoberta* – o qual representa, para muitos professores, a confrontação entre seus ideais e as realidades existentes, um choque do real, envolvendo, mesmo assim, entusiasmo inicial, experimentação e exaltação por estarem finalmente, no exercício da profissão.

A fase seguinte é a de *estabilização*, abrangendo o período – entre os 4 e os 6 anos de carreira – que representa a consolidação de um repertório pedagógico. A terceira etapa, de *diversificação*, se prolonga até por volta dos 25 anos de carreira.

A estabilidade significa o comprometimento e a responsabilidade com a profissão, o pertencimento a um grupo profissional. Huberman (1992, p.40) diz que “num dado momento, as pessoas passam a ser professores, quer aos olhos seus olhos, quer aos olhos dos outros, sem necessariamente ter de ser por toda a vida”. Um sentimento de competência pedagógica, um estar à vontade no plano pedagógico, produz maior flexibilidade, tolerância e espontaneidade. Existe uma certa “relativização” dos insucessos, enfrentamento das situações com melhor recursos técnicos e melhor gestão da própria autoridade, tornando-se esta mais natural, a partir da criação de um estilo próprio de ação.

Na fase de estabilização, Huberman (1992, p.41-42) destaca um período que denomina de *diversificação*, rico em experiências pessoais, traduzidas na diversificação de recursos didáticos, formas de avaliação, alternativas de agrupamentos dos alunos, alterações nos programas, etc. Esse período vem superar uma certa rigidez pedagógica e a restrição a qualquer tentativa de diversificar, presente até então. Os professores, nesta fase, sentem-se em condições de confrontar-se com o sistema, questionando fatores institucionais e envolvendo-se na construção e avaliação de propostas de inovação. Portanto, esses professores, nesta fase de suas carreiras, seriam, assim, os mais motivados, os mais dinâmicos, os mais empenhados nas equipes pedagógicas ou nas comissões de reforma que surgem em várias escolas. Toda

essa motivação traduz-se igualmente em ambição pessoal e na procura de mais autoridade, responsabilidade e prestígio, através do acesso aos postos administrativos, após uma primeira vivência das atividades de sala de aula e da profissão em geral. Portanto, durante esta fase, o professor busca novos estímulos, novas ideias, novos compromissos. Sente a necessidade de se comprometer com projetos de algum significado e envergadura; procura mobilizar esse sentimento, acabado de adquirir, de eficácia e competência.

Uma outra fase da carreira profissional é a fase da *serenidade e do distanciamento afetivo*, que acontece por volta dos 25 aos 35 anos de carreira. Huberman (1992, p. 44) fala da serenidade como um estado de *alma*, mais do que uma fase distinta da progressão da carreira, o qual nem todos podem alcançar.

Esta fase, frequentemente, acontece após um período de questionamento, quando professores com idades entre 45 e 55 anos falam claramente de serenidade, “*de ter, enfim, chegado à situação de me aceitar tal como sou e não como os outros me querem*”, revelando-se menos sensíveis ou menos vulneráveis à avaliação dos outros. (HUBERMAN, 1992, p. 44).

O final da carreira profissional docente, para Huberman (1992, p. 46), é representado pelo *desinvestimento*, fase entre os 35 e os 40 anos de carreira e significa um fenômeno de recuo e de interiorização. Segundo o autor, os professores libertam-se progressivamente, sem lamentar o investimento dedicado ao trabalho, voltando-se mais para si próprios, para interesses fora da escola e para uma vida social de maior reflexão, “*de maior carga filosófica*”. Sabe-se, no entanto, que há professores que desinvestem muito antes do final de carreira, frustrados quanto aos resultados do seu trabalho ou das mudanças pretendidas, canalizando suas energias para outras atividades.

O processo do caminhar para si apresenta-se, assim, como um projeto a ser construído no decorrer de uma vida, cuja atualização consciente passa, em primeiro lugar, pelo projeto de conhecimento daquilo que somos, pensamos, fazemos, valorizamos e desejamos na nossa relação conosco mesmo, com os outros e com o ambiente. (JOSSO, 2004, p 59).

É Josso (2004) quem afirma que o que está em jogo neste conhecimento de si mesmo não é apenas compreender como nos formamos por meio de um conjunto de experiências, ao longo da vida, mas sim tomar consciência de que este reconhecimento de si mesmo como sujeito ativo, permite à pessoa encarar o seu *itinerário de vida*, os seus investimentos e os seus objetivos; e o faz baseado em uma auto-orientação possível, que articule de uma forma mais consciente as suas heranças, as suas experiências formadoras, os seus grupos de

convívio, as suas valorizações, os seus desejos e o seu imaginário nas oportunidades socioculturais que soube aproveitar, criar e explorar.

Cavaco (1991, p. 178) amplia as contribuições proposta por Josso, quando diz que as expectativas pessoais se cruzam com as oportunidades institucionais e sociais; a tensão que acompanha as primeiras experiências profissionais, os sentimentos que então se vive e como estes contribuem para modelar a entidade profissional; o desenvolvimento de diferentes linhas estruturantes do progressivo amadurecimento profissional evidenciadas nas relações com os alunos, com os colegas, com o conhecimento e com a própria profissão; as dificuldades que se associam à articulação, ao longo dos anos, das esferas familiar e profissional; as mudanças de expectativas decorrentes de alterações institucionais, jogando em sentidos opostos, e os seus efeitos a nível de atitudes e de disposições para maior ou menor investimento pessoal. O desenvolvimento profissional ocorre através de processo dinâmico e interativo de maturação que prossegue segundo intensidades diferentes, embora esse processo possa ser entorpecido por desencontros com as estruturas institucionais e sociais.

Conforme Gonçalves (1996), na biografia profissional se cruzam, complementam e interpenetram as dimensões da personalidade e da profissionalidade, sendo as suas experiências a base de sua identidade de professor. Os indivíduos se pensam a si próprio como professores, resgatando uma imagem de si-como-professores.

### **Os aportes da fenomenologia como método de compreensão**

Ricoeur (1983) nos alerta de que a reflexão fenomenológica e a hermenêutica consistem na apropriação do nosso esforço para existir e de nosso desejo de ser, através das obras que dão testemunho desse esforço e desse desejo. A reflexão, para o autor, consiste na possibilidade de entrever o lugar da interpretação no conhecimento de si mesmo. Portanto, o ato de refletir é um exercício aplicado à objetividade do vivido, do pensado, ou seja, uma hermenêutica restauradora do sentido.

Para compreender e interpretar o significado do ser-no-mundo, Ricoeur elucida a importância da noção da historicidade da experiência humana, propondo a organização de cinco temas básicos: a efetuação da linguagem como discurso; a efetuação do discurso como obra estruturada; a relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; a obra de discurso como projeção de um mundo e o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si. Segundo o autor, todos esses traços, tomados conjuntamente, constituem-se os critérios da textualidade numa perspectiva dialética entre a linguagem como discurso e a

relação entre fala e escrita.

Do ponto de vista da linguagem como discurso, o autor afirma que o discurso se dá como evento: algo acontece quando alguém fala. Dizer que o discurso é um evento, é antes de tudo, afirmar que o discurso é realizado temporalmente e no presente. O evento consiste no fato de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra. O discurso é evento também quando os signos da linguagem só remetem a outros signos, no interior do mesmo sistema e fazem com que a língua não possua mais mundo, como não possui tempo e subjetividade. O discurso é sempre discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar. O evento é a vinda à linguagem de um mundo mediante o discurso. O que se pretende compreender não é o evento em si, mas a sua significação que permanece.

Conforme o autor, o discurso: a) sempre se realiza temporalmente e em algum presente; b) remete a quem o pronuncia, pois a instância do discurso é autorreferencial; c) é sempre acerca de algo e se refere a um mundo que pretende descrever, expressar ou representar e nele se atualiza a força simbólica da linguagem; d) só o discurso tem um interlocutor ao qual está dirigido. A linguagem escrita (o escrito) conserva o discurso e o converte em arquivo disponível para a memória individual e coletiva.

Todo discurso e, conseqüentemente, toda linguagem escrita está vinculado ao mundo, está diretamente correlacionado com a existência do indivíduo. A linguagem escrita não deixa de ser uma questão ontológica, relacionada com a própria existência do ser. Portanto, as narrativas de um texto ou mensagem, relacionadas à práxis do ser tutor, por exemplo, proporcionam atos de significações, por tratar-se de um discurso manifesto através de múltiplas existencialidades entre o si mesmo e o outro.

O discurso como obra é a submissão da própria obra a uma forma de codificação que se aplica a própria composição e faz com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio, um texto, uma mensagem, etc. É essa codificação que é conhecida, segundo Ricoeur, como gênero literário. Em outros termos, compete a uma obra situar-se dentro de um gênero literário. Enfim, uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e se chama de estilo. Dessa forma, o discurso se torna o objeto de uma práxis: “A práxis é a atividade considerada diante de um contexto complexo, e, especialmente, com as condições sociais que lhe dão significação num mundo efetivamente vivido” (RICOEUR, 1983, p. 50).

O texto escrito e narrado seria, portanto, um texto regido pela intencionalidade, ou um “visar às coisas”, aplicando-se à realidade, exprimindo o mundo. Interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto. Compreender-se é um ato de responder dialeticamente ao ser em situação, como sendo a projeção dos possíveis e mais adequados às

situações onde nos encontramos. Para Ricoeur, o que deve ser interpretado, num texto, é a proposição de mundo, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um dos meus possíveis mais próprios. “É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio a este texto único” (RICOEUR, 1983, p. 56).

Os aspectos antes mencionados, vistos num conjunto, constituem o discurso como um acontecimento que se atualiza na linguagem e na escrita. Ricoeur (1989, p.186-191) desdobra a perspectiva da explicação em quatro dimensões: na primeira, o acontecimento aparece e desaparece. Em síntese, o que se escreve, o que se inscreve, é o *noema* do dizer, ou seja, é a significação do acontecimento da fala. O indivíduo só registra o acontecimento se este estiver “repleto”, “grávido” de sentido. O acontecimento com sentido e que se transforma em discurso, em texto de fala, se torna atemporal, mesmo sendo temporal, pois ultrapassa o tempo do acontecimento. O ato de falar segue uma hierarquia ordenada: a) o ato de falar; b) o que se faz ao falar; c) o que se faz pelo fato de falar.

Como segunda dimensão, Ricoeur aponta que somente o significar resgata a significação, sem a contribuição física e psicológica do autor. A interpretação é o único remédio para uma eventual fragilidade do texto que o autor já não pode salvar. É a significação constituída na interpretação que resgata a própria significação imbuída no texto. Por outro lado, pode-se dizer que a significação que o texto tem para o leitor é que resgata o significado do texto. Entretanto, o texto tem uma significação própria e existe por si só, mesmo quando o leitor não encontra o sentido do texto.

Na terceira dimensão, pode-se entender que o acontecimento é superado pela significação. O discurso é o que se refere ao mundo, a um mundo. O acontecimento passa a ter significado menor do que a significação que se dá ao acontecimento. E a linguagem, o texto, estabelece a relação entre o ser humano e o mundo.

A quarta dimensão, proposta por Ricoeur, destaca que o discurso escapa aos limites do face-a-face. No discurso já não há ouvinte visível. O discurso escapa ao caráter momentâneo do acontecimento, aos constrangimentos vividos pelo autor e à estreiteza da referência ostensiva. Uma ação importante desenvolve significados que podem ser atualizados ou satisfeitos em situações distintas daquelas que ocorre a ação. O significado de um acontecimento importante excede, ultrapassa, transcende as condições sociais de sua produção e pode ser representado em novos contextos sociais. Sua importância consiste na sua pertinência duradoura e na sua pertinência onitemporal. O texto pleno de sentido, a narração grávida de vida e de sentido, é uma obra aberta. Ela abre a perspectiva para frente, ela possibilita uma prospecção e retrospectiva continuamente e dialeticamente.

### **Estabelecendo as unidades de significado a partir do método fenomenológico**

Tentando reduzir toda a complexidade da Fenomenologia, pode-se resumir o método fenomenológico nos seguintes tópicos: 1) uma metodologia baseada numa atitude e postura de vida; 2) análise dos fenômenos como se dão à consciências dos sujeitos; 3) uma análise descritiva das vivências desses sujeitos; 4) o conhecimento que tem como base as essências/categorizações (significações, intencionalidades) e 5) fundamento de todas as ciências, pois busca a razão de ser do fenômeno.

O método na investigação fenomenológica-hermenêutica não pode ser entendido como uma seqüência ordenada de passos, como um procedimento canônico. Há um caminho a ser trilhado que, no entanto, não é um caminho suave, contínuo ou linear. Tampouco o método confere a certeza de conduzir a um objetivo pré-determinado. Fazer pesquisa numa abordagem fenomenológica consiste em delinear o caminho durante a caminhada, em saber conviver com a insegurança de uma pesquisa aberta para modificações no próprio curso de sua realização (MORAES, 1991, p. 38). Nesse sentido, o pesquisador assume uma postura de “desbravador”, que visa à compreensão que só pode ser atingida de forma gradual e nunca definitiva. Investigar implica, pois, num retorno permanente aos mesmos fenômenos para um aprofundamento cada vez maior.

No esforço de chegar às essências e conseguir explicitar cada vez melhor as camadas de sentido mais originárias, como colocam Martins e Bicudo (1983), a pesquisa fenomenológica enfrenta um paradoxo. Para atingir novos níveis de compreensão, é preciso ter uma compreensão global inicial de determinada camada. Assim, ao mesmo tempo em que o pesquisador foge de pressupostos em sua investigação dos fenômenos, necessita de uma idéia geral em relação ao que olhar e a como olhar o fenômeno. O círculo hermenêutico propicia o desvelamento gradual e progressivo de novas camadas veladas, conduzindo a uma compreensão cada vez mais profunda do fenômeno. Como assinala Bicudo (2000), ao conduzir uma pesquisa de abordagem fenomenológica, o pesquisador não busca única e exclusivamente um método, mas sim uma *clareza teórica* para aquilo que quer compreender.

Em sua especificidade metodológica distinguem-se três momentos da investigação fenomenológica-hermenêutica. O primeiro consiste num olhar atento para o fenômeno, procurando percebê-lo em sua totalidade. Nesse momento procura-se vislumbrar alguma luz lançada pelo ser a partir da sua presença, sobre o que ainda se apresenta velado. O segundo momento consiste em descrever o fenômeno sob investigação sem, entretanto, deixar-se levar pelas crenças e preconceitos. É um esforço de captar o fenômeno puro, tal qual se manifesta



ao sujeito sem a interferência de pressupostos, teorias ou crenças. E descrevê-lo à luz da redução fenomenológica. Finalmente o último momento, consiste em um mergulho nos aspectos essenciais do fenômeno. Tudo isso, ocorre e se repete em ciclos ou círculos, que cada vez lançam mais luz sobre o fenômeno, desvelando gradualmente, o que se encontra velado e ampliando o campo de atuação do ser. O movimento da compreensão é circular (MORAES, 1991, p. 40).

O pesquisador qualitativo-fenomenólogo busca retomar a experiência vivida com os sujeitos nos movimentos de uma síntese de identificação, já que também viveu a intencionalidade dos objetos de sua pesquisa. Suas interpretações têm, imediatamente, fundamento nas percepções do todo que se dá em sua pesquisa de campo, permitindo-lhe, assim, delimitar os *núcleos de significado* que darão propriedade a esse todo.

Delimitar esses núcleos, porém, não significa *escolher* situações ao acaso, mas considerá-los a partir das manifestações dos sujeitos, que oferecem nuances do sentido do todo. O núcleo de significado não tem existência natural e só se caracteriza nos movimentos de interpretação do pesquisador como pólo de convergência de falas, gestos, fisionomias, compreensões intersubjetivadas, entre outros atos de expressão. O núcleo (e seus significados) é o que move o sentido, constitui o todo e é subjacente à experiência dos sujeitos pesquisados, segundo a compreensão do pesquisador que se empreende de sua interrogação (BICUDO, 2000, p. 143).

Ao tomar os dados para a análise, o pesquisador vê emergir essa *unidade nuclear*, na qual os significados atribuídos pelos sujeitos, no momento original da experiência vivida, expressam o todo percebido num foco peculiar que o pesquisador está considerando.

Os dados para análise, considerados numa abordagem fenomenológica, são as descrições dos sujeitos, aquilo que nos permite compreender inteligivelmente o seu pensar. Essa compreensão é pretendida para que se possa desocultar as ideias articuladas nos discursos expressos, que não devem ser tomados como fatos interpostos entre o pesquisador e seus sujeitos; de outra forma, na ocasião das análises eles são tomados como ligações originais das situações vividas e constituídas pelos sujeitos envolvidos. Conforme Giorgi (1985) e Comiotto (1992), a análise fenomenológica se desenvolve em diversos níveis podendo ser sintetizadas na forma que segue:

**Coleta de Informações Verbais:** É a coleta dos dados propriamente dita. Pode ser através de entrevistas gravadas ou respostas de questionários aplicados.

**O Sentido do Todo:** Ouvir várias vezes a descrição da experiência narrada pelo entrevistado, no caso o líder. Ler e reler o texto até se captar o sentido do fenômeno como um todo e poder expressá-lo.

**Discriminar as Unidades de Significado:** Esta fragmentação tem por objetivo fazer com que o pesquisador se impregne intuitivamente pelo fenômeno, a fim de captar as essências. Divide-se o texto em unidades com o enfoque no fenômeno pesquisado, utilizando como critério de divisão das unidades a perspectiva do ser professor inserido em diferentes contextos sociais. A unidade de significado será numerada em ordem crescente e discriminada no próprio texto com um travessão ( / ) quando se perceber uma mudança no sentido da situação descrita pelo sujeito pesquisado. Nesta etapa, a linguagem do sujeito será mantida sem qualquer alteração (GIORGI, 1985, p.5).

**Transformação das Unidades de Significado em Linguagem do Pesquisador:** Este ponto tem o intuito de constituir o objeto da pesquisa, mantendo-o ligado ao foco pesquisado. Esta etapa é basicamente interpretativa e representativa, originando uma leitura de cunho científico, hermenêutico e fenomenológico. Isto é feito através de um processo de reflexão imaginativa, embora com uma certa distância entre a especificidade da situação concreta e as dimensões do ser professor mais gerais evocadas pela análise. O objetivo do método, porém, é atingir a essência através das expressões concretas e não pela abstração. Estas transformações são necessárias porque o sujeito expressa realidades múltiplas, muitas vezes de maneira obscura e, conseqüentemente, para compreender os significados é preciso elucidar os aspectos de seu discurso com profundidade.

**Síntese das Estruturas de Significado:** Constitui-se em uma descrição harmoniosa e consistente das entrevistas, para evidenciar, ou seja, mostrar a essência do fenômeno vivido pelo sujeito. Unidades de significado serão sintetizadas de tal forma a valorizar a essência do fenômeno. Sintetizar é integrar os "insights" contidos nas unidades de significado transformadas em uma descrição consistente com a estrutura do ser professor de ensino religioso. Nesta síntese, todas as unidades de significado serão levadas em consideração. Esta síntese será apresentada, em anexo, para averiguação e consistência fidedigna da pesquisa.

**Dimensões fenomenológicas:** São elementos significativos em que se deixa aflorar a essência do fenômeno dos participantes a partir do foco da investigação que se pretende abordar. Estes aspectos "*emergem a partir da própria redução*", abstraindo aquilo tudo que faz parte do fenômeno até chegar à sua essência. Através das dimensões, as essências se mostram (COMIOTTO, 1992, p. 123).

O processo de análise, assim desenvolvido, permite chegar aos achados das experiências vividas pelos participantes desta investigação. A partir da análise e da reflexão de todas as descrições, chegar-se-á à percepção das essências do fenômeno e das dimensões fenomenológicas, respondendo às questões norteadoras.

Para tanto, é necessária uma leitura cuidadosa dos dados que permita ao pesquisador extrair os aspectos que o impressionam, dentro de seu campo perceptivo iluminado por sua interrogação e que despontam como evidências da experiência vivida. Esses aspectos, das situações vividas pelos sujeitos e percebidas pelo pesquisador, vêm a se constituir nas *unidades significativas* para as suas análises (BICUDO, 2000, p. 145).

Segundo a autora, uma *unidade de significado assim* constituída é uma convergência de atos intervenientes, remetendo uns aos outros, não sendo cabível tomá-los numa linearização. Sua delimitação pelo pesquisador não é um resumo de dados, mas apenas propriedade desse pesquisador enquanto a percepção dessa unidade atende à sua perspectiva, ancorada nele próprio quando personifica a história de sua interrogação e no diálogo que estabelece com seus pares, outros pesquisadores de grupo de pesquisa e autores de textos relevantes para o tema pesquisado. Tal delimitação pode não ter a mesma conotação para outro pesquisador: ela não se dirige a uma categoria universalizável, apenas explicita uma compreensão assumida na perspectiva do olhar do pesquisador, que não é única, visto que pertence ao horizonte<sup>3</sup> de possibilidades abertos à compreensão. Do mesmo modo, no conjunto das descrições dos dados, nenhum objeto se apresenta isolado, mas sempre pertinente a um horizonte existencial da pesquisa, onde o pesquisador estava presente quando da realização de suas atividades, percebendo as situações vividas e o ambiente em que elas se deram (BICUDO, 2000, p. 145).

### **Considerações finais**

A perspectiva da formação continuada e a compreensão do processo de construção da identidade profissional do professor de ensino religioso acaba também interconectada à discussão do processo de formação profissional docente de uma maneira ampla e geral. Refletir sobre a identidade do profissional de ensino religioso é refletir sobre a díade 'Identidade e Educação'. O professor de uma maneira em geral está em formação e autoformação, a partir de uma fenomenologia do tempo vivido, ou seja, das marcas das experiências construídas, das opções tomadas, das práticas desenvolvidas, das continuidades e

---

<sup>3</sup> Horizonte é usado aqui como a espacialidade que se prolonga até onde a compreensão do olhar alcança, e que estende à medida que a compreensão abrange "coisas", apropriando-se mais do mundo .

descontinuidades. No entanto, com base neste processo formativo, os professores demonstram também a necessidade de maiores investimentos na formação inicial e continuada. Muitos são os investimentos apontados como necessários: investimentos na área de políticas públicas, acadêmicos e pedagógicos, investimentos de propostas pedagógicas de formação amparados por eixos curriculares interdisciplinares.

O processo de construção de identidades individuais e coletivas de professores de ensino religioso é, em última análise, a relação processual e dialética entre continuidades *versus* descontinuidades. O significado sobre o ser professor, na plena consciência de sua individuação, é um encontrar-se consigo mesmo na direção da alteridade e de perspectivas de mudanças ao longo da vida. É um processo de ressignificação da sua própria práxis no que diz respeito ao ensino religioso.

Reitera-se que a discussão sobre o significado do ser professor de ensino religioso está intimamente interligada a uma perspectiva conceitual de identidade como um “ser em construção”. Isso implica afirmar que o professor, individual e coletivamente, é um ser sujeito da sua própria ação e que busca um sentido pleno de “ser”. Esta busca está acoplada à maneira como o professor se percebe e se vincula a uma rede de convivência e de comunicação entre si. Esta ‘rede’ se constitui a partir da percepção do mundo próprio dos professores (o si mesmo) e se desloca para o mundo compartilhado com os outros (o ser – com). Como implicação desse processo, o ser professor de ensino religioso, deve emergir como sendo um ser de desafios constantes e conseqüentemente tem que estar preparado para esse desafio, buscando apoios e tornando-se parte de um “nó” de uma rede composta de ambientes interdisciplinares e colaborativos no campo das áreas das ciências humanas em geral.

## REFERÊNCIAS

BICUDO, Maria A. Viggiani. Fenomenologia, Confrontos e Avanços. São Paulo: Cortez, 2000.

CAVACO, Maria Helena. Ofício de Professor: O Tempo e as Mudança. In NÓVOA, António. Profissão Professor. Porto Editora, Portugal, 1991.

COMIOTTO, Miriam S. Adultos Médios: Sentimentos e Trajetórias de Vida - Estudo Fenomenológico e Proposta de Auto-Educação. Porto Alegre: UFRGS, 1992. (Tese de Doutorado).

GIORGI, Amedeo. Psicologia Como Ciência Humana. Belo Horizonte: Interlivros, 1978.

\_\_\_\_\_. Phenomenology and Psychological Research. Pittsburg: Duquesne University Press, 1985.

GONÇALVES, José Alberto M. A Carreira das Professoras do Ensino Primário. In NÓVOA, António. Vida de Professores. Porto Editora Ltda, Portugal, 1996. (p. 141-169).

HOLLY, Mary Louise. Investigando a Vida Profissional dos Professores: Diários Biográficos. In: NÓVOA, António. Vida de Professores. Porto Editora Ltda, Portugal, 1992 (p. 79-110).

\_\_\_\_\_. Profissão Professor. Porto Editora Ltda, Portugal, 1991.

\_\_\_\_\_. O Passado e o Presente dos Professores. In NÓVOA, António. Profissão Professor. Porto Editora Ltda, Portugal, 1991. (p. 09-32).

\_\_\_\_\_. Os Professores e as Histórias da Sua Vida. In NÓVOA, António. Vida de Professores. Porto Editora Ltda, Portugal, 1992. (p. 11-30).

HUBERMAN, Michael. O Ciclo de Vida Profissional dos Professores. In; NÓVOA, António. Vida de Professores. Porto Editora Ltda, Portugal, 1992. (p.31-61).

JOSSO, Marie-Christine. Experiência de Vida e Formação. São Paulo: Cortez, 2004.

MARTINS, Joel e BICUDO, Maria V. Estudos sobre o Existencialismo, Fenomenologia e Educação. São Paulo, Moraes, 1983.

MELUCCI, Alberto. A Invenção do Presente. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. Vivencia y Convivencia. Colección Estructuras y Procesos. Editorial Trotta, S.A., Ferraz, Madri, 2001.

\_\_\_\_\_. O Jogo do Eu: A Mudança de si em uma sociedade global. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

MOITA, Maria da Conceição. Percurso de Formação e de Trans-formação. In NÓVOA, António. Vida de Professores. Porto Editora Ltda, Portugal, 1992. (p. 111-140).

MORAES, Roque. A Educação de Professores de Ciências: Uma Investigação da Trajetória de Profissionalização de Bons Professores. Porto Alegre, UFRGS, 1991. (Tese de Doutorado).

RICOUER, Paul. O Si Mesmo Como Um Outro. Campinas, SP: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. O Discurso da Acção. Tradução de Artur Morão, Edições 70, Ltda, Lisboa – Portugal, 1989.

\_\_\_\_\_. Interpretação e Ideologias: Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1983.

## **Sagrado – rede de educação: as escolas confessionais como ambiente educacional para a articulação de um espaço sagrado/cidadão**

Antonio Carlos da Silva Barros\*

### **Resumo**

A Sagrado – Rede de Educação é uma rede de escolas confessionais fundamentada na espiritualidade cleliana que envolve 34 escolas e uma universidade, almejando unir o desenvolvimento educacional baseado na qualidade do ensino e da aprendizagem ao conhecimento e à prática cidadã-cristã. A partir das disciplinas de Filosofia, Sociologia e Ensino Religioso, a Escola São Francisco – Bauru/SP tem ultrapassado as exigências legais da filantropia, através de projetos sócio-comunitários, imbricando trabalhos sociais, religião e conhecimento, criando assim um “Espaço Sagrado/Cidadão”, referenciado pela emissão do Selo Escola Solidária do Projeto “Faça Parte”, reconhecido pela Unicef. No desenvolvimento dos projetos reconhecidos pela entidade, organizadora de trabalhos voluntários, referida escola confessional, nascida na Instituição Religiosa Cleliana e vinculada ao Instituto das Apóstolas do Sagrado Coração que a mantém, tem colaborado efetivamente na formação de discentes que convivem “com uma educação que passa pelo Coração” direcionado para a comunidade bauruense. A análise será abordada com uma metáfora inspirada no trabalho de Pablo Richard, com vertente para a existência de uma dialética ético-religiosa implícita nas ações das escolas confessionais, ulteriormente complementada pela experiência da Comunidade Educativa na “práxis” cidadã. Assim, irá levar em consideração projetos voluntários sócio-comunitários realizados em escolas confessionais, iniciados nas áreas de Filosofia, Sociologia e Ensino Religioso, gerando um novo ambiente estudantil denominado de “Espaço Sagrado/Cidadão”.

**Palavras-chaves:** Ensino Religioso; Educação Confessional; Sagrado

### **Introdução**

Afinal, o que é ser cidadão? Ser cidadão é ter direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei: é, em resumo, ter direitos civis. É também participar no destino da sociedade, votar, ser votado, ter direitos políticos. Os direitos civis e políticos não asseguram a democracia sem os direitos sociais, aqueles que garantem a participação do indivíduo na riqueza coletiva: o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, a uma velhice tranqüila. Exercer a cidadania plena é ter direitos civis, políticos e sociais. (PINSKY, 2003, p.9)

---

\* Mestrado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: antoniocarlos.barros@terra.com.br

## **SAGRADO-CIDADÃO**

### *Uma nova proposta de espaço educacional*

Uma das grandes preocupações na esfera da prática educacional é a possibilidade de unirmos a prática pedagógica à atuação social. Existe uma enormidade de preocupações com os resultados cognitivos e, ainda, uma deficiência nas questões sociais, embrionárias de um ser humano “humanizado”.

A abordagem a ser desenvolvida levará em consideração esta indagação, a partir de um referencial especial, baseado nas propostas de Pablo Richard a respeito da busca de opção por uma sociedade voltada para a liberdade dos ídolos, hodiernamente representados pelos valores defendidos pelo mercado, frente aos valores cristãos e libertários.

O desenvolvimento de projetos sociais nos ambientes educacionais brasileiros, com uma análise voltada para as escolas confessionais, pode auxiliar a refletir melhor e encontrar novas atitudes para a geração que está se formando neste século XXI, que certamente conviverá com novas pessoas e novos valores humanitários.

### **Escolas confessionais católicas e seu processo educacional**

A educação católica no Brasil confunde-se com o início da educação brasileira, na chegada dos primeiros jesuítas no século XVI, com o objetivo de conversão à fé cristã católica. No mesmo período, inicia-se na Bahia a formação da elite colonial. A finalidade é de formação-educação, desvinculada da realidade social, atendendo aos parâmetros daquele momento histórico social brasileiro. A partir do século XVIII, o Estado assume as questões de educação no Brasil e a educação católica começa sua própria história.

Observa-se nesta fase, a preocupação com a formação da elite brasileira, no sentido de que as mudanças sociais poderiam ser produzidas por esta classe social. Não se pode incluir como educação católica, a formação inicial dos jesuítas em relação aos indígenas, pois tratava-se muito mais de um movimento catequético do que formativo, no sentido da formação educacional de um indivíduo.

Durante longos anos, a educação católica, relativamente à formação em educação básica, esteve distante das questões sociais brasileiras. As mudanças comportamentais na educação católica receberam um forte apelo do Concílio Vaticano II, quando a Igreja se volta para

as questões do ser humano e, nos diversos documentos, chama a atenção da educação católica para a leitura dessas realidades, com conseqüências inclusive em solo brasileiro.

No final do século passado, com a abertura democrática brasileira, as novas leituras da prática educativa orientadas pela ONU e o cumprimento das normas brasileiras, em especial da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, fazem florescer nas escolas confessionais católicas a inclusão da leitura social, propiciando a possibilidade de um “espaço sagrado-cidadão” no ambiente educacional católico brasileiro.

## **1 ANEC – Associação Nacional de Educação Católica do Brasil e as Escolas Confessionais**

A ANEC (Associação Nacional de Educação Católica do Brasil) é uma instituição que congrega instituições educacionais da educação básica ao ensino superior vinculadas ao catolicismo. Anteriormente era denominada “AEC – Associação de Educação Católica do Brasil” e consagrou-se como uma das mais respeitadas instituições voltadas às questões de educação católica no Brasil, após a incorporação que envolveu a ABESC – Associação Brasileira de Escolas Superiores Católicas e da ANAMEC – Associação Nacional de Mantenedoras de Escolas Católicas do Brasil.

Entre as suas finalidades, encontram-se a promoção de uma “*educação cristã evangélico-libertadora, que visa à formação integral da pessoa humana, sujeito e agente de construção de uma sociedade justa, fraterna, solidária e pacífica, segundo o Evangelho e o ensinamento social da Igreja*”. Assim, a preocupação com as questões sociais se faz presente no ambiente escolar cristão-católico.<sup>1</sup>

A entidade é presidida pelo Pe. José Marinoni, SDB, descentralizada em três regionais, visando atender seus associados, mantendo seus vínculos com a CNBB – Conferência Nacional do Bispos do Brasil, sediada em Brasília. A Entidade possui mais de 80 instituições de ensino superior, 1400 escolas de educação básica e 408 mantenedoras, segundo manifestação junto à CNBB por D. Walmor Oliveira de Azevedo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Disponível em <http://portal.anec.org.br/liferay/>. Acesso em 18 de junho de 2011.

<sup>2</sup> Disponível em <http://www.arquidiocesebh.org.br/site/projetos/projetos.php?id=33>. Acesso em 18 de junho de 2011.



As Escolas Confessionais Católicas têm, na atualidade, um papel formativo e social na realidade educacional brasileira. Respeitando as diversas determinações legais, oriundas do Governo Federal, atendem em suas salas de aulas, não apenas a elite, ou alunos cujas famílias têm poder aquisitivo para garantir o pagamento de uma escola particular, mas a uma diversidade de educandos, oriundos de um processo de bolsas, pertencentes às mais diversas classes que compõem a realidade social brasileira. Independente desta realidade, há entidades sócio-educativas católicas que prestam serviço social, com a gratuidade de educação básica.

O importante é destacar que os objetivos sociais estão envolvendo atuações “extra muros” com algumas escolas confessionais desenvolvendo projetos sociais com a participação voluntária de seus educandos em favor de várias comunidades, criando vínculos, parcerias e novas atitudes sociais, como resposta evangélica às situações observadas e aos parâmetros curriculares nacionais.

Não se pode deixar de observar que o Censo das Escolas Católicas no Brasil, que analisou as instituições no período de 1996 a 2004, apresentou diminuição no número de escolas e de alunos, em torno de 10% (dez por cento), conforme realização do CERIS – Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, conforme entrevista do Prof. André Pestana à Revista Informativa ANEC.<sup>3</sup>

Atualmente, a ANEC apresenta como meios de comunicação a “REVISTA INFORMATIVA EDUCACIONAL” com publicação bimestral; e a “REVISTA DA EDUCAÇÃO ANEC” dirigida à publicação de artigos científicos produzidos pelos membros das instituições associadas e o site [www.portal.anec.org.br](http://www.portal.anec.org.br) que visa um melhor desenvolvimento da educação católica, em nosso país.

### **Sagrado – Rede de educação**

A Sagrado – Rede de Educação é uma rede de escolas confessionais fundamentada na espiritualidade cleliana (princípios de Madre Clélia Merloni, fundadora da Ordem Religiosa Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus) que envolve 35 unidades educacionais, entre as quais uma universidade, almejando unir o desenvolvimento educacional baseado na qualidade do ensino e da aprendizagem ao conhecimento e à prática cidadã-cristã.

---

<sup>3</sup> Disponível em <http://www.andrepestana.com.br/noticias/ver/10>. Acesso em 18 de junho de 2011.

Resultou da integração das diversas unidades escolares, durante a comemoração dos 110 anos de educação do Instituto das Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus no Brasil e do aniversário de 150 anos de nascimento de sua fundadora, Madre Clélia Merloni, defendendo a concepção de que a melhor educação deve passar pelo “coração” e “tocar a vida” dos educandos. Em sua missão, observa-se a busca de uma educação acadêmica e cristã que “assegure a formação de cidadãos reflexivos, autônomos, éticos, criativos, solidários e socialmente responsáveis”, conduzidos pelos valores do Evangelho, da espiritualidade do Sagrado Coração de Jesus e pela pedagogia cleliana.<sup>4</sup>

A ação educativa da pedagogia cleliana está vinculada ao legado de Madre Clélia Merloni e à concepção humanístico-cristã, visando desenvolver no educando suas capacidades morais, éticas, espirituais, intelectuais, afetivas, sociais, cognitivas, cívicas e ecológicas.

### **Dos projetos sociais no Colégio São Francisco – Bauru ao Projeto “espaço sagrado-cidadão”**

A unidade escolar surgiu de um trabalho social da Ordem dos Frades Menores, responsáveis pela Paróquia Santo Antonio, Bela Vista, Bauru, há aproximadamente 50 anos, mais precisamente em 1955, quando visavam à formação de crianças e adolescentes. A Escola Paroquial foi assumida pelas irmãs do Instituto das Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus, recém chegadas no município, voltadas para a área educacional, representado, atualmente, pelo Colégio São Francisco, que engloba uma educação que atende os níveis de Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio.

Seguindo as propostas de ação educativa cleliana, a partir das disciplinas de Filosofia, Sociologia e Ensino Religioso, o colégio tem almejado ultrapassar as exigências legais da filantropia, através de projetos sócio-comunitários, imbricando trabalhos sociais, religião e conhecimento, criando assim um “Espaço Sagrado/Cidadão”, referenciado pela emissão do Selo Escola Solidária do Projeto “Faça Parte”, reconhecido pela UNICEF.

Assim, O PROJETO ESPAÇO SAGRADO-CIDADÃO nasceu de um diagnóstico realizado há mais de três anos, na unidade escolar, quando verificou-se uma acentuada ausência de participação efetiva da Comunidade Escolar quanto ao trabalho de transformação social local, em especial nas questões de cidadania.

---

<sup>4</sup> Disponível em <http://www.redesagrado.com/a-rede.php>. Acesso em 18 de junho de 2011

Em 2006, a Comunidade Escolar interagiu com a Creche São José, localizada no Núcleo Fortunato Rocha Lima – Projeto “Desfavelamento”, composto de pessoas que estavam residindo em diversas favelas do município de Bauru, e que organizado por ações do Governo do Estado de São Paulo, através da Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo (CDHU), Prefeitura Municipal de Bauru e entidades sociais e religiosas, construíram em regime de mutirão referido Núcleo.

A escolha do local levou em consideração uma situação grave que era a presença de um dos maiores índices de violência do município, buscando assim superar o modelo estrutural de individualismo existente em nossa sociedade, especialmente, quanto às questões sociais. Os alunos tornaram-se “padrinhos” de 120 crianças atendidas pela entidade, vivenciando com as mesmas em seu horário de aula, no final do ano, próximo ao Natal. Além de conviverem, responsabilizaram-se por arrecadar “presentes” partilhados com as crianças atendidas. Nesse momento, recebia a designação de “Projeto Amigo Legal com Madre Clélia”, compreendendo as disciplinas de Filosofia e Ensino Religioso com a doação de renda da “Festa Junina” anual em favor de uma das entidades atendidas.

No ano de 2009, continuando o processo iniciado, foi selecionado pela Instituição “Faça Parte” como projeto de solidariedade. Observou, com êxito, a participação de mais educadores e suas disciplinas, envolvendo assim um maior número de participantes entre os alunos que buscavam compreender as possibilidades de mudanças da realidade atual com a participação das turmas dos sextos aos nonos anos do Ensino Fundamental. A partir de então, o referido projeto já comungava com o Projeto Pedagógico Escolar.

Posteriormente, em 2010, os anos iniciais do Ensino Fundamental, em especial, os alunos dos quintos anos, também realizaram visitas e conhecimento do espaço de convivência, complementado em 2011, com a inclusão do Ensino Médio, com a mudança de designação para “PROJETO ESPAÇO SAGRADO-CIDADÃO”.

O projeto, durante o seu desenvolvimento, contou com a participação de alunos e familiares na coleta de brinquedos, gêneros alimentícios, materiais de higiene e limpeza e livros; como também na organização de uma brinquedoteca e biblioteca. A convivência tem sido um dos melhores fatores no desenvolvimento deste, inclusive de educadores no local de atendimento das crianças, que atualmente tem como parceiros a Creche São José, Creche Sagrado Coração, Creche Rainha da Paz.

Os alunos do oitavo ano desenvolvem projetos voltados para o reconhecimento de pessoas e instituições que atuam em favor da comunidade local, realizando entrevistas e pontuando as mudanças sociais necessárias para uma atuação em favor da cidadania.

No nono ano, os alunos visitam as entidades com o objetivo de verificar sua atuação, sua história e possíveis propostas para atuação no local. Nesse modelo destacam-se instituições como a SORRI, APAE, CENTRINHO, conhecidos em nosso município por comporem uma Rede Social respeitada. Ao mesmo tempo, relacionam-se com pessoas comprometidas com a política e a transformação social, participantes do poder executivo e legislativo local, bem como entidades que vão desde associação de moradores a representantes de classe. Sem esquecer as creches, onde colaboraram inclusive com teatros.

O ano de 2011 envolve ainda a inclusão de uma Escola-Irmã localizada no continente africano, como forma de inserir cada vez mais a Comunidade Escolar no “mundo real” que a circunda, ciente da possibilidade e da responsabilidade de colaborar na construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

As abordagens desenvolvidas no projeto envolvem as diversas áreas de conhecimento e os saberes escolares. Desde o conhecimento geográfico e histórico do local onde vivem as crianças das entidades envolvidas, até a aplicação da língua portuguesa e outras disciplinas na elaboração final do projeto por parte dos grupos envolvidos. Este conta ainda com o desenvolvimento de brincadeiras infantis, bem como a criação dos brinquedos para a sua entrega. Ocorre também a aplicação concreta de diversos conteúdos aprendidos nas disciplinas de Português e de Inglês na elaboração de cartas e cartões de natal. Acreditamos que a presença da ética e dos novos relacionamentos com pessoas de culturas diferentes auxiliará ainda mais na condução de novos voluntários advindos da prática social pela comunidade escolar.

Bernardo Toro já incluía entre as sete competências a capacidade de compreendermos e atuarmos em nosso entorno, visando à inserção do ser humano no novo século XXI, vislumbrada no “aprender a valorizar o saber social”. Edgar Morin, no mesmo sentido, defende a incorporação dos diversos problemas cotidianos em nossos currículos e a interligação dos saberes na produção do conhecimento. Seguindo a mesma trajetória, Phillip Perrenoud entende que para o desenvolvimento das competências diversas precisamos do trabalho em equipe, do envolvimento dos pais e responsáveis e a cooperação na própria formação do educando.

No presente projeto, os diversos saberes escolares estão interagindo através de diversas práticas pedagógicas e cidadãs, com a devida fundamentação pedagógica.

Para isso, na elaboração dos planos de ensino e do projeto escolar foram observadas habilidades com destaque aos seguintes eixos cognitivos: domínio da língua portuguesa com o uso das linguagens matemática, artística e científica; recorrer aos conhecimentos desenvolvidos para a elaboração de propostas de intervenção solidárias na realidade, respeitando os valores humanos e considerando a diversidade sociocultural. No campo das competências gerais a compreensão dos elementos cognitivos, afetivos, sociais, religiosos e culturais que constituem a identidade própria e dos outros; compreensão da sociedade, sua gênese e transformação e os múltiplos fatores que nela intervêm como produtos da ação humana; despertar uma consciência sobre a responsabilidade individual e social para uma cultura de paz, na busca da construção de uma sociedade cidadã e solidária, onde todos sejamos irmãos e partícipes de um novo humanismo.

A presença de partícipes, como professores, funcionários, religiosas, pais/responsáveis, educandos, compoem a “comunidade escolar”, na elaboração e na prática do projeto, anteriormente denominado “AMIGO LEGAL”, agora, com nova denominação “ESPAÇO SAGRADO-CIDADÃO”, tem colaborado para inserção da Escola na realidade social que a cerca, utilizando-se de aprendizagens constantes de novas leituras que possibilitam criação de novas consciências visando à construção de um novo modelo de prática social.

A convivência na creche-escola e a elaboração de formas de participar ativamente da vida em sociedade confirmam a excelência dos resultados, com a continuidade do projeto e sua extensão para o continente africano.

As primeiras turmas que vivenciaram o projeto com novos olhares, em uma dimensão social diferenciada, com resultados expressos em novas atitudes; atualmente, estas solicitam medidas diferenciadas no Ensino Médio.

Assim, ser um partícipe do ESPAÇO SAGRADO-CIDADÃO já está evidente que não se trata apenas da “doação” de um presente, exigindo o conhecimento da realidade do “outro” com quem se está partilhando; assumindo mudanças de comportamentos pessoais, substituindo o individualismo e a indiferença por solidariedade; con-viver com o “diferente” dentro de sua realidade; acreditar na possibilidade de construirmos uma sociedade diferente, onde o grande valor a ser assumido seja de um SER HUMANO-SAGRADO-CIDADÃO.

## **Do voluntariado educativo “Instituto Faça Parte”**

O Instituto “Faça Parte” é uma organização social de âmbito nacional, que tem a missão de “consolidar a cultura do voluntariado no Brasil”, através de acompanhamento de projetos que estimulem a participação dos jovens de maneira mais efetiva nas transformações sociais das comunidades onde estão inseridos.

O voluntariado educativo deve envolver a Comunidade Escolar e o ambiente social, como também fazer parte do Projeto Pedagógico. Após a análise de um projeto, o instituto emite um certificado nominal denominado “SELO ESCOLA SOLIDÁRIA” para a entidade participante. Neste sentido, podem participar do referido projeto escolas de educação básica, públicas ou particulares, com o devido cadastro no Censo Escolar realizado pelo Ministério da Educação/INEP. O certificado emitido “é o símbolo de um processo de reconhecimento e identificação das escolas de educação básica que desenvolvem projetos de voluntariado educativo”, desenvolvido desde de 2003, renovado a cada dois anos.

Entre as características do voluntariado como tecnologia social e ferramenta pedagógica, segundo o INSTITUTO FAÇA PARTE (2009), podemos observar:

- 1. Melhorar a educação requer a participação de toda a comunidade. Empresas, organizações comunitárias, instituições religiosas, centros recreativos, instituições de educação superior – todos podem ajudar, cada um a sua maneira, a partir de um projeto estruturado pela escola e compartilhado por todos.*
- 2. Melhorar a educação também significa envolver os pais na escola. O voluntariado educativo faz com que professores e familiares assumam responsabilidades educativas complementares, ajudando a estabelecer pontes entre as competências acadêmicas e as exigências da vida cotidiana.*
- 3. Os alunos podem melhorar o rendimento escolar enquanto aprendem a participar socialmente, melhorando a qualidade de vida da comunidade onde a escola está inserida, se são oferecidos a eles objetivos desafiadores e se lhes são dadas oportunidades para alcançá-los.*
- 4. Ao resolver problemas reais, os estudantes se vêem desafiados a exercer cidadania com responsabilidade. A esse propósito, Paulo Freire (1997) já dizia que cidadania é algo que se aprende e, portanto, se ensina. Não é possível adquirir por herança, ou esperar que apareça de repente, aos 18 anos.*
- 5. Melhorar a qualidade da educação oferecida pela escola requer reflexão sobre a prática e formação docente permanente. Projetos exitosos de voluntariado educativo invariavelmente encontram formas inovadoras para avançar no objetivo duplo de formação de professores e desenvolvimento de um currículo inovador, de forma simples, integrada e continuada.*

*6. O voluntariado educativo é essencial para ajudar os jovens a se relacionarem melhor, a se respeitarem mais, a respeitarem as diferenças e a viverem a diversidade.*

MORENO (2001, 260) afirma que o individualismo influencia os jovens e conduz os valores mais nobres da convivência à marginalidade, identificando a necessidade de projetos que levem à plena vivência de valores no plano pessoal, social e transcendental, colocando a escola como um de seus instrumentos:

Ao mesmo tempo, a escola deve oferecer aos alunos propostas éticas, não porque os educadores se consideram capazes de transformar a sociedade, mas porque só assim estarão educando para a paz e para a liberdade responsável e, portanto, preparando para a vida, forjando um projeto nobre e digno, que parte de uma verdadeira educação com valores morais e éticos. No entanto, ainda existem pedagogias escravizantes, que transformam os alunos em seres passivos, resignados, sem criatividade e sem participação. Enchem-nos de conhecimentos, mas não os ensinam a pensar de maneira crítica, a raciocinar e a crescer enquanto pessoas.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) trata da questão em seu artigo 1º:

A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais.

§ 2º. – A educação escolar deverá vincular-se ao mundo do trabalho e à prática social.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais (1998) também determinam que a contribuição da escola que está inserida em uma sociedade democrática, deve ser de formar educandos que sejam capazes de saber intervir na realidade social com a qual convive com o fim de transformá-la, superando a indiferença e o individualismo.

PESSINATTI (1999, 37) afirma que a cidadania é uma questão comunitária e a escola não pode se furtar dessas discussões:

A possibilidade de formar cidadãos é uma necessidade da escola, sim, porque a escola tem muito a ver na formação dessa consciência pública. Ela é fundamental para que o indivíduo se reconheça como indivíduo, mas também se reconheça como sociedade.

No mesmo sentido GOMES DA COSTA (2001, 73), ao tratar da formação do jovem, recorda que é preciso entre as suas características incluir a “solidariedade”, auxiliando-o na

capacidade de atuar como solução e não como “problema” quando se referir ao bem-comum, levando-o ao trabalho voluntário.

A sociedade atual, multicultural e pluriétnica exige novas posturas, conforme SER-RANO (1997, 9) na introdução de sua obra afirma, devendo acompanhar o programa da U-NESCO *Aprender para o século XXI*, coordenado por Delors, que propõe os quatro pilares: Aprender a conhecer, aprender a atuar, aprender a viver juntos e aprender a ser.

Nesse sentido, o projeto desenvolvido tem atendido às novas formações educacionais deste século iniciante, levando em consideração projetos voluntários sócio-comunitários realizados em escolas confessionais, iniciados nas áreas de Filosofia, Sociologia e Ensino Religioso, gerando um novo ambiente estudantil denominado de “Espaço Sagrado/Cidadão”.

### **Pablo Richard e o “Deus Libertador”**

A análise será abordada com uma metáfora inspirada no trabalho de Pablo RICHARD, com vertente para a existência de uma dialética ético-religiosa implícita nas ações das escolas confessionais, ulteriormente complementada pela experiência da Comunidade Educativa na “práxis” cidadã.

Na obra *“La lucha de los dioses – los ídolos de La opresión y la búsqueda del Dios Libertador”*, publicada em 1980 pelo Centro Antonio Valdivieso, em Managuá, na Nicarágua, apresenta o embate entre a religião da opressão e o Deus que liberta e as consequências dessa polaridade no agir humano. Na mesma linha, encontramos outros filósofos e teólogos, tais como Franz J. HINKELAMMERT, Enrique DUSSEL, Hugo ASSMANN. A leitura da obra de RICHARD caracteriza com muita precisão o que chamamos de uma “tendência dialético-crítica”.

BARROS (2002) observa em sua obra a necessidade da releitura do “Deus Libertador” do contexto judaico, presente no Antigo Testamento, mostrando ao seu povo a importância da luta contra o que se pode chamar de “nova idolatria do capital” que ocorre em razão do dinheiro, do sexo, da avareza, da lei e do poder opressor. A opção por tais ídolos pode conduzir à destruição do próprio ser humano e de seus valores, tornando-o submisso às estruturas opressoras.



Uma unidade educacional que simplesmente repete os padrões da estrutura social em que possa estar inserida, pregando entre os seus muros a importância do mercado e de suas leis, acaba tornando-se “submissa às estruturas opressoras” e, em consequência, levando seus educandos a serem formados nesta mesma metodologia mercadológica, que se coloca a serviço da idolatria.

É preciso então superar este modelo estrutural, optando pelo ser humano e pelos valores apresentados pelo “Deus Libertador”, levando a assumir as posturas de Jesus Cristo em favor da presença desse modelo divino na sociedade em construção. BARROS (2001, 137) assim de manifesta:

Na América Latina, a presença de um grande número de pessoas, que vivem fora das garantias de vida humana digna, em razão da estrutura de um sistema injusto, reclama a presença do “Deus Libertador” e de uma práxis que conduza ao bem-estar social.

As Escolas Confessionais Católicas, independentemente de representarem a Educação Básica ou Superior, são representantes de um ESPAÇO SAGRADO, que deve ser construído na busca da implementação de uma sociedade mais justa e fraterna, onde “caibam todos”, devendo se libertar dos riscos da “idolatria” ou da “manutenção de estruturas sociais injustas” e servir ao “Deus da Vida” ou ao “Deus Libertador”, referenciada por uma diálogo muito claro e objetivo entre os valores do Evangelho e os valores do mercado, dialogando sempre “Fé” e “Prática da Fé”.

Através de projetos sócio-comunitários, é possível, de modo organizado, colaborar com os educandos para que, juntos, em Comunidade Educativa, possam superar as exigências legais da filantropia, integrando ao seu Projeto Político-Pedagógico as ações voluntárias voltadas à compreensão da realidade que a circunda.

O desenvolvimento dos projetos sociais, especialmente, aqueles reconhecidos por uma entidade “externa”, as escolas católicas, vinculadas à espiritualidade de suas Instituições Religiosas, colaboram na formação de educandos com formação técnica e humanitária, integrada à comunidade.

A Associação Nacional de Educação Católica do Brasil (ANEC) congrega atualmente escolas de Educação Básica (Ensinos fundamental e médio) e, nesse sentido, deve ter o cuidado de sempre manter presente a prática do serviço ao “Deus Libertador”, como tem feito

ao apresentar os relatos de diversos projetos sociais que confirmam o diálogo entre a vida e a espiritualidade no espaço educacional.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) sempre reconheceu educação como condição básica para o desenvolvimento da pessoa e para o exercício da cidadania, especialmente, no Documento 47, que trata de “Educação, Igreja e Sociedade”. Reconhece o documento o primado da pessoa humana frente aos diversos conflitos que envolvem a sociedade brasileira. No item 71, os Bispos indicam uma diretriz traduzida em uma “Educação libertadora e não manipuladora”, afirmando que a educação não pode reforçar e justificar estruturas injustas, mas deve oferecer condições para a formação de pessoas capazes de “crer em uma sociedade nova, amá-la e de por ela lutar”. No número 111, estabelece os parâmetros das Instituições Educacionais Católicas:

111. A Igreja reconhece o valor social e a potencialidade pastoral e cultural das instituições educacionais católicas e apóia decididamente aquelas que se empenham por expressar na prática a sua identidade evangélica confessional, comunitária ou filantrópica.

— Para ser coerente com os princípios da fé, uma escola que se define como católica deve empenhar-se por oferecer uma educação evangélico-libertadora que inclua, junto com a capacitação técnica e científica de qualidade, a formação para a solidariedade humana, o incentivo para o cumprimento dos próprios deveres e a promoção dos direitos de todos, desabrochando em verdadeira fraternidade e abertura à transcendência e aos valores do Reino de Deus. A Igreja se interessa pela sobrevivência dessas instituições, pleiteando, inclusive, uma legislação justa que possibilite seu equilíbrio financeiro.

— A escola católica só tem razão de ser na medida em que se empenha por assumir sua identidade evangélica, que implica uma identidade "comunitária" e, como tal, dever ser definitivamente assumida na correta concepção de "escola pública". Estas, com efeito, não são apenas aquelas criadas pelo Estado, mas também aquelas que, surgindo de setores vivos da sociedade, formam para a cidadania; aplicam todos os seus recursos na educação, caminham decididamente na linha da transparência administrativa; promovem e vivem o espírito participativo; inserem-se efetivamente na comunidade e na vida do povo a que servem e são lealmente abertas à generosa vertente democrática da sociedade.

— Apesar de todos os condicionamentos e limitações, as escolas católicas devem continuar a elaborar e concretizar os seus projetos educacionais de forma participativa e à luz da fé e da vivência cristã, de modo a oferecer uma educação de qualidade, a produzir novos conhecimentos e serviços que colaborem para o desenvolvimento econômico, cultural e social, sobretudo das grandes majorias. Deve-se notar que a educação participativa supõe uma aprendizagem através da prática da participação.

— As escolas católicas solidarizem-se com os grupos e pessoas que lutam para que a educação seja, de fato, um direito de todos, e repudiem qualquer prática que a torne simples bem de consumo ou meio de enriquecimento.

- Por isso, as escolas católicas não aceitam nem podem aceitar a mercantilização da educação. Seus recursos materiais e financeiros são apenas instrumentos necessários para desenvolver a ação educativa, científica e cultural. Elas tem direito aos recursos públicos, pois não tem por objetivo auferir lucro.

— As escolas católicas tem a responsabilidade de oferecer o ensino básico da fé católica e de oferecer oportunidades de aprofundamento e vivência da mesma, encaminhando o educando a se integrar na comunidade eclesial onde poderá crescer na sua fé. Deverão incentivar também, em particular as de nível superior, o diálogo da fé com a ciência e com as diversas culturas, buscando discernir os valores fundamentais que tornam possível a evangelização em profundidade.

## **Conclusão: Por uma escola confessional católica libertadora produtora de um “ESPAÇO SAGRADO-CIDADÃO”**

No século XXI, a educação chama a atenção para novas posturas. Uma das novas faces é a formação em cidadania dos educandos. DELORS e TORO<sup>5</sup> incentivam essa releitura no espaço educacional. Os documentos emitidos pelo Governo Federal nos últimos anos também sinalizam para um novo referencial, voltado para a leitura da realidade onde está inserida a unidade escolar. A Igreja Católica em suas manifestações preocupa-se com os conflitos existentes na esfera educacional e propõe atividades que estejam vinculadas à defesa da pessoa humana, através da formação de novos protagonistas sociais, crentes em uma nova sociedade.

As organizações voltadas para a esfera da educação católica estão integradas na ANEC que, por meio de suas revistas e do próprio site, sustenta a informação das atividades desenvolvidas pelas associadas, inclusive, os projetos sociais no âmbito das escolas de ensino fundamental, necessitando, pois, aumentar a sua efetividade.

A importância de instituições específicas vinculadas ao voluntariado educativo se perfaz no trabalho e nas orientações advindas do Instituto “Faça Parte”, presença dos modelos da Unesco em solo brasileiro, cooperando para a diversidade de atividades na sua área de conhecimento, com a emissão do selo “Escola Solidária”.

O Instituto das Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus, reorganizado na esfera educacional com a SAGRADO - Rede de Educação, está desenvolvendo novos procedimentos na educação brasileira, tornando-se uma rede promissora na formação de pessoas que unem o “sagrado” e a “cidadania” em favor de uma nova sociedade.

O Colégio São Francisco, em Bauru – SP, através do projeto “ESPAÇO SAGRADO-CIDADÃO”, respeitando o modelo escolar solicitado pela CNBB, tem colaborado para a construção de novos valores aos educandos, inclusive, com a participação de pais, professores, religiosas e, agora, funcionários, complementando a Comunidade Escolar em favor das pessoas que necessitam de efetividade social.

Pablo RICHARD, ao abordar as questões do risco de uma “idolatria” que substitui o “Deus Libertador” serve de alerta para que as mais diversas instituições de educação católica possam manter-se sempre atentas ao risco de reproduzir as estruturas mercadológicas e esquecer o modelo de sociedade pregado por Jesus Cristo, desejado por seu e nosso Pai.

---

<sup>5</sup> As referências dos autores constam na obra produzida pelo Instituto Faça Parte.

A prática pedagógica nessas instituições educacionais exige posturas fundamentadas na práxis libertadora, frente ao consumo, ao individualismo, à busca desenfreada do dinheiro, do poder e do prazer. Certamente, a opção pelas ações sociais poderá conduzir à construção de novas posturas por parte dos jovens, dos adolescentes e das crianças que necessitam dos referenciais católicos de justiça, amor e solidariedade.

Todo espaço ou ambiente favorável à prática da cidadania no ambiente das escolas católicas há de se tornar reflexo da presença do “Deus Libertador”, há de formar constantemente educandos baseados na práxis de um Sagrado-Cidadão, integrados à concepção de PINSKY (2003) de que é possível viver a cidadania, se buscarmos a plenitude dos direitos civis, políticos e sociais, superando a realidade que estamos vivenciando.

Assim, todos podemos ser partícipes do ESPAÇO SAGRADO-CIDADÃO que exige o conhecimento da realidade do “outro” com quem se partilha a vida, assumindo mudanças de comportamentos pessoais, substituindo o individualismo e a indiferença pela solidariedade; convivendo com o “diferente” dentro de sua realidade; acreditando na possibilidade de construção de uma sociedade centrada na pessoa humana, onde o grande valor a ser assumido seja o de um SER HUMANO-SAGRADO-CIDADÃO.

## REFERÊNCIAS

BARROS, Antonio Carlos da Silva. *A Luta dos Deuses – Dados e tendências ético-religiosas expressas nas dissertações de mestrado e teses doutorais da pós-graduação em direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992-1996)*. Dissertação de Mestrado. PUC – Pós Graduação em Ciências da Religião, 2002.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *EDUCAÇÃO, IGREJA E SOCIEDADE*. Documento 47 – Educação Brasileira.

\_\_\_\_\_. *Texto Referencial para o Ensino Religioso Escolar*. Petrópolis: Vozes, 1996.

COSTA, Antonio Carlos Gomes da. *Presença educativa*. São Paulo: Salesiana, 2001. (Coleção Viva Voz)

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: Na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

INSTITUTO DAS APÓSTOLAS DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS. *Cem anos de presença no Brasil (1900-2000)*. Curitiba, PR: IASCJ, 1999.

INSTITUTO FAÇA PARTE. *Voluntariado Educativo – Uma tecnologia social*. São Paulo: Faça Parte, 2009.

LUCK, Heloísa. *Metodologia de projetos: uma ferramenta de planejamento e gestão*. 3.ed.Petrópolis: Vozes, 2004.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. Lei 9394: Diretrizes e bases da educação Nacional. São Paulo: Brasil, 1996.

MORENO, Ciriano Izquierdo. *Educar em valores*. São Paulo: Paulinas, 2001 ( Coleção Ética e valores)

PESSINATTI, Nivaldo Luiz (coord.) *A escola do novo milênio – 2º. Congresso Salesiano de Educação*. 2. ed. São Paulo: Unisal, Salesianas, 1999.

PINSKY, Jaime (org.) *Historia da cidadania*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SERRANO, Gloria Perez. *Educação em valores: como educar para a democracia*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2002.

ZABALA, Antoni (org.). *Como trabalhar os conteúdos procedimentais em aula*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

#### *Revistas*

REVISTA INFORMATIVA EDUCACIONAL. ANEC. 2010.

# O sagrado como objeto próprio do ensino religioso no Paraná

Marlon Leandro Schock\*

## Resumo

Nos últimos seis anos como pesquisador do Ensino Religioso tenho a impressão de que nenhuma temática tem sido tão difícil de articular quanto o objeto de estudo desta disciplina. Se está claro para alguns de nós o que vem a ser este objeto, entretanto, coletivamente, esta percepção dificilmente faz pares e está assentada em premissas diversas que, invariavelmente, têm apontado para muitas direções. Seja qual for o caso, o Ensino Religioso não pode prescindir de um foco convergente, uma vez que está estabelecido como área do saber e componente curricular – o que demanda este direcionamento. Mesmo tendo que lidar com a realidade transcendente, que escapa conceitualmente às concretizações, há de ser que encontremos um foco comum a partir do diálogo persistente.

**Palavras-chave:** Ensino Religioso; educação; componente curricular

## Introdução

Este texto está baseado no subitem de minha tese onde fiz uma breve análise do Caderno Pedagógico de Ensino Religioso da Secretaria de Estado da Educação do Paraná, veiculado no referido Estado a partir de 2008.<sup>6</sup>

## Corpo do texto

O Caderno Pedagógico de Ensino Religioso do Ensino Fundamental da Secretaria de Estado da Educação do Paraná foi redigido com o intuito de propiciar aos professores subsídios para a prática pedagógica (BIACA, 2006, 10). Esse material trata dos "[...] conteúdos para as aulas nas 5<sup>a</sup> e 6<sup>a</sup> séries, apontados nas Diretrizes Curriculares do Ensino Religioso, decorrentes dos conteúdos estruturantes" (BIACA, 2006, 10). O material está organizado da seguinte maneira:

O caderno está estruturado didaticamente, com uma apresentação geral do Ensino Religioso na Escola Pública. Encaminha orientações legais, objetivos e também as principais diferenças entre as 'aulas de religião' e o Ensino Religioso como discipli-

---

\* Mestre em Teologia na Área de Religião e Educação; Integrante do Grupo de Pesquisa: *Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa* da Faculdades EST; Bolsista CAPES. E-mail: marlonschock@hotmail.com

<sup>6</sup> BIACA, Valmir et al. **O sagrado no Ensino Religioso**. Cadernos pedagógicos do Ensino Fundamental. v. 8. Curitiba: SEED, 2006.

na escolar. Está dividido em 8 unidades temáticas. Já as unidades estão divididas em fundamentação sobre o conteúdo abordado, texto destinado aos professores e encaminhamento metodológico, destinado aos educandos [...]. A primeira unidade temática abordada é o **Respeito à Diversidade Religiosa**, ou seja, os meios pelos quais a legislação vigente pretende assegurar a liberdade religiosa [...]. A segunda, **Lugares Sagrados**, ou seja, porque esse ou aquele espaço adquire um significado sagrado, religioso, para os grupos [...]. A terceira, **Textos Sagrados Orais e Escritos**, busca apresentar como as tradições religiosas preservam a mensagem divina ou como as tradições guardam e transmitem de forma oral ou escrita esses textos sagrados, utilizando-se de cantos, narrativas, poemas etc. A quarta unidade, **Organizações Religiosas**, problematizando as religiões a partir das estruturas hierárquicas. Na quinta unidade, se constitui do **Universo Simbólico Religioso**, ou seja, do conjunto de expressões comunicantes de significados, formados por sons, formas e gestos, entre outros [...]. A sexta unidade do caderno é composta pelos **Ritos**, ou melhor, as práticas celebrativas das diferentes tradições/manifestações religiosas, como, por exemplo, os ritos de passagem, de batismo, de casamentos, etc. A sétima unidade trata das **Festas Religiosas**, que são eventos organizados com objetivos próprios, como, por exemplo, as festas juninas, as festas de casamento, do ano novo, entre outras. A última unidade temática possui como tema **Vida e Morte**. Essa unidade aborda as respostas elaboradas pelas tradições religiosas para explicar a vida, a morte, a possibilidade de vida além morte, o niilismo, a reencarnação, a ressurreição e a ancestralidade (BIACA, 2006, 11).

Para que seja efetivamente possível de se romper a vinculação entre a “disciplina de Ensino Religioso” e as “aulas de religião” é necessário superar a abordagem convencional das práticas que tradicionalmente têm marcado o currículo do Ensino Religioso escolar com relação ao objeto de estudo, aos conteúdos selecionados e, ao encaminhamento metodológico adotado pelo professor (BIACA, 2006, 14). A começar pelo *objeto de estudo*, a Superintendência da Educação deixa claro desde o início do Caderno Pedagógico de Ensino Religioso qual foi o tema eleito como OPER no Ensino Religioso escolar no Estado do Paraná:

A abordagem dos conteúdos neste Caderno terá como **objeto de estudos o sagrado, a base a partir da qual serão tratados todos os conteúdos para a disciplina de Ensino Religioso**. Cumpre lembrar que **o objeto do Ensino Religioso é o estudo das diferentes manifestações do sagrado no coletivo**. Seu objetivo é analisar e compreender **o sagrado enquanto o cerne da experiência religiosa do universo cultural**, que se contextualiza no cotidiano social de inter-relação dos diversos sujeitos.

Dessa forma, o Ensino Religioso, **ao tratar do sagrado, busca explicitar a experiência que perpassa as diferentes culturas expressas tanto nas religiões mais estruturadas, como em outras manifestações mais recentes e menos formais**. O conteúdo abordado pelo Ensino Religioso terá, também, a preocupação com os processos históricos de constituição do sagrado, com os quais se fundamenta e se consolida.

Assim, **o conteúdo abordado, foco de estudos do sagrado, perpassará todo o currículo da disciplina de Ensino Religioso**, de modo a permitir uma análise mais complexa de sua presença nas diferentes manifestações religiosas, logo culturais e sociais [grifos meus] (BIACA, 2006, 14).

A Secretaria de Estado da Educação do Paraná resolveu apostar em conteúdos estruturantes que não têm tradição no currículo de Ensino Religioso escolar exatamente com a intenção de romper com os conteúdos historicamente tratados nesta disciplina - já que, no entender desta, estes “[...] não mais contemplam as especificidades da disciplina, pondo em risco o sentido fundamental de educação [...]” (BIACA, 2006, 15).

Os conteúdos estruturantes para o Ensino Religioso propostos pela Secretaria são: a *paisagem religiosa*, *universo simbólico religioso* e o *texto sagrado*.<sup>7</sup> Estes foram implantados com o objetivo de ajudar a compreender o sagrado (BIACA, 2006, 15). Eles são “[...] as referências basilares para a compreensão do objeto de estudo da disciplina, bem como os orientadores para a definição dos conteúdos básicos [...]” (BIACA, 2006, 15). Esses conteúdos estruturantes não devem ser entendidos isoladamente, uma vez que possuem uma dinâmica relação com o objeto de estudos da disciplina, o sagrado (BIACA, 2006, 15).<sup>8</sup>

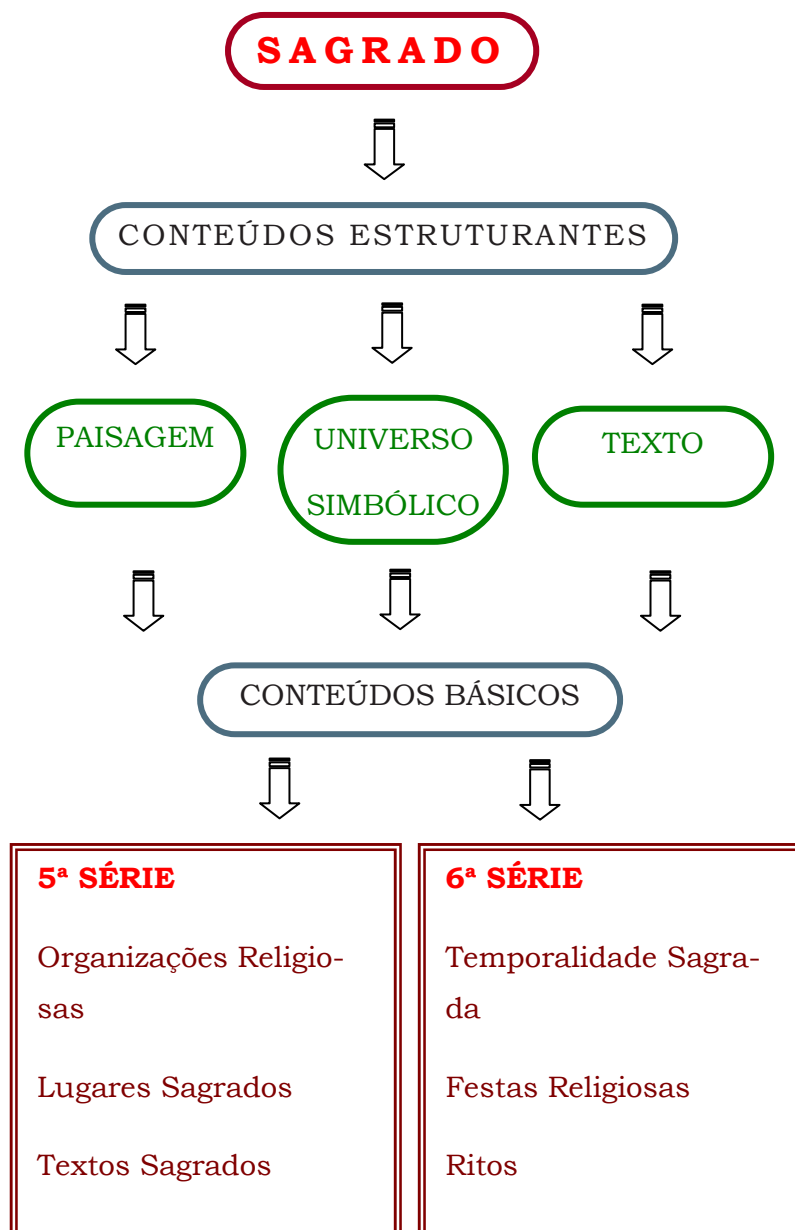
Para ilustrar e melhor compreender a relação do sagrado com os conteúdos estruturantes e os conteúdos específicos temos o seguinte esquema (BIACA, 2006, 15):

---

<sup>7</sup> “Os conteúdos estruturantes – paisagem religiosa, universo simbólico religioso e texto sagrado – são referências importantes para o tratamento dos conteúdos propostos para o Ensino Religioso, pois permitem identificar como a tradição/manifestação atribuí às práticas religiosas, o caráter sagrado e em que medida orientam e/ou estão presentes nos ritos (nas festas), na organização das religiões, nas explicações da morte e da vida, nos textos e lugares sagrados e no universo simbólico religioso. Portanto, os conteúdos selecionados para a disciplina desenvolvidos nas Diretrizes Curriculares têm como referência os conteúdos estruturantes, dos quais se desdobram os conteúdos básicos” (BIACA, 2006, p. 16).

<sup>8</sup> A sua apresentação em separado, afirma a Secretaria, é meramente por princípio metodológico (BIACA, 2006, p. 15).





Com esta proposta, o Estado do Paraná busca apontar as diversas manifestações do sagrado por um viés onde são entendidas como integrantes do patrimônio cultural (BIACA, 2006, 16).

#### **Unidade I: respeito à diversidade religiosa** (BIACA, 2006, 17-28)

A primeira unidade trata do respeito à diversidade religiosa a partir da diversidade cultural (BIACA, 2006, 18), alicerçada na Declaração Universal dos Direitos Humanos (BIACA, 2006, 20). O argumento de base é que

A diversidade religiosa presente nas sociedades é um elemento significativo que promove a união ou a fragmentação das comunidades [...]. Esse direito dos cidadãos é garantido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, que foi assinado em

1948 [...]. Na ocasião, desejava-se algo simples, com o que cada um e, ao mesmo tempo, todos os seres humanos respeitassem a diferença, acolhendo o outro e efetivando a participação de todos na construção de uma sociedade mais adequada ao bem viver humano. [...] Os direitos do homem constituem as proteções mínimas que permitem ao indivíduo viver uma vida digna, sem usurpações de qualquer forma de direito e são, por conseguinte, uma espécie de espaço conquistado intransponível, traçando à volta do indivíduo uma esfera privada e inviolável. Em suma, definem uma limitação dos poderes do Estado e correspondem às chamadas ‘liberdades Fundamentais’ do indivíduo. [...] Um dos conceitos que perpassa toda a Declaração é o conceito de PESSOA. Compreender que todo ser humano é diferente dos objetos, que possui natureza própria, além do direito de ir e vir livremente, exigiu (e ainda exige) do chamado ‘mundo livre’ um grande amadurecimento. [...] Uma segunda ideia contida no documento desta Declaração é o de DIGNIDADE HUMANA, que para muitos pesquisadores é sinônimo de direitos humanos. É o reconhecimento da singularidade do outro, de compreender que cada um e, ao mesmo tempo, todos possuem o direito de definir as suas próprias ações. Significa que existe o direito à integridade moral, de que ninguém possui o direito de tratar mal, de menosprezar, outro ser humano. Assim, está implícito nesta segunda ideia o direito à liberdade pessoal, civil e jurídica: todos podem expressar-se, reunir-se, manifestar-se, associar-se e participar politicamente, defendendo suas ideias. Exatamente por todos serem PESSOA com DIGNIDADE é que há direitos e deveres universais que denotam a IGUALDADE de todos nas inter-relações sociais. Esta é a terceira ideia proposta pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, desdobrada em uma série de direitos, como os econômicos, os sociais e os culturais, implicando a recusa de toda e qualquer discriminação entre os seres humanos. Dentro deste contexto, um quarto conceito é explicitado, o de SOLIDARIEDADE. Este evidencia a interdependência dos seres humanos e a necessidade de harmonia entre todos, evitando ou reduzindo os sofrimentos nas relações. Assim, todos são responsáveis por todos, construindo um novo modo de co-habitar neste planeta [...] (BIACA, 2006, 21-24).

É desta forma que o Estado do Paraná se organizou para oferecer a disciplina de Ensino Religioso como uma disciplina de conhecimento, firmando o foco nas inter-relações sociais humanas, mantendo o respeito às variadas formas de existir, a partir dos princípios significativos da Declaração Universal dos Direitos Humanos: *pessoa, dignidade, igualdade, solidariedade* (BIACA, 2006, 24).

## **Unidade II: lugares sagrados** (BIACA, 2006, 29-38)

Esta é, sem dúvida, a unidade mais importante na identificação com esta pesquisa, pois, tem uma abordagem exclusiva do sagrado a partir de um lugar, um espaço físico. Esta perspectiva vem de um tratamento diferenciado, de uma maneira diferente de ver o sagrado. Nesta unidade são oferecidos alguns exemplos para ajudar a aferir a dimensão do entendimento do que possa vir a ser um lugar sagrado (BIACA, 2006, 30):

Os lugares sagrados compõem a dimensão da materialidade do sagrado, pois reúnem aspectos físicos que orientam a paisagem religiosa. Para tanto, pode-se observar que muitas pessoas, de diferentes religiões, estabelecem lugares como sagrados. Sendo o sagrado reconhecido em suas manifestações, os lugares onde esta manifestação se deu ou se dá é considerado como um lugar especial, um lugar de profunda e intensa emanção espiritual ou, ainda, pode compreender um lugar onde o indivíduo realiza

práticas de cunho religioso e busca o desenvolvimento de sua espiritualidade. [...] Há muitas possibilidades de compreensão e de classificação dos lugares sagrados. De maneira sintética, pode-se dizer que se dividem em: lugares construídos pelo ser humano e lugares da natureza (BIACA, 2006, 30).<sup>9</sup>

O que a Secretaria de Estado da Educação do Paraná, em suma, aponta como hipótese é que a configuração física religiosa transmita “mensagens sobre o entendimento que determinada cultura religiosa faz do culto ao transcendente e ao sagrado” (BIACA, 2006, 31), de forma que o traçado de arquitetura religiosa comunique, “através de suas formas, o que está para além delas, configurando uma passagem para que se estabeleça, religue, o contato entre o mundo humano e o divino” (BIACA, 2006, 31) – esta seria a forma específica de cada religião sacralizar o espaço (BIACA, 2006, 34).

Esta compreensão epistêmica dos aspectos espaciais que configuram a cultura das tradições religiosas (e dos sugeridos pontos de contato entre o humano e as suas ideias sobre o divino) se encaixa dentro da categoria que tenho concebido como sendo um Sagrado de Atri-

---

<sup>9</sup> “Também são tidos como lugares sagrados algumas cidades. Sabe-se, entre outros casos, que todo islâmico deve fazer o possível para, pelo menos uma vez em sua vida, visitar a cidade sagrada de Meca. Jerusalém também se configura nos moldes de uma cidade sagrada, como também a cidade inca, construída com pedras, denominada Machu Picchu (Peru), entre outras. Além das cidades, apresentam-se como lugares sagrados construções como capelinhas, certas casas, alguns túmulos, etc. Existem verdadeiras peregrinações a certos túmulos, considerados como lugares privilegiados de contato entre os vivos e uma determinada pessoa que já faleceu e que, crê-se, é capaz de agir sobre a vida dos vivos, ajudando-os em suas dificuldades; ou, mesmo, por se tratar de um túmulo de um ser humano que é tido como um exemplo em vida a ser seguido e, por isso, a ser venerado, logo se tornando sagrado o monumento, a construção, que intenta eternizar a memória dessa pessoa. Neste mesmo sentido, a casa de algumas pessoas, tidas como seres de alta evolução espiritual, pode também ser local sagrado, como, por exemplo, a casa de Aurobindo (sul da Índia), um Guru que viveu uma vida dedicada à orientação espiritual de seu povo. Considerada como um lugar sagrado, sua casa é visitada diariamente por pessoas que acreditam que a meditação realizada em contemplação e em contato com a interioridade da habitação do mestre poderá trazer-lhes enlevo espiritual e cura. Por outro lado, também são considerados lugares sagrados aqueles que se encontram na natureza e que para existir não sofreram a intervenção humana. O rio Ganges, por exemplo, para os hinduístas é um rio sagrado, no qual as pessoas se banham e realizam suas devoções a fim de receber a energia espiritual que lhes facultará uma vida de evolução. A pajelança, ritual indígena, também é outra manifestação religiosa humana que se vale dos lugares sagrados da natureza. Certa cura ou certa passagem de estágio da vida pode advir do fato de a pessoa ficar em determinado lugar na natureza, onde receberá ensinamentos necessários e onde se realizará o seu processo de transformação. Também há lugares sagrados configurados a partir da presença de certas coisas consideradas sagradas. Um exemplo disto é a árvore Baobá, árvore que os negros trouxeram para o Brasil no tempo da escravidão, é uma árvore sagrada para os candomblecistas. Esta árvore é considerada ‘planta da vida’, pois vive entre 700 a mil anos. Assim, para os candomblecistas, o espaço que ela ocupa se torna sagrado por conta de sua existência, pois adquire um significado sagrado, já que os remetem à consciência histórica de seus antepassados. Até mesmo alguns caminhos ou trilhas podem ser considerados sagrados, como é o caso da peregrinação na Espanha rumo à Santiago de Compostela. Conforme alguns relatos, este pode ser um percurso sagrado, pois muitos peregrinos relatam uma transformação interior intensa. O caminho de Santiago de Compostela é considerado pelos historiadores uma das rotas mais antigas do mundo no quesito peregrinação. Localiza-se no norte da Espanha, na região de fronteira próxima à França, e o trajeto possui cerca de 700 quilômetros [...]. Em Bali (Indonésia) as montanhas e os vulcões são consideradas como ‘Lar dos Deuses’. Também no Brasil algo semelhante acontece. Em Goiás, por exemplo, existe uma montanha considerada por certos místicos como um lugar privilegiado de concentração de energia transcendente. A montanha recebe a visita de grupos de pessoas que, ao subi-la, acreditam estar trilhando uma jornada espiritual que as levará a um maior contato consigo mesmas e com a ‘Divina Mãe’, que é a natureza, fonte sublime de toda vida” (BIACA, 2006, p. 31-33).

buição, distinta daquela apresentada por Otto (1985) como sendo o *Numinoso*, abordagem que será feita na parte B desta tese quando tratarmos do sagrado de modo geral.

### **Unidade III: textos sagrados, orais ou escritos** (BIACA, 2006, 39-48)

Os textos sagrados registram os fatos relevantes da tradição religiosa: as orações, os sermões, a doutrina, a história, etc. São uma forma de expressão e disseminação dos ensinamentos destas tradições religiosas (BIACA, 2006, 40).

Ao articular os textos sagrados aos ritos, às festas religiosas e às situações de nascimento e morte, as tradições “[...] visam criar mecanismos de unidade e de identidade do seu grupo de seguidores, de modo a assegurar que os ensinamentos sejam consolidados e transmitidos às novas gerações e aos novos adeptos” (BIACA, 2006, 40).

Assim, o que caracteriza um texto como sagrado “é o reconhecimento, pelo grupo que o acolhe, de que transmite uma mensagem ou, ainda, de que favorece uma aproximação, uma religação, entre os adeptos e o sagrado” (BIACA, 2006, 40), Constituindo-se, desta maneira, “o fundamento no substrato social, tanto no cotidiano coletivo como na orientação das práticas religiosas, da crença de seus seguidores” (BIACA, 2006, 40).

### **Unidade IV: organizações religiosas** (BIACA, 2006, 49-52)

Organizações religiosas são os sistemas que buscam manter um grupo de pessoas unidas em torno de práticas de fé comuns e orientações que regulam a vida da comunidade (BIACA, 2006, 50).<sup>10</sup>

O objetivo principal de uma organização religiosa é preservar as orientações contidas nos textos sagrados, as quais devem guiar o bem viver de seus seguidores. Ou seja, repassar as práticas e transmitir às gerações futuras a economia, a construção e manutenção do patrimônio financeiro das organizações religiosas, garantindo, por meio de uma ordem pré-estabelecida, o cumprimento de suas finalidades (BIACA, 2006, 50).

---

<sup>10</sup> “As práticas e crenças comuns aproximam as pessoas em torno de um mesmo objetivo, estabelecendo sistemas mútuos de proteção e aproximação. Essas práticas de fé são conhecidas e vivenciadas pelos seus participantes” (BIACA, 2006, p. 50).

## **Unidade V: símbolos religiosos (BIACA, 2006, 63-78)**

O universo simbólico religioso é um complexo sistema de significados estruturantes das linguagens pelas quais se expressam as diferentes manifestações humanas, entre elas as tradições religiosas (BIACA, 2006, 64). Desta forma, “os símbolos constituem-se em linguagens, processos de aproximação e união entre os seres, que assumem diferentes aspectos, dada a sua clara função de comunicar. Os símbolos não se restringem apenas às formas, mas também às cores, aos gestos, aos sons, aos cheiros, aos sabores, enfim, nas possibilidades de percepção” (BIACA, 2006, 65).

## **Unidade VI: ritos (BIACA, 2006, 79-92)**

Os rituais vêm para dar movimento, sentido prático, à ideia de Sagrado descrito nos textos sagrados (BIACA, 2006, 80):

Assim como, pedagogicamente, apenas a leitura dos livros didáticos, de certa forma, reprime o ensino, pois privilegia apenas um sentido da educação (o teórico) – excluindo a essencial necessidade da prática –, apenas o apreço aos textos sagrados tiraria a avidez da fé, característica comum de todas as tradições religiosas. Por isso, a imagem simbólica dos rituais é importante para manter integrada a união dos seguidores de uma tradição ou organização religiosa (BIACA, 2006, 80).

## **Unidade VII: festas religiosas (BIACA, 2006, 93-102)**

As festas nas tradições religiosas apresentam elementos simbólicos como mitos, ritos, liturgias, músicas, danças, luxo e beleza:

Toda festa, mesmo quando não religiosa, teve, em sua origem histórica, uma vinculação com a religião. Afinal, em qualquer situação, seu objetivo sempre foi o de aproximar as pessoas, movimentar o povo, propiciar um estado de fervor. Observa-se também que, tanto nas festas ditas religiosas ou nas festas laicas, os elementos são os mesmos: cantos, danças, músicas, etc. Nessa perspectiva, podem ser observados três aspectos básicos de uma festa: a superação das distâncias entre os indivíduos, a produção de um estado de ‘efervescência coletiva’ e a recapitulação das normas coletivas. É a ‘re-ligação’ humana efetivando-se. Assim sendo, as festas são um dos elementos importantes nas tradições/manifestações religiosas de todo mundo. [...] Na festa religiosa, do mesmo modo que na religião, o indivíduo desaparece no grupo e passa a ser uma expressão do coletivo. Nesse instante são reafirmadas as crenças grupais e as regras que tornam possível a vida em sociedade no espaço sagrado ou social. Ou seja, o grupo reanima, periodicamente, o sentimento que tem de si mesmo e de sua vinculação com o sagrado. [...] Deste modo, pode-se afirmar que quanto mais for propiciado aos grupos meios de se integrarem adequadamente, mais seus membros vão se sentir unidos a esta fé religiosa e, assim, a festa religiosa pode consistir em um dos meios mais apropriados de interação e difusão dos seus simbolismos, já que ela efetiva a necessidade humana de alteridade. [...] Por isso, as festas são uma força em sentido contrário ao da dissolução social. As festas têm também como função fortificar o espírito fatigado das pessoas, ou seja, nas festas religiosas,

as pessoas têm acesso a uma vida de inteira comunhão com o sagrado, podendo, assim, refletir mais sobre suas experiências existenciais, tanto no plano concreto como transcendente (BIACA, 2006, 94-95).

### **Unidade VIII: vida e morte** (BIACA, 2006, 103-116)

A última unidade do Caderno Pedagógico de Ensino Religioso da Secretaria de Estado da Educação do Paraná aborda o tema da vida e da morte na seguinte perspectiva.

A morte tira do sujeito qualquer possibilidade de continuidade de seus projetos de mundo e de vida e a ilusão de que as coisas podem permanecer como são pela eternidade (BIACA, 2006, 104):

Não há como fugir à morte do sujeito concreto, material, não há como evitá-la. [...] O reconhecimento da experiência abrupta do fim faz eclodir sentimentos de angústia, saudades, remorsos, inconformismo, etc. [...] Contudo, há, de alguma forma, uma sensação que permeia os sonhos humanos de que existe uma realidade suprema que resgata e transmuta a realidade mundana (BIACA, 2006, 104).

A morte é, sem dúvida, uma temática bastante complexa e “[...] trabalhada em profundidade no interior das diferentes perspectivas religiosas existentes no mundo” (BIACA, 2006, 104):

As diversas tradições religiosas, de um jeito ou de outro, conferem e institucionalizam essa sensação peculiar ao espírito humano. E, todo ser humano instado no mundo – cultural, social e religiosamente – sente e reflete esta experiência transcendente de existência e fim, intuindo o sentido, o objetivo e a razão, da função da vida e o mistério que envolve sua possível morte ou transmutação. Assim, a morte, sob um viés de concretude materialista, traz à consciência humana a certeza de um fim, mas, por outro lado, também abre perspectivas para um novo começo, cercado de mistérios e que se encontra simbolizada em narrativas de ordem religiosa. As tradições religiosas do mundo se ocupam em definir, em sugestões simbólicas, para os sujeitos o que será a vida após a morte (BIACA, 2006, 104).

De maneira sintética o Caderno Pedagógico ainda apresenta as quatro perspectivas que basicamente encerram as possibilidades para o pós-morte: a ancestralidade, a reencarnação, a ressurreição e o nada. Cada tradição religiosa aponta, a seu modo, para aquilo que deverá acontecer com a pessoa após sua morte (BIACA, 2006, 105).

### **Considerações e apontamentos**

Este é um trabalho muito coerente na sua proposta, com um texto muito bem alinhado. Das oito unidades apresentadas no desmembramento didático da oferta do *sagrado* como sendo o OPER no Caderno Pedagógico de Ensino Religioso da Secretaria de Estado da Educação do Paraná, a segunda unidade é a que mais chama à atenção pela abordagem distinta a respeito do sagrado - a partir de um lugar, um espaço físico. Esta compreensão epistêmica do sagrado num aspecto espacial (de como cada religião pode vir a sacralizar o espaço - BIACA, 2006, 34) pode ser acomodada dentro da categoria que tenho chamado de Sagrado de Atribuição, que foi abordado na parte B da tese onde articulo o sagrado de modo geral.

### **REFERÊNCIAS**

- BIACA, Valmir et al. *O sagrado no Ensino Religioso*. Cadernos pedagógicos do Ensino Fundamental. v. 8. Curitiba: SEED, 2006.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

# **Educação religiosa em Minas Gerais: permanência de tradição ou disciplina para formação de cidadania.**

Eduardo Alves de Souza\*

## **Resumo**

A Educação Religiosa ainda permanece nas escolas estaduais de Minas Gerais. Apesar de não ser obrigatório, o Ensino de Religião é ministrado no ensino fundamental. A História da Educação Religiosa em Minas Gerais mostra como a disciplina passou por momentos distintos como a proibição em um determinado momento até a sua implantação como disciplina. A permanência da Educação Religiosa em Minas Gerais como disciplina abre espaço para reflexão de uma disciplina que colabora na formação de cidadania e da formação da pessoa humana, ou uma disciplina que permanece apenas pela força da tradição.

**Palavras Chave:** Ensino Religioso, tradição, cidadania.

## **Introdução**

O debate em torno do Ensino Religioso em Minas Gerais surge com a legislação que tornou o estado laico com a proclamação da república. Durante anos a Igreja Católica que tinha a autonomia do Ensino Religioso lutou pela volta da disciplina nas escolas públicas. Movimentos liderados por setores da igreja defendiam o Ensino Religioso no modelo de catequese nas escolas públicas como modelo de formação ideal do indivíduo.

Depois de muita luta e congressos católicos em Minas Gerais, o Ensino Religioso, por volta de 1930, retorna as escolas públicas. O retorno do Ensino Religioso privilegiava a disciplina como catequese, pois o conteúdo vinha da tradição católica.

O pluralismo religioso no Brasil e as transformações nas leis da educação no Brasil proporcionaram mudanças na disciplina. Diante da diversidade cultural e religiosa no Brasil, o modelo de Ensino Religioso que era administrado por uma religião não era visto como uma disciplina capaz de promover a formação crítica do indivíduo.

---

\* Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, licenciado em História pelo Centro Universitário Newton Paiva. E-mail: sujeitohistorico@yahoo.com.br



O Ensino Religioso avançou como disciplina que contribui na formação do aluno, a disciplina deve ser vista como formação de cidadãos consciente no estado laico e não como permanência de tradição. A disciplina abre espaço para o conhecimento do outro, do diferente, quebrando pré-conceito religioso possibilitando o diálogo inter-religioso.

Este trabalho apresenta o Ensino Religioso como permanência de tradição em Minas Gerais e suas transformações para uma disciplina de formação de cidadania, tentando entender dentro da longa duração o processo de modificações do Ensino Religioso em Minas Gerais.

### **O Ensino Religioso em Minas Gerais na Primeira República. Uma luta pela permanência da tradição**

O Ensino Religioso no período colonial e no período do Império do Brasil era um ensino de religião católica, um Ensino Religioso caracterizado como catequese, sendo esta disciplina ministrada pela Igreja Católica, religião predominante neste período. A proclamação da república tornou o Estado laico e com isto a disciplina de Ensino Religioso no Brasil foi abolida do currículo escolar.

O estado de Minas Gerais passou por mudanças logo no início da República, idealizou a construção de uma capital que tinha como objetivo esquecer o passado colonial. Uma capital que demonstrasse o modelo republicano negando a presença da Igreja Católica como religião do estado.

O estado de Minas Gerais criou uma configuração de uma capital que tinha em seu projeto moderno uma exaltação ao estado. A nova capital não tinha a presença da Arquidiocese para manter a religiosidade e preservar o catolicismo. A constituição da república de 1891 tornava leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos. Este artigo da constituição barrava o ensino religioso no modelo que era ministrado no Brasil desde o período colonial e imperial. No estado laico a presença de um Ensino Religioso confessional para muitos não tinha mais espaço.

Os positivistas defendiam este modelo como um modelo que iria propiciar a modernização na educação no Brasil. Por outro lado tinha a igreja tentando combater esta falta de instrução católica proposta pelos positivistas, começando o embate com relação ao ensino

religioso. Esta proposta em Minas Gerais parece ideal para um estado que tinha uma capital projetada pelos republicanos. Por outro lado algumas cidades do estado mantinham sua religiosidade com a presença de uma grande comunidade católica que lutava pela volta do Ensino Religioso nas escolas negando a laicidade do estado.

O Governador João Pinheiro, em 1909, proibiu o Ensino Religioso em Minas Gerais gerando protestos e desavenças por todo estado em muitas cidades pela defesa da volta do Ensino Religioso nas escolas pública em Minas Gerais.

Diante de tanto impasse setores da igreja católica, no período da primeira república, vão reagir de maneira estratégica fazendo congressos que discutiam questões da situação da igreja católica no Brasil. Em Belo Horizonte ocorreram diversos congressos católicos, em 1918 o Congresso Católico Mineiro, em 1916 a União dos Moços Católicos e em 28 de setembro de 1919 a Conferência Católica do Trabalho. Estas conferências que aconteciam em Belo Horizonte, reforçavam a presença da Igreja Católica e discutiam assuntos importantes para a compreensão da igreja diante do estado. Os Congressos eram espaços para discutir a situação do ensino religioso em Minas Gerais. O Congresso Católico Mineiro em 1918 teve como assunto importante a volta do Ensino Religioso em Minas Gerais (SILVA, 2007, p.19).

Em 11 de fevereiro de 1921, começa a funcionar em Belo Horizonte a Arquidiocese, dando uma configuração no cenário político e religioso na capital, dando forças ao movimento católico que estava acontecendo na capital. A presença do bispo na capital dava forças ao movimento em favor do Ensino Religioso diante da posição do Estado de proibição do Ensino Religioso. Havia necessidade de organização de um currículo de Ensino Religioso e a presença de um Bispo facilitaria o processo de organização de um modelo curricular para o Ensino Religioso.

Em 1922, chega a Belo Horizonte D. Antônio dos Santos Cabral, disposto a combater a heresia e lutar contra a modernidade. Dom Cabral militou contra a laicidade do estado e a favor do ensino religioso nas escolas (DANTAS, 2002, p. 42). A imprensa foi uma arma de Dom Cabral como forma de militância católica em Belo Horizonte, criando os jornais O Horizonte e O Diário, utilizando outros meios de impressos para defesa da fé católica.

Na Carta Pastoral de 1925, Dom Cabral faz uma apologética em favor da manutenção do ensino religioso nas escolas como forma de manter a fé católica como tradição em Minas Gerais.

Não nos poderíamos alheiar do movimento promissor que sacode o Estado de Minas Gerais no que tange ao grave problema da Educação e Instrução. Parece nos haver o momento de oferecermos a este cometimento de equilibrado e sadio patriotismo, em que se inspiram os homens públicos de Minas, o concurso de nosso aplauso e bem avisada solidariedade. (Cabral, 1925, p. 3).

O modelo de escola laica da república era para Dom Cabral um problema, pois deixava o modelo cristão de lado para dar uma formação científicista, deixando de ensinar os bons costumes cristãos, para Dom Cabral, poderia interferir na educação e na formação dos jovens.

Em Belo Horizonte a proposta de Dom Cabral era colocar o ensino sob administração da Igreja. Para Dom Cabral era necessário manter a tradição tendo a escola sobre os cuidados da Igreja como a única capaz de transmitir valores necessários para a sociedade. Segundo as palavras de Dom Cabral, a Igreja tem uma suprema autoridade, cometida do alto, para difundir e promover entre os homens o ensino das divinas verdades, de que é única depositaria. (CABRAL, 1925, p. 4).

A militância de Dom Cabral dava formas ao campo religioso em Belo Horizonte reforçando a esperança, a volta do Ensino Religioso nas escolas públicas em Minas Gerais. Com o discurso do Ensino Religioso Dom Cabral promovia um movimento para catequizar a capital como forma de manter a tradição em Minas Gerais de uma presença atuante da Igreja Católica. A criação de seminários e escolas confessionais era forma de fortalecer a permanência do catolicismo e da tradição:

Não esqueçamos a consoladora proliferação de vocações sacerdotais e religiosas que se vai manifestando, a medida que novos seminários vão abrindo e fundando noviciados e juvenatos apostólicos. Daí, a perspectiva de renovados e admiráveis cometimentos com que a Igreja ciosa de seu glorioso passado, vira colaborar vantajosamente no cultivo e na formação das gerações porvindouras, escrevendo rutilas paginas de sua história. (CABRAL, 1925, p. 13).

A proposta educacional de Dom Cabral era a formação cristã e a formação de jovens para o sacerdócio, no entanto, era importante o Ensino Religioso ministrado nas escolas pela Igreja despertando o desejo pela religião católica e pelo sacerdócio. Era investir na educação como forma de preservar os bons costumes pregados pela igreja e manter a fé cristã, manter a tradição.

O Congresso Catequístico ocorrido em 1928 foi um momento de discussão sobre o Ensino Religioso em Minas Gerais tendo uma repercussão nacional. O Congresso afirmava a

presença da Igreja Católica e propunha intervenções no contexto da primeira república. O Ensino Religioso foi um dos assuntos da pauta deste congresso que ganhou força no evento que reuniu interesse comum, afirmar a reação católica na república (SILVA, 2007).

Diante do movimento a favor do Ensino Religioso em Minas Gerais, o então Governador do Estado daquele período, Antonio Carlos de Andrada, decretou o Ensino Religioso no ensino fundamental em Minas Gerais. Esta medida privilegiava o Ensino Religioso em Minas Gerais que ia de encontro às solicitações de Dom Cabral.

A lei que autorizava o Ensino Religioso em Minas Gerais negava o modelo republicano de Estado laico e privilegiava a Religião Católica como a religião que deveria cuidar do ensino religioso nas escolas públicas privilegiando o catolicismo e a tradição religiosa.

O cenário em Minas Gerais neste período é marcado pela presença da força da Igreja Católica na política, tendo como seu líder Dom Cabral. A lei que garantia o Ensino Religioso em Minas Gerais era uma demonstração de poder e influência da Igreja Católica sobre o Estado mesmo na república. Esta força deixava de fora outras religiões, principalmente os protestantes que não tinham participação na disciplina de Ensino Religioso nas escolas públicas.

O movimento em Minas espalhou-se pelo Brasil, resultando em 30 de abril de 1931 num decreto de lei que autorizava o ensino religioso nas escolas públicas do país, sendo a frequência facultativa (SILVA, 2007). Esta lei dava autonomia e privilégio à religião católica que tinha como objetivo ensinar os costumes cristãos católicos aos alunos sem o espaço para um diálogo com outras religiões e tradições.

### **A tradição como modelo**

A nova conjuntura política no Brasil após 1930 configurou uma nova realidade na República do Brasil. O modelo de Estado laico tornava-se frágil diante do campo religioso brasileiro, pois a luta do catolicismo em favor da religião católica durante a primeira república ganhou forças. O decreto de lei de 30 de abril de 1931, (SILVA, 2007, p. 36), que retornava o ensino religioso nas escolas era uma demonstração da força da tradição católica.

A lei dava uma configuração para o Ensino Religioso, sendo uma disciplina facultativa. No entanto, a disciplina em seu conteúdo privilegiava o ensino da religião cristã católica.

A preferência pela religião dominante era o resultado da luta da Igreja católica em manter a tradição cristã.

O processo de longa duração na construção de uma defesa pelo catolicismo no Brasil foi ganhando forças por movimentos distintos dando ênfase à implantação do Ensino Religioso. Algumas medidas tomadas pelo catolicismo vinham de um movimento institucionalizado que acreditava que a Igreja Católica era uma instituição responsável e capaz de promover uma educação propícia a sociedade. Esta observação pode ser feita na Encíclica *Divini Illius Magistri* de 31 de dezembro de 1929 escrita pelo Papa Pio XI.

É direito inalienável da Igreja, e simultaneamente seu dever indispensável vigiar por toda a educação de seus filhos, os fiéis, em qualquer instituição, quer público quer particular, não só no atinente ao ensino aí ministrado, mas em qualquer outra disciplina ou disposição, enquanto estão relacionadas com a religião e a moral (*DIVINI ILLIUS MAGISTRI*, 1929, 2011).

Segundo a encíclica papal era direito da igreja vigiar a educação, tanto nas escolas confessionais, quanto nas escolas públicas. Vigiar o ensino ministrado nas escolas é tentar controlar a sociedade com uma educação voltada para os preceitos católicos. As medidas de vigiar o ensino, no Brasil, era uma medida que estava sendo tomada por alguns líderes da igreja que não eram a favor da escola pública autônoma sem a presença da igreja.

No entanto, o decreto de 30 de abril de 1930, que propunha o Ensino Religioso como facultativo, dava à igreja católica uma autonomia na disciplina, pois a disciplina caminhava de encontro com o catolicismo. A disciplina neste período era pensada sob uma ótica católica, como se estivesse um único modelo a ser ministrado na escola. Apoiada na Encíclica *Divini Illius Magistri* do Papa Pio XI de que a igreja deveria vigiar a educação, principalmente o Ensino Religioso.

Em Minas Gerais a defesa pelo Ensino Religioso ganhava força com a criação do Departamento de Ensino Religioso, este departamento era responsável em organizar o ensino religioso e a sua manutenção. Foi criado também o Boletim Catequético a pedido de Dom Cabral (DANTAS, 2002, 46). Este departamento garantia o bom funcionamento do ensino religioso em Minas Gerais. Esta preocupação em manter departamento com finalidade de colocar em prática o ensino religioso era o anseio da igreja de manter a tradição católica na educação.

A Constituição de 1937 dava direção para o ensino religioso no Brasil, diante das manifestações católicas ao regresso do Ensino Religioso nas escolas, sendo a lei clara na sua constituição (DANTAS, 2002, p. 50).

Art. 133 - O ensino religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, nominais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos.

A constituição é clara no objetivo do ensino religioso, não sendo disciplina obrigatória, neste contexto entende-se que a não obrigatoriedade da disciplina era respeitar os alunos pertencentes às outras religiões. A lei não propõe um dialogo inter-religioso ou um pluralismo religioso, mas caminha neste sentido.

As transformações políticas que ocorriam no país influenciavam a questão do Ensino Religioso no Brasil. Em Minas Gerais a manutenção do ensino religioso era feita de perto pelo Departamento de Ensino Religioso e sob o cuidado maior de Dom Cabral que dava uma importância na formação cristã para a sociedade.

Com o fim do Estado Novo no Brasil, em 1946, a educação passa por outras transformações por uma regulamentação. Com relação ao Ensino Religioso a lei de 1946 estabelece:

Art. 166 – V – O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestado por ele, se for capaz, ou pelo representante legal ou responsável.

A lei não sofre alterações, mas completa no sentido de promover um Ensino Religioso facultativo e de acordo com a confissão religiosa do aluno, esta medida caminhava como um pluralismo religioso, mas observando que existiam dificuldades em pessoal ou espaço para a educação religiosa de acordo com a religião do aluno.

A lei de Diretrizes e Bases, de número 4024/61, manteve a neutralidade do ensino religioso, mas abria brechas para a vinculação da disciplina à tradição religiosa dominante.

Art. 97. O ensino religioso constitui disciplina dos horários normais das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrada sem ônus para os cofres públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante capaz ou legal responsável. (Lei de Diretrizes e Bases da Educação, n 4024, dezembro de 1961, 2011).

A disciplina de Ensino Religioso ganha configurações diferentes nesta nova abordagem de lei. O ensino religioso não gerando ônus para o Estado abre vaga para um ensino de

religioso proselitismo, pois para a religião católica que já tinha pessoas especializadas na educação religiosa fica mais fácil manter o ensino religioso do que para uma religião que não tem em sua tradição pessoas formadas ou verbas para custear o ensino religioso. Neste sentido entende-se que o ensino religioso é da prática educacional da tradição católica.

### **A tradição no período militar**

No Período do Regime Militar de 1964 a 1985, as mudanças na educação no Brasil passam pela ideia de estabelecer uma educação voltada para o amor à pátria e para a defesa de uma sociedade longe do comunismo e de práticas subversivas. Na Constituição de 1967, no seu artigo IV, o Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas oficiais de grau primário e médio (SILVA, 2007). O Ensino Religioso, no entanto, estava presente na lei sendo de matrícula facultativa; mesmo com todas as transformações políticas ocorridas no Brasil o espaço para o estudo da religião estava presente.

Diante da nova ordem política em Minas Gerais, O Departamento de Ensino Religioso continuava cuidando do ensino religioso no estado que ganhava uma configuração de ensino de catequese.

A lei de Diretrizes e Bases da Educação nº 5.692/71 (SILVA, 2007, p. 73), incluiu o Ensino Religioso como disciplina nos horários normais da escola. O Estado de Minas Gerais organizou a disciplina, sendo a disciplina com ônus para os cofres públicos. Os professores eram treinados pelo Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso.

As discussões entre religiosos sobre o conteúdo da disciplina eram divididas entre aqueles que defendiam a ensino religioso no modelo cristão católico e outro grupo que defendia o ensino religiosos visando a promoção da diversidade religiosa.

Antonio Francisco da Silva faz um estudo sobre a contribuição de Wolfgang Gruen para o ensino religioso no livro *Idas e vindas do Ensino Religioso em Minas Gerais*. Gruen é o precursor da mudança de enfoque no campo do ensino religioso, em Minas Gerais (SILVA, 2007, p. 44). Wolfgang Gruen discute o conteúdo do ensino religioso entendido como Catequese, abre espaço para a direção da disciplina a sua importância como disciplina que ajuda na educação do indivíduo.

Gruen que foi atender a Diocese para ajudar nas questões do Ensino Religioso percebeu as dificuldades da disciplina. Um olhar de fora, no caso de Gruen, fez compreender que o ensino Religioso precisava se adequar às realidades dos alunos. As reflexões de Gruen foram bem aceitas pela Delegacia Regional de Ensino, mas houve divergências no campo eclesialístico (SILVA, 2007, p. 45).

Gruen proporcionou um diálogo para as mudanças da disciplina, enquanto alguns ainda defendiam o modelo de ensino com modelo de catecismo. Gruen propunha uma disciplina que atendesse os alunos na diversidade religiosa. Gruen contribuiu para uma disciplina que levasse em conta a experiência de fé do aluno e não uma disciplina que ensinasse a fé de uma tradição.

É importante frisar que a educação religiosa é toda feita de experiência e de reflexão, na medida das possibilidades do educando. Ou seja, também quando nos referimos ao ensino da religião, nunca estamos pensando em uma atividade meramente nocional ou destinada primariamente ao conhecimento. (GRUEN, 1995, p. 28).

O resultado da visão de Gruen em adequar o Ensino Religioso proporcionou mudanças, em 1980, sendo a sua proposta foi escolhida no Conselho Estadual de Educação de Minas Gerais para ajudar na criação de novas propostas para o Ensino Religioso. Segundo as pesquisas feitas por Gruen pode-se perceber que o Ensino Religioso não era trabalhado de maneira satisfatória (SILVA, 2007, p.,70).

### **Os avanços do Ensino Religioso**

Na Constituição de outubro de 1988, no seu artigo 210, o ensino religioso de matrícula facultativa constituirá disciplina dos horários normais da escola. O impasse que se referia à disciplina Ensino Religioso continuava. Segundo SILVA (2007, p. 76), em Minas Gerais, os embates em torno do Ensino Religioso deram ao Departamento de Ensino Religioso (DER) uma experiência, pois desde sua criação até meados dos anos 80 e 90 a vasta caminhada proporcionou um departamento capaz de fornecer formação para professores atuarem no Ensino Religioso.

Em Minas Gerais, o esforço em manter o Ensino Religioso possibilitou a criação de um curso que visava a formação de profissionais para atuarem com Ensino Religioso. O DA-ER propôs um curso que atendia os requisitos da Secretaria Estadual de Educação.



Este curso dava uma dimensão à disciplina, pois distanciava o modelo de disciplina com características de catequese para uma disciplina de contribuição para formação de uma consciência crítica do indivíduo. Ao apresentar uma disciplina que propõe conhecer as diversas religiões, os seus crenes e o respeito diante do pluralismo religioso, proporciona ao aluno o respeito à diferença, o direito individual, a formação de cidadania.

### **O Ensino Religioso como contribuição a formação de cidadania**

O Ensino Religioso diante de um processo histórico, entre idas e vindas, de sua hegemonia no período colonial, até a sua proibição com a república em 1890. O Ensino Religioso teve transformações no estado de Minas Gerais, a disciplina que ficou fora das escolas de 1890 até 1929, foi um processo de luta em busca de manter o modelo de ensino religioso tradicional. A preocupação da Igreja Católica em lutar contra a modernidade e os males que poderia causar à Igreja. Neste período a saída era a luta pela tradição, manter o Ensino Religioso como forma de catequizar o indivíduo.

Após a aprovação da volta da disciplina em Minas Gerais a permanência da tradição era manter o Ensino Religioso. Com este ideal aqueles que defendiam o Ensino Religioso não estavam preocupados com o pluralismo religioso, mas em manter a tradição da catequese como forma de formação de indivíduo.

Após as transformações da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira, Lei n. 9394 de 20 de dezembro de 1996, em propor novas medidas em prol da melhoria do Ensino Religioso. As propostas para educação no Brasil eram pensadas em promover um Ensino Religioso que fosse de encontro com a realidade dos alunos.

O Art. 2º - A educação, dever da família do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. (CARON, 1999, p. 73).

A proposta da LDB e do sistema de educação estabelece os responsáveis pela educação e principalmente o preparar para o exercício da cidadania. A formação de cidadania passa pelo direito de liberdade do indivíduo a sua capacidade de respeitar as diferenças principalmente as diferenças religiosas. Neste sentido o Ensino Religioso deve ser o lugar de conhecer as religiões suas praticas, seus valores, como forma de desvelar o desconhecido para melhor compreensão do outro.

O Artigo 33 da Lei Nº 9394 de 20 de dezembro de 1996 que estabelece as leis de diretrizes e bases da educação nacional, passa a vigorar com a seguinte redação:

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil vedada a quaisquer formas de proselitismo (CARON, 1999, p. 73).

A lei 9394/96 dá uma configuração ao Ensino Religioso de assegurar o respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. Assegura ao Ensino Religioso um desprendimento da tradição religiosa como forma de uma disciplina de um Estado laico evitando o proselitismo e o preconceito à diversidade religiosa. O Ensino Religioso como disciplina deve promover ao aluno o respeito, a garantia de professar uma religião ou até mesmo a sua descrença.

A educação civil e leiga para a cidadania não pode ignorar as religiões, pela sua forte presença e função social, cumpre decodificar criticamente as representações e práticas religiosas em nome da convivência sempre mais construtiva entre as pessoas em nome da convivência social das diversidades confessionais, assim como haurir das tradições religiosas valores que contribuam como vida humana na sua subsistência e convivência. (PASSOS, 2007, p. 110).

Ao estabelecer no artigo 33 da Lei 9394 no parágrafo 2º da LDB que o sistema de ensino deverá ouvir a entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas para a definição dos conteúdos do ensino religioso, propõe novas abordagens à disciplina. Esta nova abordagem apaga o modelo de Ensino Religioso que tinha como objetivo manter a tradição, para disciplina que faz conhecer a diversidade religiosa do país.

Ao trabalhar com Ensino Religioso propondo o conhecimento das diversas religiões, o pluralismo religioso, a disciplina estará formando no indivíduo possibilidades de entender as diferenças religiosas e ter o olhar crítico para formação de cidadania. É necessário criar cidadãos capazes perceber o pluralismo religioso e a lidar com o outro, com a diferença, respeitando o direito de crença e manifestação religiosa de cada indivíduo.

O Ensino Religioso, no entanto, deve deixar de lado o modelo de catequese herdado pela tradição e propor uma disciplina para formação de cidadania, uma formação que respeite as diferentes tradições religiosas e a crença dos alunos. O Ensino Religioso no modelo de catequese corre o risco de ser preconceituoso e tirar do aluno a sua liberdade religiosa e a sua formação crítica da realidade. É necessário entender que o modelo tradicional que lutou pela permanência do Ensino Religioso em Minas Gerais não pode ser o único modelo de formação.

A continuidade do Ensino Religioso em Minas Gerais deve ser para a contribuição de cidadãos capazes de ter uma visão crítica da realidade, a formação para uma convivência social e a promoção da pessoa humana. Um Ensino Religioso que traz informações para compreensão do outro da diversidade de religiões, promover o conhecimento histórico das religiões para desvelar conceitos prontos que impedem o respeito às diversas religiões.

### **Considerações finais**

O Ensino Religioso em Minas Gerais é fruto de uma luta da Igreja Católica pela permanência nas escolas públicas. No período em que o Ensino Religioso ficou fora das escolas as reivindicações para o retorno eram uma luta de um Ensino Religioso confessional, uma disciplina para catequizar os alunos.

Com a volta do Ensino Religioso em Minas Gerais, a partir de 1930, a disciplina ficou nas mãos da Igreja Católica, pois esta possuía condições de manter e oferecer conteúdos. Diante da crescente manifestação religiosa no país e a busca pelo direito do indivíduo foi necessário o diálogo para uma mudança no Ensino Religioso.

A tradição, aos poucos, deu espaço para o pluralismo religioso, com isto o Ensino Religioso ganhou uma nova configuração, uma disciplina que possibilitou o diálogo e a compreensão da diversidade religiosa.

A manutenção do Ensino Religioso em Minas Gerais deve buscar a melhoria da disciplina como formação de cidadania, a contribuição para promoção da pessoa humana. O Ensino Religioso como uma disciplina desvinculada de qualquer instituição religiosa ou tradição promove uma visão crítica do mundo no aluno, proporcionando a formação de cidadãos éticos capazes de promover uma sociedade melhor.

## REFERÊNCIAS

- CABRAL, Antonio dos Santos. *Carta Pastoral: a Igreja e o ensino*. Belo Horizonte: Imprensa Diocesana, 1925.
- CARON, Lurdes. *O Ensino Religioso na nova LDB*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- DANTAS, Douglas Cabral. *O Ensino Religioso na Rede Pública Estadual de Belo Horizonte, MG: história, modelos de percepções de professores sobre formação e docência*. Dissertação de Mestrado em Educação. PUC Minas, 2002.
- ENCÍCLICA ILLIUS MAGISTRI. Disponível em:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_pxi\\_enc\\_31121929\\_divini-illius-magistri\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_31121929_divini-illius-magistri_po.html). Acesso em 05/06/2011.
- FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *O Ensino Religioso no Brasil. Tendências, conquistas e perspectivas*. Petrópolis: Vozes. 1996.
- GRUEN, Wolfgang. *O Ensino Religioso na escola*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- Lei de Diretrizes e Base da Educação, n 4024, dezembro de 1961. Disponível em:  
<http://www.jusbrasil.com.br/legislação/108164/lei-de-diretrizes-base1961>.
- PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso: Construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SILVA, Francisco da. *Idas e vindas do Ensino Religioso em Minas Gerais: A legislação e as contribuições de Wolfgang Gruen*. Belo horizonte: Segrac, 2007.
- TOBIAS, José Antônio. *História da educação brasileira*. São Paulo: IBRASA 1986.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *A Igreja de Deus em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: SI, 1972.
- TOORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil*, São Paulo: Editora Grijalbo, 1968.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

# Encantos e desencantos: percepções das aulas de ensino religioso em uma escola estadual de Belo Horizonte.

Joelma Aparecida dos Santos Xavier\*

Nilza Bernardes Santiago\*\*

## Resumo

Nos últimos anos, o Ensino Religioso passou por um processo de renovação. As aulas antes restritas à catequese tiveram seu leque de possibilidades ampliado com a Proposta dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso. Partindo desta perspectiva, o presente trabalho tem o objetivo de socializar reflexões sobre a prática docente do professor de Ensino Religioso a partir da experiência vivenciada no estágio supervisionado de Educação Religiosa. Os resultados mostram que o foco principal a ser trabalho nas escolas deve ser a abordagem do fenômeno religioso e não a adesão religiosa, a crença pessoal dos alunos.

**Palavras-chave:** Educação; ensino religioso; formação de professores; catequese

## Introdução

Ao se trabalhar com Ensino Religioso, há a necessidade de se criar nos alunos uma disposição integral que possibilite sua formação moral e ética. O Ensino Religioso (ER) exige do profissional dessa área conhecimento e disposição para provocar no aluno a compreensão de princípios que nortearão suas ações quanto à tomada de decisões.

A pesquisa da qual resulta o presente artigo traçou considerações sobre algumas das maneiras de se trabalhar com o ER, além de mostrar aspectos importantes sobre a prática de estágio realizado em uma escola pública de Belo Horizonte no ano de 2010. Os objetivos são pesquisar e analisar o processo de ensino-aprendizagem do ER em uma escola de Belo Horizonte através de observações, análise dos documentos de parametrização e análise de projetos desenvolvidos na escola em articulação com o projeto político pedagógico. A relevância de tal pesquisa se dá no sentido de mostrar como o ER ainda é um ensino de

---

\* Pedagoga, Mestranda em Ciências da Religião – PUC/Minas e-mail joelmaambiental@yahoo.com.br

\*\* Mestre em Educação, professora do curso de Pedagogia da PUC/Minas e-mail nilza@pucminas.br

religião hegemônica e que há a necessidade de mudar esse quadro. Embora o caráter confessional do ER pareça não existir, há de se providenciar sua reestruturação substancial, de modo a proporcionar um conteúdo de significado relevante. Além disso, o ER ainda é complexo no ambiente escolar e o intuito pessoal com esta pesquisa é dar alguma contribuição para que se trabalhe com o pluralismo religioso presente na sociedade contemporânea e na escola pública.

Utilizou-se durante o estágio observação, análise de documentos, conversas informais e participação como ouvinte das aulas de ER para concretização da pesquisa. É uma investigação descritiva, sem pretensão de generalização ou de elaborações conclusivas. Primeiramente será mostrado embasamentos conceituais acerca do ER. Em seguida será exposto o que autores como Henri Luiz Fuchs, Míriam Rejane Flores Cerveira, Iuri Andréas Reblin, Rosângela Stürmer e Afonso Maria Ligorio Soares têm para dizer sobre o ER. Por último, os dados coletados sobre como funcionam a política educacional do Ensino Religioso na escola observada serão expostos e analisados.

Sendo assim, busca-se entender o comportamento de educadores desta escola e compreender até que ponto há fundamentação teórica e metodológica da prática do ER.

### **Alguns fundamentos conceituais acerca do ensino religioso**

O ER é um componente curricular das escolas públicas e está inserido no contexto da educação, no capítulo III, Seção I, art. 210 § 1º da Constituição Federal de 1988; na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9.394 de 20/12/1996. É um ensino que tem como base a formação para a cidadania. A atual legislação diz que:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (Art. 33 da Lei nº 9475, de 22 de julho de 1997, que dá nova redação ao Art. 33 da Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996).

Esse artigo envolve educadores, civis, religiosos, governamentais e não governamentais, no sentido de confirmar a importância e a necessidade de disponibilizar aos alunos, o conjunto dos conhecimentos da diversidade religiosa existente, assim como o exercício da construção da autonomia do indivíduo. Os Parâmetros Curriculares Nacionais de Ensino Religioso (1997) explicam que o Ensino Religioso não deve ser entendido como

ensino de uma religião ou das religiões na escola, mas sim uma disciplina embasada nas Ciências da Religião e na Educação, visando proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas no contexto dos educandos, buscando disponibilizar esclarecimentos sobre o direito à diferença, valorizando a diversidade cultural religiosa presente na sociedade, no constante propósito de promoção dos direitos humanos.

Observa-se aqui as pretensões no que diz respeito ao ER, que enquanto elemento do currículo atende a diferentes vivências e possibilita a liberdade de expressão religiosa. Desse modo, o estudo do fenômeno religioso, das diferenças crenças, grupos e tradições religiosas podem ser socializados ao serem abordados na escola.

No Brasil, o ER é legalmente aceito como parte dos currículos das escolas oficiais do ensino fundamental, na medida em que envolve a questão da laicidade do Estado, a secularização da cultura, a realidade socioantropológica dos múltiplos credos e a face existencial de cada indivíduo. Essa questão é de alta complexidade e de profundo teor polêmico segundo Carlos Roberto Jamil Cury (1993). O art. 19 da Constituição Federal de 1988 diz:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – 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;

O ER está incluído dentro de um dispositivo constitucional como explica o art. 210 anteriormente citado, ou seja apesar do ER ser de matrícula facultativa, é parte integrante da formação do cidadão. Quanto à formação de professores para o ER, define-se que as normas para habilitação e admissão dos professores desta disciplina não cabe à União. Determinar conteúdos curriculares que orientem a formação religiosa dos professores interferiria tanto na liberdade de crença como nas decisões dos estados e municípios referentes à organização dos cursos em seus sistemas de ensino. Não compete à União autorizar, reconhecer, avaliar cursos de licenciatura em Ensino Religioso, cujos diplomas tenham validade nacional.

Apenas com mudança de paradigmas, as confusões históricas que dizem respeito ao ER serão redimidas. O profissional dessa área deve tentar compreender o fenômeno religioso contextualizando-o socioculturalmente.

O ER como área de conhecimento é um espaço de reflexão e formação. Colabora com a formação integral do ser humano. Pode-se trabalhar temas como culturas e tradições religiosas relacionadas com ética e valores.

A disciplina é uma atividade própria do ambiente escolar, no qual convivem alunos de diversas religiões ou sem opção religiosa alguma. Tal ensino não deve estar vinculado a nenhuma igreja, credo ou movimento religioso. Seu objetivo é socializar os conhecimentos relativos à dimensão religiosa das pessoas e das culturas. Isso inclui conhecimentos sobre as mais diversas religiões, sobre as estruturas delas, sobre tradições, crenças, ritos e mitos.

A meta é levar os alunos a construir atitudes positivas de respeito mútuo e de relevância pelas tradições religiosas de cada um, superando os fanatismos fundamentalistas e construindo uma cultura de paz. Ao mesmo tempo, o ER deve oferecer aos alunos condições de valorizar a relação com o transcendente, gerando assim atitudes de respeito e de solidariedade para com o meio ambiente e para com os seres humanos.

A linguagem no Ensino Religioso, segundo Wolfgang Gruen (1995), deve ser encarada com enfoque sociolinguístico. Focalizar o caráter libertador e opressor da linguagem. Gestos, atitudes, silêncios, outros recursos também devem ser usados para a expressão. Expressão é sintoma, retrato, influência de um contexto histórico, cultural, religioso. Linguagem é instrumento de comunicação daquilo que se tem em mente e se deseja ou não falar.

Percebe-se junto às escolas a dificuldade de trabalhar com a disciplina de ER. Esta dificuldade está ligada a vários fatores, mas o principal seria a falta de uma formação especializada para os professores de ER que não usam ou porque não sabem como usar ou porque não querem usar uma linguagem libertadora, de diálogo com seus alunos. O ER pode ser um espaço de reflexão dos valores humanos, entretanto tais temas não são apenas de responsabilidade do ER e sim de todas as disciplinas. Não é possível pensar em educação de qualidade que não atinja a dimensão religiosa do ser humano. A formação humana deve ser integral contemplando a religiosidade.

O professor de ER deveria falar a partir do aluno, de suas possibilidades e necessidades, ao contrário do representante da instituição religiosa, que fala a partir de princípios teológicos e de um projeto de evangelização. A linguagem catequética é mais comum em escolas particulares confessionais, mas ainda é muito utilizada por docentes de escolas públicas, o que reforça as acusações de que o ER subjuga e domestica.



A escola tem o papel de fundamentar seu trabalho no compromisso com a qualidade no respeito à diversidade, na tolerância, na necessidade de reconhecimento, aceitação e pertencimento, na solidariedade, na participação, na cooperação, na autonomia e na liberdade. Jacques Delors (2001), reflete sobre a importância social da escola e do desenvolvimento da práxis ao explicar os quatro pilares da educação. São eles: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver junto e aprender a ser. Pilares que são úteis ao se tratar de educação e de ER.

Aprender a conhecer significa dominar os instrumentos do conhecimento, através do exercício autônomo de processos e habilidades cognitivas. Assim, tem especial importância, nesse processo, o domínio das linguagens que permitam o acesso à construção de novos conhecimentos, tais como a linguagem verbal e a linguagem matemática.

Aprender a fazer significa desenvolver competências que envolvem experiências sociais e de trabalho diversas, possibilitando ao sujeito as condições necessárias para enfrentar a dinâmica e os processos de trabalho no mundo contemporâneo, os quais estão sofrendo mudanças significativas que afetam os trabalhadores, particularmente de segmentos socialmente desfavorecidos.

Aprender a viver junto significa entender e conviver com as questões postas pela diversidade (religiosa, cultural, étnica, de gênero, linguística, etc.) e pelo multiculturalismo, desenvolvendo o reconhecimento e o respeito pelas diferenças, assumindo atitudes e posturas fundamentadas em valores como solidariedade, tolerância e cooperação com o outro.

Aprender a ser significa pensar de forma autônoma e crítica, desenvolvendo, de forma plena, as potencialidades individuais: espírito e corpo, sensibilidade, sentido ético, sentido estético, capacidade de comunicação, responsabilidade e afetividade.

A superação desses sentimentos ou comportamentos pode ser estimulada através de uma reflexão sobre os caminhos de transformação da atual dinâmica de funcionamento da organização escolar, em direção a uma necessária mudança de paradigmas, ou seja: um processo de ressignificação da escola como um todo e, particularmente, dos processos de gestão que nela se desenvolvem.

Deste modo, a escola deve ser um espaço importante na produção de um contexto favorável à aprendizagem dos alunos e de todas as pessoas que constituem a comunidade escolar. É preciso pensar, portanto, na superação de um modelo estático e inflexível de escola, em

direção a um modelo dinâmico, descentralizado, autônomo e democrático, capaz de produzir uma nova escola, capacitada para enfrentar com sucesso os desafios que lhe são postos.

### **Aulas de ensino religioso: o que dizem alguns pesquisadores**

Para a compreensão da razão de ser do ER, é preciso partir de uma concepção de educação que a entenda como processo global, integral, enfim, de uma visão de totalidade que reúne todos os níveis de conhecimento, dentre os quais está o aspecto religioso. O ER é, portanto, uma questão diretamente ligada à vida que vai refletir no comportamento, no sentido que orienta a sua ética.

Henri Luiz Fuchs (2008) traz a temática do ER no contexto escolar a partir da Lei 9.475/97 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) 9.394/96. Utiliza em seu artigo citações como a de Sacristán Gimeno que tratam da diversidade e desigualdade, refletindo sobre o direito de receber o ensino em condições iguais. A heterogeneidade existe na escola e fora dela. O espaço escolar é composto por diversidades culturais e o consenso cultural não deve ser buscado. A escola deve ser vista como espaço de formação de vivências e deve respeitar o universo religioso. Para tal, é preciso partir das realidades de cada ser humano e conhecer as várias formas de lidar com o transcendente do outro. A escola tem o dever de ajudar educandos a se libertar através da reflexão e do diálogo. O ER é fundamental para a compreensão da religiosidade humana, do fenômeno religioso e de seus desafios. É necessário resgatar o conhecimento religioso sem deixar de levar em consideração a riqueza que o aluno traz.

Fuchs (2008) faz uso também das palavras de Perrenoud para focar o direito ao reconhecimento humano da identidade cultural. *Uma pedagogia que trata igual aqueles que são desiguais é diferenciadora e produz fracasso escolar* (Perrenoud *apud* Fuchs).

Míriam Rejane Flores Cerveira (2008) esclarece sobre o despertar nos alunos o prazer pela disciplina de ER. Elucida ainda que as escolas devem estabelecer princípios éticos da autonomia, princípios dos direitos e deveres da cidadania e os princípios estéticos da sensibilidade, criatividade e da diversidade de manifestações artísticas e culturais. Já que o ER é uma disciplina que tem como objetivo a compreensão dos fenômenos religiosos, possibilitando a cada ser humano um melhor entendimento da vida humana no específico da religiosidade como dimensão indispensável para a sua completude, o educador tem que entender bem estes objetivos e saber usar estratégias prazerosas a seu favor. Cerveira (2008) sugere ainda práticas

pedagógicas. Em tais práticas, ela mostra que deve-se educar em todas as dimensões, respeitando o ser e propiciando encontros consigo, com o outro e com o transcendente. Educar segundo as inteligências múltiplas é indispensável.

Iuri Andréas Reblin em seu artigo: *Sobre teias e significados: uma construção de Rubem Alves para a reflexão acerca do Ensino Religioso* faz uso das reflexões de Rubem Alves para explicar significados e simbologias que cercam o ER.

Para Rubem Alves, o homem é como uma teia de aranha tecida sobre o vazio. O ser humano precisa de significados para viver. Ele acredita que é preciso conceber o ideal e acrescentá-lo a vida real. Diz ainda que o discurso religioso cria forma no mundo humano, da linguagem e dos significados. Os símbolos são núcleos da religião. São eles que carregam o sentido correspondente aos anseios humanos. São a expressão do protesto de se aceitar as relações existenciais entre o ser humano e seu mundo.

Rubem Alves acrescenta-nos também que a religião não é uma fuga humana, mas um tomar de consciência. É a expressão máxima de projeção que deve ser compreendida dentro de uma perspectiva histórica. É portadora de esperança, de uma transformação da realidade. A experiência de fé se torna então fundamental na religião, uma vez que ter fé é ver as coisas que todos vêm com outros olhos.

Reblin quer dizer então que nenhum fato já é encontrado com marcas do sagrado. O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas. Ao contrário, coisas e gestos se tornam religiosos quando os homens se batizam como tais. A religião nasce com o poder que os homens têm de dar nomes às coisas, fazendo uma discriminação entre coisas de importância secundária e coisas nas quais seu destino acontece. E esta é a razão porque a religião se apresenta com um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos. Com estes símbolos, os homens discriminam objetos, tempos e espaços construindo uma recoberta para o mundo. Isto, talvez, porque com seus símbolos sagrados, o homem exorciza o medo e constrói a realidade. É relevante apontar que educadores no ER devem considerar o caráter utópico dos símbolos religiosos, o potencial criativo da consciência humana, os valores, a história, a sociedade, a cultura e a fé.

Rosângela Stürmer fala ainda sobre como a questão da religiosidade popular é tratada nos Parâmetros Curriculares Nacionais. A autora percebe como os conteúdos das disciplinas ainda estão distantes da cultura local. A escola deve ser vista como espaço de formação de

vivências e deve respeitar o universo religioso. Para tal, é preciso partir das realidades de cada ser humano e conhecer as várias formas de lidar com o transcendente do outro.

Stürmer aborda o surgimento da religiosidade popular procurando conceituá-la, além de procurar compreender a religiosidade popular em um sentido antropológico. Aborda a relação que o ser humano tem com o sagrado fortemente presente na religiosidade popular. Sendo que, o sagrado é uma categoria presente em todas as religiões e é principalmente na religiosidade popular que as pessoas o expressam de forma bem criativa, com simplicidade, sem se preocuparem com os discursos teológicos das instituições.

É importante rever de que modo os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso apresentam o tema da religiosidade popular. Há uma tensão entre crença e conhecimento.

A escola tem o dever de ajudar educandos a se libertar através da reflexão e do diálogo. O ER é fundamental para a compreensão da religiosidade humana, do fenômeno religioso e de seus desafios. É necessário resgatar o conhecimento religioso sem deixar de levar em consideração a riqueza que o aluno traz.

Já Afonso Maria Ligório Soares (2010) discute primeiramente a ambiguidade do conceito religião. Para ele, *a religião significaria o momento consensual e organizacional da experiência do transcendente como sistema simbólico, social e institucional*. (p. 29). Ele demonstra e descarta modelos catequéticos e teológicos para o ER e defende o modelo das Ciências da Religião como necessário para a autonomia da disciplina de ER.

### **Caracterização do campo e discussão dos dados coletados**

A pesquisa foi realizada em uma escola pública de Belo Horizonte, que atende cerca de 400 alunos do Ensino Fundamental. Fez-se observações, análise dos documentos de parametrização da escola bem como observação do processo de Ensino-aprendizagem do Ensino Religioso.

O Projeto Político Pedagógico da escola foi elaborado em 15 de dezembro de 2004. Retrata a visão de uma escola comprometida com as mudanças e voltada para um compromisso de qualidade tendo como objetivo integrar escola e comunidade, buscando um envolvi-

to que gera ações coletivas para melhoria do ensino, da parte física e para atender a diversidade.

O Regimento Escolar constitui a verdadeira “Lei interna” do estabelecimento. Regula as normas de convivência entre a escola e a comunidade, entre os alunos, os professores, o colegiado, o pessoal técnico e o pessoal administrativo, quer dentro de cada grupo, quer no intercâmbio de grupos. O Regimento Escolar fixa a organização e regula o funcionamento da escola. Nele encontram-se a definição dos ordenamentos básicos da estrutura e do funcionamento da escola, contendo os princípios educacionais que orientam as atividades de cada nível de ensino oferecido. Tem por finalidade definir a filosofia, objetivo e organização administrativa, didática e disciplinar da escola. Nele, constam os objetivos das aulas de Ensino Religioso.

A escola possui um espaço físico bem estruturado, entretanto há aluno de inclusão. Aluno com limitação locomotora. Faltam rampas apropriadas para isto. Entretanto, as salas de aula são espaçosas. São 9 salas de aula, 1 biblioteca, 1 depósito de carteiras e materiais da escola, 1 dispensa, 1 refeitório, 1 laboratório de informática, 1 secretaria, 1 quadra sem cobertura, 1 banheiro feminino, 1 banheiro masculino, 1 sala de professores com banheiro, 1 sala de supervisão com banheiro, 1 sala de direção com banheiro e 1 secretaria.

A organização do tempo das atividades é realizada da seguinte forma: aulas divididas em cinco horários de 50 minutos. Há um professor de Educação Religiosa e um de Educação Física. Estes têm um horário fixo semanal para cada turma.

A base de enturmação dos alunos ocorre de acordo com o ciclo de vida que os mesmos se encontram. Os alunos encontram-se misturados. Os que têm mais facilidade estão juntos com os que têm dificuldades.

As atividades extra classe são realizadas através de excursões organizadas entre a direção e os professores. Os locais geralmente são parques ecológicos, clubes e museus.

O corpo docente da escola é formado por 26 professores com formação superior, 2 técnicos administrativos, 2 auxiliares de biblioteca, 6 auxiliares de serviço de Educação Básica, 3 auxiliares técnicos da Educação Básica, 1 supervisora, 1 diretora e 1 vice-diretora.

A professora de Educação Religiosa é graduada em Pedagogia com Ênfase em Ensino Religioso. Apresenta-se como uma professora dinâmica que tenta transmitir o conhecimen-

to de forma lúdica e consciente, embora não trabalhe com as tradições religiosas. Ela está muito preocupada em trabalhar com valores.

A Educação Religiosa na escola está voltada para a formação ética e moral da criança, a formação de valores. O conteúdo não se baseia nos ensinamentos da religião e de religiões, mas na busca a valorização do respeito mútuo e da convivência harmoniosa entre as pessoas. Parece que como grande parte dos alunos da escola são evangélicos, há certo receio em tocar assuntos que de fato envolvam o fenômeno religioso. A escola exerce junto à comunidade uma relação de respeito, envolvendo-a no processo de discussão de formação dos alunos e lutando juntos para os direitos e melhorias da escola. A professora de ER ressalta em suas aulas a importância do outro, fazendo com que os alunos reconheçam os valores necessários para uma convivência harmoniosa e respeitosa entre as pessoas como a construção de um caminho para a felicidade.

Um fator marcante, que diz respeito ao não saber o que trabalhar e como trabalhar religião, foi quando a supervisora pediu a professora que trabalhasse o verdadeiro sentido da Páscoa, sem falar em religião. Cabe ressaltar aqui que a celebração religiosa da Páscoa abarca uma espécie de visão muito etnocêntrica.

Faltam materiais como livros didáticos e disposição humana para se entender como devem ser as aulas de ER. Parece que falta um pouco de informação. Saber o que fazer, como fazer e onde se informar. Principalmente quando analisadas as questões religiosas. A professora, embora tenha a formação específica para trabalhar com ER, não sabe como fazê-lo. Ela sabe como trabalhar valores que propõem reflexão nos alunos sobre os tipos de escolhas que podem estabelecer para suas vidas. Escolhas como trabalho, crime, amor, dinheiro, poder e livre arbítrio.

### **Considerações finais**

Com base nas explicitações, o ideal seria uma autonomia epistemológica e pedagógica do ER. Ou seja, trata de reconhecer a religiosidade e a religião como dados antropológicos e socioculturais que devem ser abordados no conjunto das demais disciplinas escolares por razões cognitivas e pedagógicas. 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. Quer dizer que é

conhecer a religião para a vida ética e social dos alunos. Seria um modelo de ER que respeita as crenças, religiosas ou não, dos alunos ou de seus responsáveis, que não fala só a linguagem de determinada religião, que organiza a vida dos alunos com valores como: maturidade, expectativa, esperança, plenitude, solidariedade, sensibilidade.

O professor de ER não é professor de filosofia, não é catequista, nem teólogo. Deve ter consciência que tem limites, mas à medida que o processo Educacional desenvolve, surgem necessidades de acompanhar as mudanças. É necessário amadurecimento no educador, necessário vontade de aprender a aprender. Um professor de ER deve ter tratamento igual ao dos outros professores e as condições de trabalho devem se dar efetivamente. Qualificação que vai além das possibilidades de um curso acadêmico ou de pós-graduação.

Em se tratando de Ensino Fundamental, o educador além de ter que ter a formação adequada, tem que ter liberdade da supervisão e direção para trabalhar. Deve também procurar se informar sempre mais. Tentar usar a realidade dos alunos para desenvolver suas aulas.

Há outra dificuldade que diz respeito em como passar o conteúdo. Isso demonstra a necessidade de um bom planejamento. Se as crianças são muito pequenas, não conseguem se concentrar por muito tempo. Há de se procurar um leque de possibilidades de como trabalhar com o ER mesmo com os muito pequenos.

Apesar de não haver um acordo único entre os professores sobre a disciplina de ER, há um consenso geral entre os educadores que temas como fraternidade, amizade e respeito devem ser trabalhados na escola. Para muitos é dever apenas do professor de ER trabalhar com tais questões. A escola não deve entrar na doutrina de nenhum educando, mas ao buscar o que há de comum nas religiões sobre Deus, por exemplo, tais temas serão encontrados e podem ser discutidos.

Cabe salientar que ao se trabalhar com ER, a cidadania é outro tema a ser cogitado. Entende-se a cidadania como um dos elementos primordiais na formação de um indivíduo. Sua construção se dá principalmente na infância. É um conceito incompreensível e distante para a maioria da população. Trabalhar o tema da Cidadania no nosso presente modelo social implica muito mais em uma tarefa de levantar dúvidas, do que propriamente no encontro de respostas.

Assim, o essencial na compreensão dos direitos da cidadania é de que estes só se realizarão inteiramente quando reformas profundas tornarem os procedimentos acessíveis a todas

as camadas sociais. Deste modo, a formação de um cidadão independente e atuante, com uma consciência crítica em relação aos atos da administração pública é elemento – chave na inserção da sociedade brasileira em um contexto que seja mais solidário e justo, permitindo uma inclusão social verdadeiramente democrática.

## REFERÊNCIAS

BRASIL, (1988). **Constituição:** República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, Serviço Gráfico.

BRASIL. **Lei de diretrizes e bases da educação:** (Lei 9.394/96). 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. 198 p.

CERVEIRA, Mirian Rejane Flores. Aulas de Ensino Religioso através da música. **Ensino Religioso: Diversidade e identidade: V Simpósio de Ensino Religioso**, São Leopoldo: Sinodal/ EST, p. 199-204, 2008.

CURY, Carlos Roberto Jamil, (1993). Ensino religioso e escola pública: o curso histórico de uma polêmica entre a Igreja e o Estado no Brasil. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG, **Educação em Revista**, nº 17, jun., p. 20-37.

DELORS, Jacques. Os quatro pilares da educação. In: DELORS, Jacques. **Educação: Um tesouro a descobrir**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2001. Cap. 4, p. 89-117

FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais;** ensino religioso. São Paulo, Ave Maria, 1997.

GRUEN, Wolfgang. **O ensino religioso na escola**. Petrópolis. Vozes, 1995, p. 137-156.

FUCHS, Henri Luiz. O Ensino Religioso: a diversidade e a identidade na escola. **Ensino Religioso: Diversidade e identidade: V Simpósio de Ensino Religioso**, São Leopoldo: Sinodal/ EST, p. 125-131, 2008.

REBLIN, Andréas Iuri. Sobre teias e significados: uma contribuição de Rubem Alves para a reflexão acerca do Ensino Religioso. **Ensino Religioso: Diversidade e identidade: V Simpósio de Ensino Religioso**, São Leopoldo: Sinodal/ EST, p. 133-137, 2008.



## A educação religiosa no contexto educacional

Admilson Eustáquio Prates

Cristina Santos

Harlen Cardoso Divino

Juliana Nunes Vieira

Lindalva Lopes Pinheiro Siqueira

Luzia Alves Nunes

### Resumo

A educação religiosa tem sido transmitida em algumas instituições educacionais de forma confessional e prolecionista. O conteúdo abordado em sala de aula na disciplina transmite aos alunos valores típicos da cultura cristã, não levando em conta a diversidade religiosa existente no espaço escolar. É comum vermos em algumas escolas públicas espaços onde são colocadas imagens, crucifixos, bíblias e ainda há momentos de oração, comemorações durante o ano letivo tais como: natal, páscoa, coroações em maio, missas, tudo de formas cristã e confessional. Então há um ferimento à Lei 9.475. Segundo OLIVEIRA, JUNQUEIRA, ALVES e KEIM, no dia 22 de Julho de 1997, a Lei 9.475 alterou o artigo 33 da LDB/96. Foi um marco esta mudança para o Ensino Religioso por ser uma disciplina integrante na formação do cidadão, ela assegura o respeito à diversidade cultural e religiosa brasileira.

**Palavras-chave:** Ensino Religioso. Educação. Diversidade.

### Introdução

A presente comunicação tem por finalidade discutir os aspectos da disciplina de Ensino Religioso e as formas ao qual esta disciplina tem sido abordada, e também como deverá ser abordada dentro das escolas públicas, especialmente dentro das salas de aulas.

Ressaltamos ainda neste artigo, que houve por diversas vezes, mudanças na LDB, lei que normatiza o ER, mudanças estas com a finalidade em muitas das vezes de atender interesses de uma minoria. A lei é explícita ao declarar que o ensino religioso é facultativo. Que a disciplina é obrigatória no currículo de ensino fundamental, tendo que ser ministrada em horário normal de aulas das escolas públicas aqui em Minas Gerais, sem qualquer forma de prolelismo com respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil.

No entanto o que podemos perceber são instituições educacionais públicas desrespeitando eticamente as normas da lei alteradas em 22 de julho de 1997 do artigo 33 da Lei

9.475/97, e as opções religiosas de diversas famílias, professando religiosidade escolhida muitas vezes não pela instituição de ensino e sim por seus “gerenciadores locais”.

Sendo esta uma forma irracional, desumana e egoísta de ensinar, não uma educação religiosa, e sim escolher uma opção religiosa para “enxertar” sua própria fé no ambiente educacional para uma classe que já tem suas próprias crenças oriundas de cultura familiar e/ou opção religiosa escolhida pelo livre direito ao qual reza o artigo 18 da declaração universal dos direitos humanos.

## **1. Ensino religioso no Brasil**

O campo religioso no Brasil é um campo plural, e suas raízes religiosas são ibéricas, africanas e indígenas. Sendo necessário lembrar que o tipo de raiz existente depende da geografia territorial. Por ser o ER disciplina de matrícula facultativa, é imprescindível, portanto, capacitar os docentes nos diferentes níveis, como estabelece o artigo 62 da LDB.

Art. 62. A formação de docentes para atuar na educação básica far-se-á em nível superior, em curso de licenciatura, de graduação plena, em universidades e institutos superiores de educação, admitida, como formação mínima para o exercício do magistério na educação infantil e nas quatro primeiras séries do ensino fundamental, a oferecida em nível médio, na modalidade Normal. (BRASIL, 1996).

Em 1999, o CNE (Conselho Nacional de Educação) aprovou o parecer 97/99, estabelecendo que não lhe compete autorizar, reconhecer ou avaliar cursos de licenciatura em ensino religioso cujos diplomas tenham validade nacional, competindo aos estados e municípios organizarem os conteúdos das disciplinas nos seus sistemas de ensino e as normas para a habilitação e admissão dos professores. Este parecer tomou como argumento a laicidade do estado e a liberdade religiosa, conforme o artigo 19 da constituição. Embora tenha tido avanços no Ensino Religioso, ainda é visível a deficiência existente na maneira de transmitir o conteúdo nas escolas, onde predomina o modelo europeu de religião, (catequese). As religiões afro, indígenas e demais religiões que compõem o vasto cenário brasileiro são ignoradas. Salvo é claro, nas datas que se comemoram dia da consciência negra, abolição da escravatura e outras datas que foram estabelecidas, onde falando desses episódios ocorridos no Brasil se falam superficialmente destas religiões. Entretanto não há um aprofundamento bem como um conta-

to dos alunos para com estas religiões. Vale lembrar o que nos diz a Lei 9.394 de 20 de Dezembro:

Art. 32. O ensino fundamental obrigatório, com duração de 9 (nove) anos, gratuito na escola pública, iniciando-se aos 6 (seis) anos de idade, terá por objetivo a formação básica do cidadão,

II - a compreensão do ambiente natural e social, do sistema político, da tecnologia, das artes e dos valores em que se fundamenta a sociedade;

III - o desenvolvimento da capacidade de aprendizagem, tendo em vista a aquisição de conhecimentos e habilidades e a formação de atitudes e valores;

IV - o fortalecimento dos vínculos de família, dos laços de solidariedade humana e de tolerância recíproca em que se assenta a vida social. (BRASIL, 1996).

É bastante clara a lei, sem deixar dúvidas os textos dos 2º, 3º e 4º parágrafos do artigo 32 que estabelece respectivamente, os valores que fundamentam a sociedade, a formação de atitudes e valores, a solidariedade humana, tolerância recíproca em que se assenta a vida social. Partindo deste ponto nossa ótica visual mostra que o ER tem o seu valor inestimável quanto aos conteúdos que devem ser abordados e trabalhados no contexto educacional das escolas públicas, porque somente é possível trabalhar a mente humana nestes aspectos, se houver uma forma clara e sem restrições de mostrar a diversidade religiosa existente no meio em que vivemos.

Com base nos parágrafos 1º e 2º do artigo 33 da LDB do ano de 1996, seria, portanto necessário uma proposta desse ensino que se adequasse ao modelo do campo religioso do Brasil, sem proselitismo, sem predominância européia, e respeitando todas as modalidades religiosas existente, onde os sistemas de ensino fossem subsidiados pelas entidades civis. Obviamente constituída por todas as denominações religiosas brasileiras e representações das religiões existentes também fora do Brasil, com conteúdos necessários e suficientes para atender a disciplina de ER na educação pública.

O resultado desta mudança refletiria com certeza no contexto social, na formação da personalidade, onde desde cedo as crianças e adolescentes irão aprender a conviver pacificamente com o diferente, sobretudo com o próximo, e estará atendendo inclusive de forma eficaz os parágrafos do artigo 32 da LDB de 1996.

## 2. Fases do Ensino Religioso ao longo de vários anos no Brasil

A disciplina de Ensino Religioso tem percorrido ao longo dos anos por vários caminhos e enfrentado mudanças constantes para a sua aplicação e definição. Vejamos que o regime jurídico de União Estado-Religião, entre 1500 a 1889, que foi a união com a Igreja Católica. Em 1549 o líder Manoel da Nóbrega fundou em Salvador BA o colégio da Companhia de Jesus com o intuito de educar os povos indígenas onde na verdade acabou educando os filhos dos colonos jesuítas. Em 1759 com a expulsão dos jesuítas de Portugal pelo Marquês de Pombal. O ensino público passa às mãos de outros setores da Igreja Católica.

No ano de 1824 vem a primeira constituição do país constituição Política do Império do Brasil, outorgada por D. Pedro I no dia 25 de março de 1824. A carta estabelece que a religião Católica Apostólica Romana, continuará a ser a Religião do Império. Já no período de 1890 até 1930 temos o segundo regime da separação Estado e Religiões onde no ano de 1890 o Decreto 119-A assinado pelo presidente Manoel Deodoro da Fonseca, proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa e consagra a plena liberdade de cultos.

Já começou a mudar a prática dominadora da religião católica ao qual desde o princípio sempre esteve à frente do ensino de forma monopolizadora, já no ano de 1891 a constituição faz a separação do Estado com quaisquer religiões e torna livre a prática, o culto e a manifestação pública da crença retirando o ensino religioso oficialmente das escolas públicas.

Chega Getúlio Vargas no ano de 1931 e reintroduz o ER nas escolas públicas no período da separação atenuada do Estado Religiões, em 1934 é promulgada uma nova constituição, e o artigo 153 definia que: o ensino religioso seria de frequência facultativa, e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais ou responsáveis e constituiria matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais.

Em 18 de Setembro de 1946 esta lei tem a seguinte mudança de que o ER constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, seria de matrícula facultativa e seria ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se fosse capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável.

E a partir do ano de 1961 o ER passou a ter um apoio de fundamental importância, porque foi criada a primeira lei para regulamentar a disciplina no dia 20 de Dezembro, a LDB nº 4024/61, que trazia em seu artigo de nº 97 em seu parágrafo 1º que a formação de classe para o ensino religioso independia do número mínimo de alunos, e no parágrafo 2º rezava que o registro dos professores de ensino religioso seria realizado perante a autoridade religiosa respectiva. E em seguida esta lei foi revogada pela lei nº 9.394/96 exceto dos artigos 6º ao 9º. No período de 1967 a 1969 a disciplina tem uma estabilizada não havendo mudanças em sua redação. Já no ano de 1971, vem à segunda LDB (5692/71) constando no artigo 7º observado o disposto no Decreto-Lei n. 369, de 12 de setembro de 1969 no parágrafo único onde o ensino religioso seria disciplina dos estabelecimentos oficiais de 1º e 2º graus. Em 1988 a nova constituição traz algumas mudanças, no artigo 5º definindo 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.

Já a partir do ano de 1996 no texto da LDB 9.394/96 ocorrem transformações significativas para o ER tendo sua maior transformação no ano de 1997 quando passa a vigorar uma nova redação do artigo 33 da LDB 9394/96 a lei de nº 9.475, no entanto quando chega o ano de 2009 ocorre à aprovação pelo Congresso Nacional do Acordo Brasil Santa Sé, assinado pelo Executivo em novembro de 2008.

O acordo cria novo dispositivo, discordante da LDB em vigor, que é o artigo 11 no seu primeiro parágrafo trazendo no texto da concordada uma repetição do que já está escrito na lei. Percebemos que há uma ênfase quanto ao termo católico e confissões religiosas, abrindo assim um espaço para possíveis confessionalismos, exatamente nos primeiros termos. Dizendo que o ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação.

### **3. As realidades do Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil**

Hoje em dia o profissional da disciplina de ER tem enfrentado bastantes obstáculos ao chegarem às instituições públicas para lecionarem a disciplina, pois já nos primeiros dias en-

construem muitas das vezes a barreira no profissional que deveria ser o seu principal ponto de apoio dentro da escola. Que é o caso dos dirigentes, onde estes em muitas das vezes tem uma religião ou religiosidade confessional, e com sua forma própria de administrar transmite sua confessionalidade para a escola onde por ele é dirigida.

Esta forma confessional do dirigente local de uma determinada escola fica evidenciado de várias formas, uma das práticas mais comuns são obras artesanais de imagens, crucifixos, bíblias expostos nas repartições e as orações antes do início das aulas. Ao se deparar com esta realidade o Professor de ER que reconhece as normas da LDB no sentido de que não pode em hipótese alguma haver proselitismo se choca, e tem seus planos e projetos de aulas de certa forma auditados ou questionados, de forma a identificar se os conteúdos por ele a ser abordado será em desconformidade ao método confessional daquela instituição, onde já existem projetos definidos para esta disciplina, com conteúdos estritamente confessionais chegando a ser um modelo catequético.

Ressaltamos que a grande maioria do confessionalismo existente nas escolas públicas brasileiras é a prática cristã de modelo europeu que foi enxada nos povos nativos e os povos afros de forma escravizada desde o início da descoberta do Brasil e sua colonização. Temos em muitas escolas públicas como parte integrante do calendário escolar a forma catequética, a campanha da fraternidade e as comemorações das mais diversas formas cristãs existentes como é cheio no calendário nacional anualmente com os feriados móveis e fixos, fere a lei quando estas datas passam a ser colocadas no calendário escolar de forma a ser comemorada por todos os alunos sem distinção da religião dos mesmos, quando a mesma lei diz que o estado é laico porque não deve o estado ter religião e sim ter a soberania de garantir a liberdade religiosa de todos sem distinção, fere os direitos humanos, pois este diz no artigo 18 que:

Art. 18. Toda pessoa tem o 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. (BRASIL, 2004 pag. 9).

É evidente que não pode ser mal interpretado este artigo, somente porque diz que a manifestação religiosa deve ser pelo ensino e em público, pois no momento em que passa a ser imposto à manifestação de uma opção religiosa para outras pessoas de forma imoral, passa a ser proselitismo ferindo gravemente a outra lei no seu 5º artigo de inciso VI da constituição brasileira de 1988.

Tem acontecido muita violação dos direitos humanos, o professor de Ensino Religioso enfrenta certas resistências principalmente nas series iniciais da educação básica, onde há um professor que por ser o detentor das demais disciplinas taxadas como sendo as principais, se consideram donos da turmas, e ao perceberem que as aulas de ER vão, em desconforto aos seus conceitos, não concordam criando certa barreira entre ele e o profissional da disciplina de ER, muitos chegam a considerar o professor de ER como válvula de escape, também como professor e janela, uma falta de ética profissional e imaturidade para com o colega de profissão.

O Professor Jackson Coelho do município de Montes Claros - MG, em uma palestra realizada no dia 15/06/2011 à turma do 3º período do curso de Ciências da Religião da UNIMONTES, relatou sobre as barreiras existentes e vividas por ele, algumas já mencionadas no parágrafo anterior. Ele relata que diversas funções são na maioria das vezes resolvidas pelo profissional de ER, sobretudo no que diz respeito à conduta dos estudantes de uma determinada localidade, onde há diversos fatores sociais, econômicos e até psicológicos que afetam as crianças como, por exemplo, a falta de carência familiar. Muitas escolas adotam o modelo europeu cristão para a disciplina alegando ser de grande ajuda para solução da maioria destes problemas enfrentados em diversas comunidades, Jackson fala que o modelo denominado de Educação Religiosa leva muito ao confessionalismo, e exclama que “educação religiosa há na vida social do sujeito onde ele vive”, ou seja, não há necessidade de uma instituição para esta finalidade, já o Ensino religioso deve e tem que ser ensinado em uma instituição com formação adequada e capaz de atender as necessidades hermenêuticas dos estudantes.

#### **4. Conclusão**

Este trabalho nos possibilita visualizar que durante décadas as mudanças ocorridas no ER, teve propósitos na grande maioria das vezes de interesses únicos e exclusivos para com a religião de denominação católica cristã, isto se deve pelo fato de ter sido os seguidores desta denominação religiosa que tiveram os primeiros contatos com nossos antepassados nativos local e os povos oriundos do tráfico sob forma de escravização, este fato nos evidencia a necessidade de ajustes de forma eficaz e diretos, tanto na LDB, como propõe a ação direta de inconstitucionalidade como medida cautelar proposta pela Sr<sup>a</sup> Deborah Macedo Duprat de

Brito Pereira, para que não haja uma forma arbitrária de se aplicar o ER, em escolas públicas de forma confessional como estabelece o acordo Brasil Santa Sé, bem como na formação de profissionais que exercerão a profissão de professor de Ensino Religioso e não sendo apenas um orientador de Educação Religiosa, educação esta que já vem de berço do próprio indivíduo desde o seu nascimento, dispensando assim a necessidade de aprendizagem desta educação por uma imposição confessionalista. Talvez seja até possível introduzir a Ciências da Religião como sendo uma disciplina substituta do ER, para que não haja favorecimento a nenhuma determinada religião, e sim uma forma ampla e ética de introduzir no meio social de forma eficaz os 1º, 2º, 3º e 4º parágrafos do artigo 32 da Lei 9.394 de 20 de Dezembro de 1996.

Faz-se de suma importância esclarecer que o ER não pretende ser e nem deverá em hipótese alguma se tornar uma experiência de qualquer espécie de fé, mas que a disciplina precisa se manter para a sua própria razão de ser, com o fundamento do conhecimento, em cima deste conceito o FONAPER tem defendido e orientado: que o Ensino Religioso não deve ser entendido como ensino de uma religião ou das religiões na escola, mas sim uma disciplina embasada nas Ciências da Religião e da Educação.

Acreditamos ser de fundamental importância uma educação estritamente multicultural, porque esta além de ser mais rica do que a educação monocultural, permite que na medida em que se constrói o conhecimento através de perspectivas de diferentes grupos étnicos, há um incentivo para a parceria porque somente a parceria entre as diferenças, cria-se o novo rompendo com o etnocentrismo, além é claro da educação multicultural supor uma pedagogia dos direitos humanos, esta pedagogia é, portanto capaz de aceitar o pluralismo das concepções pedagógicas do âmbito educacional.



## REFERÊNCIAS

- BRASIL, (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil03/constituicao/constitui%c3%a7ao.htm>. Acesso em 18 de Junho de 2011.
- BRASIL, MEC. (1961). **Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei nº. 4.024/61**. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil03/leis/l4024.htm>.
- BRASIL, MEC. (1996). **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei nº. 9394/96**, São Paulo: Saraiva.
- BRASIL, (2004). **Cartilha da Diversidade Religiosa e Direitos Humanos**, Brasília, DF.
- FONAPER, (2009). **Diversidade Religiosa: Carta aos professores de Ensino Religioso**. Disponível em <http://diversidade-religiosa.blogspot.com/2009/10/carta-aos-professores-de-ensino.html>. Acessado em 19 de Junho de 2011.
- FONAPER, (2010). **Ação contra o Ensino Religioso Confessional**. Disponível em <http://ww.fonaper.com.br/noticia.php?id=983>, acessado em 18 de Junho de 2011 às 15h 20m.
- JUNQUEIRA, Sérgio R. Azevedo; CORRÊA, Rosa L. T.; HOLANDA, Ângela M. R. (2007). **Ensino Religioso Aspectos legal e Curricular**. 1. ed. São Paulo: Paulinas.
- JUNQUEIRA, S. R.A. ; WAGNER, Raul. (2011). **O Ensino Religioso no Brasil**. 2.ed. ver. e ampl. Curitiba: Champagnat.
- OLIVEIRA, Lilian B. de; JUNQUEIRA, Sérgio R. Azevedo; ALVES, Luiz A. Sousa; KEIM, Ernesto Jacob. (2007). **Ensino Religioso: no Ensino Fundamental**. 1. ed. São Paulo: Cortez.

# O estudo das narrativas míticas na escola: seu aspecto religioso, cultural e pedagógico

Michelle de Kássia Fonseca Barbosa\*

Eunice Simões Lins Gomes\*\*

## Resumo

O trabalho reúne informações sobre a importância da educação religiosa nas escolas e que esta disciplina na sala de aula promove conhecimento específico: de direitos e deveres de religiosos e não religiosos; que o que foi produzido pelas religiões se apresenta como patrimônio cultural da humanidade com potencial de revelar informações relevantes para a sociedade atual. Foi abordado como exemplo de elemento da cultura religiosa com potencial pedagógico a ser levado para a sala de aula o mito, refletindo assim sobre aspectos da religiosidade humana. O mito é um elemento que por ser encontrado em várias ou talvez todas as religiões, poderia no presente dar continuidade a sua função de origem – ensinar/transmitir as novas gerações informações importantes para a vida. O objetivo do trabalho é a análise dos aspectos religioso, cultural e pedagógico do mito e metodologia qualitativa e descritiva. Pesquisa com característica bibliográfica.

**Palavras-chave:** Ensino religioso; linguagem simbólica; mito.

## Introdução

A experiência espiritual, a manifestação do sagrado, a religiosidade e as religiões produziram elementos tais como registros de informação, história, profissionais/especialista que vivem da/para a religião, objetos, normas de conduta e muitos outros, que atingiriam e influenciariam de várias formas o homem e a sociedade que esse vive, por meio de seus atos e forma de pensar formados pelo corpo religioso a que esse pertença.

O conhecimento sobre aspectos e elementos da religiosidade humana, como as religiões se desenvolveram ao longo de todos estes anos, a função psicológica, social ou antropológica que carregam, a universalidade de seus símbolos e representações simbólicas, a história das grandes tradições religiosas, a variedade de culturas religiosas seja as encontradas no Ocidente ou no Oriente, seja no passado ou as que se apresentam e surgem na atualidade, caracte-

---

\* Aluna do Mestrado em Ciências das Religiões – UFPB - mickassi@hotmail.com

\*\* Doutora e Prof<sup>a</sup>. do Departamento de Ciências das Religiões-DCR-CE –UFPB (orientadora) - euniceslgo-  
mes@gmail.com

rizar-se-iam como patrimônio da humanidade e, portanto, fonte de informação que tem sua importância e que profissionais de educação consideram relevante de ser apresentada na sala de aula às novas gerações.

O ensino religioso nas escolas não se torna necessário apenas pelo fato do Brasil ser um país plurireligioso, ou por causa da variedade de informações que foram produzidas a respeito deste tema ao longo de tantos anos, mas também porque esta geração que está crescendo hoje tem o potencial de entrar em contato com pessoas de todo o planeta, é a geração da globalização. As aulas de informática e de língua estrangeira na escola capacitam os estudantes a conversarem através do computador com estrangeiros, e o retorno financeiro de anos de estudos tem o potencial de proporcionar viagens aos seus lugares de interesse.

Se hoje temos o potencial de entrar em contato com gente de todo o mundo, as novas gerações terão este potencial aumentado com o passar dos anos. O contato com pessoas de diferentes partes do planeta teria o potencial de apresentar um universo com as mais diversas culturas, entre elas a cultura religiosa. Onde seria possível encontrar pessoas/gente que vivenciam experiências religiosas às vezes diferentes da nossa e que dão grande importância à espiritualidade.

Os estudantes precisam estar conscientes de que as pessoas têm direito de viverem como acreditam ser melhor para elas, que as pessoas têm o dever de respeitá-las, não as considerando erradas, nem as condenando por escolherem ser diferentes. Os professores e o Estado teriam o dever de zelar pelo equilíbrio do relacionamento social com todos. Sendo assim, o ensino religioso complementa a formação do cidadão globalizado, apresentando a diversidade das culturas religiosas e os direitos e deveres que cada religioso ou não religioso possui.

O ensino religioso também estimularia a noção de que, além das experiências materiais, existem as experiências espirituais e que a aquisição de informações inéditas sobre este assunto e com fundamento científico seria possível conforme o desenvolvimento de pesquisas e estudos desenvolvidos desde as salas de aula nos colégios até a Universidade, assim como ocorre com outros tipos de fenômeno e experiência humana.

Dentre as informações produzidas pelas religiões e religiosidades, encontramos as que estão inseridas nos mitos. Portanto, o mito neste trabalho é percebido como fonte de informação que traz aspectos relevantes sobre a forma como os povos antigos viam o mundo, incluindo as suas crenças religiosas. Sendo assim fonte de informação capaz de abrir horizon-

tes e despertar sensibilidade para com o outro. Sendo então recurso que poderia ser utilizado na escola.

O objetivo do trabalho é o estudo do mito como fonte de informação. Como objetivos específicos optamos por: contextualizar o ensino religioso como sendo exemplo de disciplina que poderia utilizar esta fonte específica de informação; definir e conceituar o mito, ou seja, como entendemos o mito e em quais pensadores nos baseamos; analisar os aspectos religioso, cultural e pedagógico do mito.

Sobre a metodologia selecionamos para nossa análise uma pesquisa descritiva, pois descreve as características do mito, e bibliográfica, pois são coletados dados em livros específicos sobre o tema mito, linguagem simbólica e imaginário. Trata-se de uma pesquisa qualitativa. Os dados coletados já existem em livros, artigos, na internet e não podem ser mudados, cabendo a este trabalho reunir estes dados em comum e afim.

Este estudo privilegia o modo de pensar e a escola da antropologia das religiões, com destaque para a antropologia simbólica. Filoramo e Prandi (2008, p. 205) afirmam que “os comportamentos e sinais, as linguagens e os símbolos são, portanto, o objeto privilegiado da antropologia religiosa, para a qual a experiência do sagrado interessa não só em suas origens, mas também na sua explicação em mitologias e cosmogonias, crenças e rituais observáveis como experiências humanas”. E teria como estruturadores Bronislaw Malinowski e F. Boas.

É um trabalho fruto de pesquisas realizadas no Grupo de Estudo e Pesquisa em Antropologia do Imaginário-GEPAI, da UFPB, sob liderança de Eunice Simões, portanto, norteados pelos pensadores e estudiosos do imaginário e da hermenêutica simbólica. Tendo como referenciais teóricos: Mircea Eliade, C. G. Jung, Gilbert Durand, G. A. Bachelard, Joseph Campbell.

## **O ensino religioso**

Em alguns momentos históricos e em algumas sociedades, grupos religiosos entraram em conflitos entre si. Para que conflitos religiosos atuais e futuros possam ser solucionados ou evitados, é apresentada pelo ideal do ensino religioso a proposta de diálogo e tolerância entre as religiões. Bobbio salienta que a tolerância deve ser estendida a todos, todos devem ser tolerados.

[...] a interdependência entre a teoria e a prática da tolerância, por um lado, e o espírito laico, por outro, (ou seja) razão que une todos os homens (ao invés) do que aos impulsos da fé. Esse espírito deu origem, por um lado, aos Estados não confessionais, ou neutros em matéria religiosa, e ao mesmo tempo liberais, ou neutros em matéria política; e, por outro, à chamada sociedade aberta, na qual a superação dos contratos de fé, de crenças, de doutrinas, de opiniões, deve-se ao império da áurea regra segundo a qual minha liberdade se estende até o ponto em que não invada a liberdade dos outros, ou, para usar as palavras de Kant, "a liberdade do arbítrio de um pode subsistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei universal" (que é a lei da razão). (BOBBIO, 2004, p. 203).

Da teoria da tolerância até sua prática se apresentaria formas diversificadas adaptando-se a formação social e política de convivência, em que o grupo que propõe e adere à tolerância foi formado/educado. Segundo Bobbio a tolerância não é indiferença. A educação religiosa nas escolas atuaria no setor da tolerância, da prevenção à intolerância religiosa, de crenças e na intolerância à espiritualidade.

A participação do estudo dos mitos antigos referentes às histórias sagradas de diversos povos, na escola, seria promovendo a tolerância ao demonstrar que histórias de várias religiões às vezes são muito parecidas, ou, ao menos, que procuram responder as mesmas perguntas existenciais, de acordo com a cultura ou visão de mundo e experiências particulares dos grupos humanos, dando margem assim a uma diversidade de formas de se falar sobre o mesmo problema.

Considerando a relevância do ensino religioso nas escolas para a formação de um cidadão globalizado, consciente, apto e crítico; considerando que a espiritualidade/religião tem sua importância na/para a humanidade; considerando que os religiosos e não religiosos possuem direitos e deveres; considerando que os grupos religiosos e a cultura religiosa em geral produziram elementos culturais presentes no dia-dia do homem e que o estudo destes elementos fornecem informações, gostaríamos de refletir e apresentar a contribuição que os mitos – elemento cultural de religiões - poderiam trazer para a sala de aula.

Durante muito tempo o relato mítico foi visto como história infantil e de pouca importância, mas nos últimos anos o estudo do mito vem revelando uma importância inédita e surpreendente - o mito foi uma forma de comunicação valorizada pelos povos antigos e que serviam de orientação social.

## A linguagem simbólica

A religião muitas vezes faz uso de linguagem simbólica e mítica. O ser humano simboliza. Pensa de forma simbólica, transmite informações de formas simbólicas. Alguns compreendem as mensagens transmitidas de forma simbólica. De acordo com Bezerra (1983, p.140), não há gente sem seus simbolismos indicadores. O pensamento humano se exerce por meio do simbólico, sobretudo através da linguagem, sua melhor forma de expressão. Segundo Bezerra (1983, p.76), a consciência se apropria da imagem logo que ela desponta no conjunto das ideias. “Não existe pensamento sem imagem”.

A imaginação é, pois uma energia perene na criatura humana. Cria as imagens que, associadas, compõe o imaginário. É uma fonte produtora inesgotável, que acompanha o homem do berço ao túmulo, como se fora um dispositivo de multiplicação.[...] O homem é o único animal capaz de simbolizar. Este privilégio ele o utiliza constantemente e muito o ajuda a superar problemas. O símbolo é uma representação em que o conceito de alguma coisa se mantém e se fixa em virtude dessa capacidade humana. É um ato compensatório, ao substituir uma idéia por uma equivalente. É um pensamento transmutado na aparência, para concretizar a lembrança figurativa de uma realidade. (BEZERRA, 1983, p.79 e 99)

Há várias formas, recursos e elementos de se falar, pensar, transmitir informação de forma simbólica: mitos, ritos, desenho, música, entre outros. Estes também são exemplos de fontes de informação. Machado (2003, p.15) nos diz que informação é percebida como sendo usada como sinônimo de mensagem, notícia, fatos e ideias que são adquiridos e passados adiante como conhecimento. Falam sobre formas de pensar, sobre como aquele povo pensa ou pensava, o que valoriza ou valorizava, o que inspira ou inspirou suas ações. Estes elementos estariam interligados falando sobre a crença de um povo.

[...] a informação possui um estatuto essencial, configurando-se como uma estrutura fundamental na existência dos indivíduos [...] a informação circula em rede desencadeando sensações no receptor que envolvido com a mensagem termina por completá-la e/ou reformulá-la segundo suas percepções psíquicas e interesses sociais. (GOMES; GOMES-DA-SILVA, 2010b, p.13).

As imagens contidas em um mito, de acordo com Gomes (GOMES; GOMES-DA-SILVA, 2010b, p.98), se aglutinam, no imaginário, em torno de núcleos organizadores da simbolização, onde em cada núcleo há uma força homogeneizante, ordenadora de sentido, que organiza semanticamente as imagens, dando destaque para o fato de que o imaginário não é um simples conjunto de imagens que vagueiam livremente na memória e na imaginação, mas

sim uma rede de imagens na qual o sentido é dado na relação entre elas, as imagens se organizam de acordo com certa lógica e estruturação.

Ao longo da sua obra, Durand mostra que a imaginação é reação da natureza contra a representação da inevitabilidade da morte. O desejo fundamental buscado pela imaginação humana é reduzir a angústia existencial face à consciência do tempo e da Morte. [...] Neste sentido, o imaginário é um dinamismo equilibrador que se apresenta como a tensão entre duas forças de coesão, cada uma relacionado às imagens em dois universos antagonistas. GOMES; GOMES-DA-SILVA, 2010b, p.92)

Entendemos por mito uma linguagem simbólica e um recurso utilizado pelos antigos para transmitir informações relevantes. Esta linguagem simbólica permite ao ser humano ir além de si, do mundo e da história, nas palavras de Gomes et al (FERREIRA-SANTOS; GOMES, 2010c, p.124), destacando ainda que representa as conquistas de um ser humano ou de um povo e que significa tudo que as palavras não conseguem dizer.

### **A redescoberta da importância dos mitos**

A importância dos mitos está sendo redescoberta nos últimos tempos, com estes descobre-se que uma gama de informações do passado – história, cultura, costumes, aspectos sociais - pode ser recuperada, implícita nos símbolos de suas representações simbólicas, pois os mitos refletem o imaginário de uma época e de um povo.

Há sessenta anos, etnólogos, psicólogos, sociólogos e historiadores das religiões começaram a fazer pesquisas que permitiram compreender melhor a natureza e função do mito nas sociedades primitivas. Bronislaw Malinowski diz que o mito [...] responde a uma profunda necessidade religiosa, a aspirações morais, a imperativos de ordem social e até exigências práticas. [...] é uma autêntica codificação da religião primitiva e da sabedoria prática. (ALLEAU, 2001, p. 209)

O mito já não é mais visto como lenda e fábula, feito apenas para entretenimento, ou feito por mentes primitivas, mas como narrativa que transmite uma tradição sagrada. Para Noblecourt (1994, p.30), “a elaboração de um mito sempre teve como objetivo explicar ou comentar um fenômeno que marcou a humanidade e que se repete ininterruptamente”. Levi-Strauss (1978, p. 14) considera que, “para as sociedades sem escrita e sem arquivos, a mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado”.

Percebemos no presente que os mitos estão nos mostrando que ainda têm muito a revelar, “a história antiga do homem está sendo redescoberta de maneira significativa através dos mitos e imagens simbólicas que lhe sobreviveram”, conforme Joseph L. Henderson (apud JUNG, 1964, p. 106). Para Campbell (1990, p.173), a mitologia não é uma mentira; mitologia é poesia, é algo metafórico. Já se disse, e bem, que a mitologia é a penúltima verdade – penúltima porque a última não pode ser transposta em palavras. Está além das palavras, além das imagens.

Os relatos das origens possuem uma linguagem peculiar, eivada de símbolos, em virtude da multiplicidade e polimorfia de sentidos que ela sugere. Para compreender essa linguagem, convém primeiro esclarecer que o mito é um modo de produção da consciência, tanto quanto a moral, a ciência e a arte. (GOMES, 2011, p. 59)

Durand (1988, p. 53) considera o mito como uma espécie de ferramenta lógica utilizada para fins sociológicos. Para Maffesoli (1998, p.42), o mito é revelador e uma constante antropológica que conheceu modulações específicas de acordo com as diversas épocas e que estaria enraizado no imaginário coletivo de forma profunda.

Para os antigos o mito seria muito importante e uma forma de relacionamento com a realidade, que daria sentido para a percepção do mundo, ou seja, seria uma interpretação cultural sobre algo de grande importância para aquela sociedade. Todo mito tem uma função de ensinar algo. “Quando nos apoiamos em fatos mitológicos, é porque reconhecemos neles uma ação permanente, uma ação inconsciente sobre as almas de hoje” (BACHELARD, 1998, p. 23).

Durand propõe como método de estudo dos mitos a Teoria do Imaginário, pois privilegia o nível simbólico de compreensão, fornecendo nova hermenêutica, através da razão simbólica, tendo como objeto de estudo o imaginário do ser humano, expresso em suas produções simbólicas. Segundo Pitta (2005, p. 15), o imaginário é um conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*, a essência do espírito, o esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte.

Compreendemos o imaginário como um sistema dinâmico organizador de imagens, cujo papel fundador é o de mediar a relação do homem com o mundo, com o outro e consigo mesmo. Essa função fantástica do imaginário acompanha os empreendimentos mais concretos da sociedade, modulando até a ação social e a obra estética (Gomes, 2010a, p.10).



Conforme Miele (GOMES, 2011, p.13), “utilizar o imaginário como ferramenta de análise necessita de um tipo de percepção que a razão iluminista negou. Foram séculos de persuasão que os fatos deviam ser tratados como “coisas”, dentro da ordem da materialidade e quantificação. Tudo aquilo que não fosse mensurável, obviamente não poderia ser tratado pela ciência”. Miele observa que o uso da razão científica foi tão avassalador que todos os outros tipos de percepção foram descartados e que a ciência desenvolvida pelo mundo industrial e tecnológico descartou o conhecimento sensível e intuitivo, menosprezando-o.

Miele (GOMES, 2011, p.14) nos informa que Gaston Bachelard deu início a uma escola de pensamento que utilizava em conjunto a razão, a intuição e a sensibilidade. Esta escola teria sido ampliada, aprofundada e sistematizada por diversos membros do Ciclo de Eranos, entre eles Carl G. Jung, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Henri Corbin, Gilbert Durand. Do estudo dos membros do Ciclo de Eranos foi percebido que entre o mundo sensível e o mundo racional existiria um mundo intermediário a que Henri Corbin denominou de *mundus imaginalis*, um mundo real e determinante em várias ações e crenças humanas. “O *mundus imaginalis* talvez seja o único caminho para trabalhar cientificamente questões que estão além da razão iluminista. Se não for o único, certamente é o mais adequado”, finaliza Miele.

### **O mito como documento histórico**

Descobre-se que o mito foi utilizado pelos homens do passado como instrumento pedagógico, que tinha como função transmitir aos homens e às novas gerações os comportamentos ideais ou idealizados para a construção de uma sociedade melhor. Os mitos se enquadram em patrimônio cultural de um povo e, portanto, uma espécie de documento histórico, conforme Braick:

A reavaliação do conceito do que é documento ou fonte histórica e que deve ser preservado para a posteridade ocorreu no século XX. Não só registros oficiais merecem o título de documento histórico, mas toda produção humana como objetos, monumentos, moradias, [...] pinturas, poesias, lendas, relatos orais. (BRAICK, 2007, p. 11)

Braick (2007, p. 11) nos informa ainda que o historiador e sociólogo Sergio Buarque de Holanda define história como “o estudo do que os homens do passado fizeram, da maneira pela qual viviam, das idéias que tinham”. A partir deste conceito poderíamos concluir que o

mito seria a forma arcaica de se contar a história do povo e da humanidade, pois o mito teria, através de seus símbolos, simbologia e sequência de eventos e narrativa, o potencial de nos informar como os homens viviam, o que realizavam, o que valorizavam, o que fizeram, que tipo de sociedade idealizavam.

O trabalho do historiador, segundo Braick (2007, p.11), consistiria em interpretar os fatos históricos ou as experiências humanas, por meio da análise de registros que foram deixados por uma sociedade em um determinado tempo e local, e assim compreender e interpretar a história. Os mitos tornaram-se objeto de estudo de psicólogos, como Jung, mas estariam ganhando espaço também entre os mitólogo ou Cientistas das Religiões, por sintetizarem a religião dos homens do passado e nos trazerem mensagens e informações relevantes. Os mitos seriam como espécie de documento imaterial.

### **Potencial do mito nas escolas**

Por ter potencial de revelar inúmeras informações revelantes para se compreender e explicar fenômenos e vivências do passado que ainda ocorre no presente, o mito se apresenta como elemento necessário para se apresentar aos alunos no ensino religioso exemplos práticos de aspectos e vivências religiosas do passado e buscar paralelos com o presente incentivando a percepção de que os mitos do passado sobreviveram à história, mutando-se e estando presentes ainda hoje na sociedade.

O mito seria um elemento comum a várias culturas religiosas. Mitos semelhantes explicariam assuntos que expressavam preocupações em comuns e afins. As informações sobre a religiosidade humana, acumuladas ao longo da história da humanidade e transmitidas através do mito, explicam o significado de fenômenos, atos e crenças humanas.

Segundo Filoramo e Prandi (1999, p. 180), a linguagem do mito, do símbolo, do pensamento subjetivo foi também a forma escolhida por Jung para ser objeto de estudo. Este passou então a afirmar que o “inconsciente coletivo” é possível de ser analisado e estudado, através de suas constelações simbólicas, dos arquétipos e das categorias do pensamento simbólico. As preocupações humanas teriam levado os homens a formularem respostas, os mitos teriam sido elaborados com esse propósito, neles estariam organizados sistemas de símbolos estruturados, cheios de significados.

## Pedagogia do mito

Haveria vários tipos de mitos: mitos de criação ou cosmogônicos; mitos de iniciação; mitos de criação do homem ou da mulher; mitos que falam sobre as profissões; mitos que contam a origem do mal; mitos que contam feitos heróicos; mitos que falam sobre a origem de uma cidade ou de um povo; mitos que falam da origem de determinadas atitudes ou ações; entre outros. São encontrados em vários povos e referem-se a problemas básicos da vida do ser humano.

Segundo Eliade (1992, p. 90), “o homem das sociedades arcaicas se sentia obrigado a ritualizar os mitos periodicamente com sua história, e assim repetir o que os deuses, heróis ou ancestrais fizeram.” Toda a vida religiosa seria uma comemoração e uma lembrança, pois “o homem deve evitar cuidadosamente esquecer o que se passou *in illo tempore*, o verdadeiro pecado é o esquecimento”.

Os mitos de criação, como nos informa Franz (2003, p. 28), eram narrados ou encenados sempre que uma casa nova era inaugurada, ou cidade fundada, ou quando um ano novo iniciava-se, ou quando um rei era coroado, isso acontecia porque era levado em consideração que naquele momento um novo tempo se iniciava, uma nova ordem, um novo cosmos, é “quando sabemos de novo a razão pela qual nascemos, e qual é de fato a nossa tarefa na terra”.

A realidade humana é descrita nos mitos, nesses é registrado como o universo e a vida eram entendidos. Muitos mitos possuíam elementos ou conjuntos de elementos semelhantes, mesmo provindos de sociedades distantes no tempo e no espaço como, por exemplo, em muitos mitos de criação observamos a presença da água, as águas primordiais. Observamos elementos como a árvore sagrada, o herói que se sacrifica, entre outros, são comumente encontrados em várias religiões com simbologias parecidas.

A narrativa mítica é da ordem da imaginação (GOMES, 2011, p. 51), do impasse entre a imagem mental e a imagem real, entre o que gostaria que fosse e o que é, entre o homem e o mundo, sendo a imaginação uma força da mente resultado deste impasse. Gomes nos informa que Bachelard estabeleceu no reino da imaginação a lei dos quatro elementos, que entre outras funções classifica as diversas imaginações materiais. “A imaginação é a força mesma da produção psíquica” (BACHELARD, 1994, p.161), em sua forma criadora, impõe um devir a tudo o que ela cria (BACHELARD, 1998, p.74).

## Considerações finais

A espiritualidade está presente na humanidade em todos os tempos históricos. Quando se pensava que já estava caduca próxima da morte, ou seja, que, com o advento da ciência, as religiões perderiam sua importância e aos poucos findariam, a cultura religiosa como uma Fênix se fortalece, se expande, se recria e se apresenta com novas faces. Apesar da longa jornada e das inúmeras informações específicas que foram produzidas pelas religiões, por místicos, por ateus e estudiosos, esta seria uma área de experiência e conhecimento ainda cheia de especulações, incertezas, conflitos e busca.

O estudo da espiritualidade como complemento da materialidade e da cultura religiosa como fonte de informação e formação de um cidadão consciente e globalizado, - estudo esse seja de forma acadêmica nas faculdades ou nas escolas -, constitui-se-ria um direito e um dever e teria a finalidade de conhecer, compreender e explicar o aspecto religioso/espiritual que a humanidade experimenta.

Neste trabalho, além de uma breve reflexão sobre a importância da educação religiosa nas escolas, foram reunidos conceitos sobre mito, por causa de seu potencial pedagógico nas salas de aula, levando-se em consideração especialistas no tema mito, provindos das linhas antropológicas, etnológicas, social. O mito é objeto de estudo dos cientistas das religiões e promete riquezas de revelações acerca das crenças antigas e inúmeras outras informações sobre a sociedade humana na antiguidade, informações essas que responderiam ainda hoje a questões existenciais.

## REFERÊNCIAS

ALEAU, René. *A ciência dos símbolos*. São Paulo: Edições 70, 2001.

BACHELARD, Gastón. *A psicanálise do fogo*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BEZERRA, Felte. *Aspectos antropológicos do simbolismo*. Rio de Janeiro: GM gráfica Medeiros Editora, 1983.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. São Paulo: ELSEVIER EDITORA LTDA, 2004.

BRAICK, Patrícia Ramos; MOTA, Myriam Becha. *História das cavernas ao terceiro milênio*. São Paulo: Moderna, 2007.

- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Atena, 1990.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução de Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.
- FRANZ, Marie-Louise Von. *Mitos de criação*. Tradução de Maria Silvia Mourão. São Paulo: Paulus, 2003.
- GOMES, Eunice Simões Lins. A palavra/ação de Jesus: uma mitocrítica do evangelho de Marcos. In: POSSEBON, Fabrício. *O evangelho de Marcos*. João Pessoa-PB: Editora universitária da UFPB, 2010a. Cap. 1, p.9-23.
- \_\_\_\_\_ ; GOMES-DA-SILVA, Perre Normando. *Malhação: corpo juvenil e imaginário pós-moderno*. João Pessoa-PB: Editora Universitária da UFPB, 2010b.
- GOMES, Eunice Simões Lins et al. As lendas nos livros didáticos: uma análise mítica. In: FERREIRA-SANTOS, Marcos; GOMES, Eunice Simões Lins. *Educação e religiosidade: imaginários da diferença*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010c. Cap. 3, p. 119-140.
- \_\_\_\_\_ . *A catástrofe e o imaginário dos sobreviventes: quando a imaginação molda o social*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.
- JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Editora Nova Fronteira, 1964.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução de Antônio Marques Bessa. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1978.
- MACHADO, Ana Maria Noqueira. *Informação e controle bibliográfico: um olhar sobre a cibernética*. São Paulo: Editora UMESP, 2003. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/up000023.pdf>>. Acesso em: 02 de abr de 2011.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Tradução de Albert Christophe Migueis Stucknbruck. Petropolis: Editora Vozes, 1998.
- NOBLECOURT, Cristiane Desroches. *A mulher nos tempos dos faraós*. Tradução de Tânia Pellegrini. São Paulo: Papirus, 1994.
- PITTA, Danielle Perim Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

# Nhandereko compreendido como as diretrizes e bases da educação mbya-guarani

Luiz Alberto Sousa Alves\*

## Resumo:

A presente comunicação aborda elementos da cultura Mbya-Guarani, e as relações deste povo com o mundo no qual está inserido e está voltado para a área da Educação com o propósito de servir de subsídio para o professor da área de ensino religioso. A Educação Mbya-Guarani em muito se difere da dos não índios, o nhandereko proporciona a este povo a consciência de tempo muito diferente da nossa cultura, pois trabalha com a existência de um tempo linear (cotidiano) e um circular (mítico) que se entrelaçam marcando a relação do povo guarani com a terra e com a sociedade dos não índios.

**Palavras-Chave:** Educação indígena. Nhandereko. Tekoa. Terra. Território. Terra-sem-mal. Kandire. Sonhos. Dança. Música. Ensino Religioso.

## Introdução:

Esta comunicação é fruto de pesquisa realizada no doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade de São Paulo - PUCSP, junto à aldeia Pindoty, da etnia Mbyá-Guarani da ilha da Cotinga em Paranaguá, PR. Esta aldeia teve seu processo de demarcação territorial e identificação ocorrida em 1993 e a homologação no final de 1995. O cacique atual é Cristino da Silva que luta junto com o seu povo por melhores condições de vida e pela manutenção da sua identidade cultural. A pesquisa centra-se no universo religioso, tentando compreender qual a importância da religiosidade na vida deste povo (VILCAHUAMAN et al, 2006).

As leituras e contatos são reveladores da importância da religião na vida do povo Mbyá-guarani, a qual é o tesouro que eles procuram proteger o máximo possível dos não índios, para isso eles se utilizam de ferramentas como a da língua, da memória coletiva e da vida na comunidade. Para tentar manter afastadas as ameaças à comunidade, a religião deve ser protegida para não sofrer muitas interferências, o desvirtuamento da religião fatalmente

---

\* Doutorando em Ciências da Religião pela PUCSP, mestre em Educação pela PUCPR, professor do Curso de Teologia da PUCPR, luizalberto.salves@gmail.com

redundará na perda do nhandereko (o jeito de ser) que por sua vez transformará o indivíduo guarani num ser comum, distanciado dos seus deuses e ancestrais, sem identidade, o que resultará no passo final para a vida sem fim na terra má (BONAMIGO, 2009).

### **Nhandereko: o nosso jeito de ser**

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 (é importante destacar que as línguas da grande comunidade Tupi atualmente são 28, além dos dialetos e das variedades faladas, o termo nhandereko é 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”<sup>12</sup>.

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.<sup>23</sup>

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 normaliza a vida cotidiana, porque contém a sabedoria dos deuses transmitida através da história pelos antepassados. Sem esta sabedoria a vida no tekoha será uma vida de infelicidades, de sofrimentos, desilusões e vazia de sentido e objetivos. Por outro lado a concretização da terra sem males pode ser ‘materializada’ pela memória coletiva, respeitando-se as tradições da cul-

---

<sup>1</sup> História do povo guarani no Brasil, p. 8.

<sup>2</sup> A história de um guarani é a história de suas palavras (revista IHU on-line nº 331).

tura e da sabedoria dos ancestrais preservada nos mais velhos, que para alguns guaranis constituem-se nos livros de história da comunidade. Quando usamos a expressão ‘materializada’, estamos nos referindo à consciência existente entre os guaranis que o processo histórico de aproximação com o homem branco gerou a criação da terra má, causa de todo sofrimento histórico do povo, que do dia para a noite viu sua vida mudada significativamente, passando por um intenso processo de transformações negativas, em que doenças, traições, assassinatos, roubos, explorações, enganações, perseguições, desassossego e vida vazia, foram multiplicados transformando o ato de viver num grande desafio que somente os fortes podem enfrentar, possibilitando a concretização do ideal da terra sem males (NIMUENDAJÚ, 1982).

Essa nova realidade forçou o povo a repensar a vida e criar mecanismo de sobrevivência. Mecanismos estes que passam pela valorização da sua cultura, cujas bases estão alicerçadas na memória coletiva do grupo que está entranhada de religiosidade, elemento fundamental mantenedor da identidade dos guaranis, o que pode ser generalizado a todos os povos indígenas (MELIÁ, 2010).

A religiosidade guarani permitiu-lhes ver que a vida social na terra má, passa a ter uma dupla dimensão como destaca Clastres (1978, p.108):

[...] positiva e negativa: positiva, enquanto vêm nela o necessário tempo de prova (função que antigamente cabia as migrações), de modo que o que era obstáculo outrora tornou-se meio; negativa, enquanto ela permaneceu uma modalidade da existência má e, como tal, aquilo a que se deve renunciar para chegar a Terra sem Mal. Assim, os guaranis souberam conservar no seu discurso religioso a significação crítica que ele tinha antigamente e adaptá-lo a uma exigência nova de justificação dos valores culturais. Nessa justificação consiste o deslocamento sofrido pelo discurso sobre a Terra sem Mal: de agora em diante, cabe-lhe uma função que nada o destinava a preencher a de validar a sociedade.

Na observação desta mesma autora, a sociedade guarani na terra má passa a ser justificada pela religiosidade, ela será a guardiã da identidade coletiva do povo (CLASTRES, 1978).

O fundamento da religião 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).

Existem dois tipos de sonhos, o sonho bom e o sonho comum, o sonho bom dá ao sonhador a visão, o que seria essa visão? Seria um tipo de insight, a capacidade de compreensão do todo, do ir além do lugar comum, porque no sonho bom o sonhador entra em contato com Deus e com seus parentes. O sonho comum é premonitório por indicar algo bom ou ruim que possa vir a ocorrer devido à ação de alguém, os sonhos são contados aos outros, como maneira de partilha, e de melhor compreensão do seu significado, existem alguns que devem ser contados diretamente ao pajé a autoridade maior na interpretação (OLIVEIRA, 2004).

O nome recebido é de grande importância, ele é a diretriz e os fundamentos da vida, o sentido da existência, é ele que capacita o ser a viver aqui na terra, mas viver conforme as orientações e ensinamentos divinos, por isso ele é oriundo do mundo mítico e é recebido ritualisticamente através dos sonhos e confirmado pelo (a) pajé, que é o único (a), a saber, de que região é oriunda a alma, a qual é de fundamental importância na personalidade da pessoa, tornando-a um grande rezador, ou uma liderança política, ou um bom provedor através da caça, ou uma pessoa próspera (BORGES, 2002).

Na cultura guarani a criança participa da escolha do seu nome, processo que tem início no mundo mítico e que também pode ocorrer no tempo linear com a adoção de um novo nome cujo objetivo é de reprogramação da existência, na maioria das vezes a mudança de nome ocorre por causa de doenças que possam desencadear em morte, as doenças, feitiços e energias ruins, ficam presas ao nome velho, este processo só pode se realizado pelo (a) pajé que pelo ritual religioso encontra um novo nome com maior poder de proteção (BORGES, 2002).

A música e a dança são outros elementos marcantes da cultura guarani, elas são instrumentos de comunicação com o mundo mítico é através delas que recebem instruções que orientarão as suas ações no mundo linear, neste sentido os rituais funcionam como uma preparação, digamos, militar na defesa e proteção dos homens e das 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.

O nome é um fator primordial para o adulto se tornar um guarani ete, ou seja, um guarani de verdade, capaz de preservar a memória coletiva do grupo, tornando-se um ser religioso comprometido com a preservação da comunidade e atento e distante das seduções do mundo dos brancos causador da terra má. O guarani de verdade é e será responsável por uma nova realidade nesta terra, realidade que exigirá um comprometimento 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’.

O guarani ete é um dos responsáveis pela 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. O depoimento de Davi Kopenawa<sup>3</sup>, da aldeia Watoriki, Roraima ilustra bem esta situação de cuidado e desconfiança que o índio deve ter com os brancos e sua sociedade:

Os brancos desenharam suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Nós guardamos as palavras dos nossos antepassados dentro de nós há muito tempo e continuamos passando-as para nossos filhos. As crianças, que não sabem nada dos espíritos, escutam os cantos dos xamãs e depois querem ver os espíritos por sua vez. É assim que, apesar de muito antigas, as palavras dos xapiripê sempre voltam a ser novas. São elas que aumentam nossos pensamentos. São elas que nos fazem ver e conhecer as coisas de longe, as coisas dos antigos. É o nosso estudo, o que nos ensina a sonhar. Deste modo, quem não bebe o sopro dos espíritos tem o pensamento curto e enfumaçado; quem não é olhado pelos xapiripê não sonha, só dorme como um machado no chão. [...] Os brancos nunca pensam nessas coisas que os xamãs conhecem, é por isso que eles não têm medo. Seu pensamento está cheio de esquecimento. Eles continuam a fixá-lo sem descanso em suas mercadorias, como se fossem suas namoradas (p.19 e 23).

---

<sup>3</sup> Povos indígenas no Brasil, 1996-2000, p. 19 e 23.

## A educação guarani

No início do século XX era comum os pensadores europeus, defenderem uma superioridade principalmente racional dos homens chamados “civilizados” pertencentes à civilização europeia, sobre os povos do novo mundo nominados de “selvagens”, essa realidade começou a mudar a partir do antropólogo Claude Lévi-Strauss com a publicação em 1962 do livro *O pensamento selvagem*, onde ele demonstrou que a maneira de pensar dos povos chamados selvagens era fundada numa lógica que parte dos sentidos, do concreto, da relação com o meio que habita, uma maior atenção ao específico, racionalidade que não o torna inferior à racionalidade dita civilizada, o que foi constatado por Lévi-Straus (2009, p. 295-6) em seu livro:

A idéia de que o universo dos primitivos (ou assim presumidos) consiste principalmente em mensagens não é nova. Todavia, até uma época recente, atribuía-se um valor negativo ao que erroneamente se tomava por um traço distintivo, como se essa diferença entre o universo dos primitivos e o nosso contivesse a explicação de sua inferioridade mental e tecnológica, quando ela, antes, os coloca em pé de igualdade com os modelos teóricos da documentação. Seria preciso que a ciência física descobrisse que um universo semântico possui todas as características de um objeto absoluto para que se reconhecesse que a maneira pela qual os primitivos conceitualizam seu mundo é não apenas coerente mas também a mesma que se impõe em presença de um objeto cuja estrutura elementar oferece a imagem de uma complexidade descontinua.

Como demonstrou este autor não há inferioridade racional dos povos indígenas, o que existe é um universo cultural diferente, uma maneira de ser, viver e relacionar-se com o meio ambiente distinto da cultura dita civilizada (LÉVI-STRAUS, 2009).

O processo de aprendizagem guarani está ligado ao processo de autoconhecimento, o corpo é o mediador do conhecimento, é através dele que o indivíduo guarani se relaciona e dialoga com o meio buscando a integração com a totalidade, utilizando todos os seus sentidos, esse processo de individualização aponta para um objetivo, o tornar-se guarani ete, cuja missão é de ser o guardião dos valores do teko e construtor do kandire, a grande escola onde ocorrerá esse aprendizado é o tekoha, como ilustra bem a fala de Gersem dos Santos, coordenador de educação escolar indígena do Ministério da Educação, no IX Encontro dos professores indígenas do Amazonas:

A família e a comunidade (ou povo) são os responsáveis pela educação dos filhos. É na família que se aprende a viver bem: ser um bom caçador, um bom pescador, um bom marido, uma boa esposa, um bom filho, um membro solidário e hospitaleiro da comunidade; aprende-se a fazer roça, plantar, fazer farinha; aprende-se a fazer canoas, cestarias; aprende-se a cuidar da saúde, benzer, curar doenças, conhecer plantas

medicinais; aprende-se a geografia das matas, dos rios, das serras; a matemática e geometria para fazer canoas, remos, roças, cacuri, etc. Não existe sistema de reprovação ou seleção, os conhecimentos específicos (como o dos pajés) estão a serviço e ao alcance de todos; aprende-se a viver e combater qualquer mal social, para que não tenha na comunidade crianças órfãs e abandonadas, pessoas passando fome, mendigos, velhos esquecidos, roubos, violência, etc. Todos são professores e alunos ao mesmo tempo. A escola não é o único lugar de aprendizado. Ela é uma maneira de organizar alguns tipos de conhecimentos para ensinar as pessoas que precisam, através de uma outra pessoa, que é o professor. Escola não é o prédio construído ou as carteiras dos alunos, são os conhecimentos, os saberes. Também a comunidade possui sua sabedoria para ser comunicada, transmitida e distribuída.<sup>4</sup>

Para Gersem dos Santos, o modelo de escola ofertado às comunidades indígenas não leva em conta a concepção de território para os índios, o qual vai além dos aspectos geográficos, o território contém a identidade e a cultura de cada etnia, portanto a escola indígena deve levar em conta essa realidade, escola padronizada como existe na nossa cultura não cumprirá sua função educativa.

O sistema educacional ofertado às comunidades indígenas deve respeitar o conceito de território e terra desses povos, o território é o local onde se planta, cria animais, se constrói casas e que para Meliá (2010) é o “lugar onde podemos ser quem somos”, a terra está ligada ao sistema religioso e ao conhecimento, vai além de um recurso natural, de um meio de sobrevivência ela é um recurso sócio-cultural. Esse modelo cultural faz com que tenhamos que repensar o modelo de escola, que será apresentado às comunidades indígenas, como evidenciou Santos Gersem na sua fala anterior.

A criança guarani da aldeia Pindoty da ilha da Cotonga em Paranaguá – PR, frequenta atualmente a escola na própria aldeia – o que nem sempre foi assim – alguns professores são índios, a maioria não, existe um imóvel construído nos moldes da nossa cultura que funciona como escola, os horários de aulas seguem o modelo da Secretaria de Educação e a grade curricular inseriu disciplina relacionada ao universo guarani, mas em sua maioria é do universo cultural do homem branco, temos aí elementos para muita discussão no âmbito educacional, mas não é este o objeto desta comunicação, a nossa preocupação está voltada para o ensino religioso o que não nos afasta desta discussão.

Algumas perguntas insistem em ser feitas tais como: Qual escola? Qual currículo? Perguntas que não são ignoradas pelos educadores envolvidos e pelo Ministério da Educação,

---

<sup>4</sup> Gersem dos Santos Luciano, do povo Baniwa, região do Rio Negro/AM, durante o IX Encontro dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, 1996.

mas pouco se avança, e o problema persiste com o oferecimento de uma educação que deixa muito a desejar para as reais necessidades da comunidade indígena.

O cacique Cristino da Silva, da aldeia Pindoty, é da opinião que a escola deve ensinar elementos da cultura da sociedade branca e preparar os índios para saber se relacionar e se desenvolver nesse universo. A cultura, religião e tradição do povo indígena é ensinada na grande escola que é o tekoha pelos seus grandes mestres que são os velhos. São argumentos interessantes e que devem ser levados em conta, mas fica a sensação que pouco conhecemos da vida guarani, na maioria das vezes nos orientamos a partir de conceitos pré-elaborados do nosso universo cultural, quando convivemos com este povo percebemos que eles não são os ingênuos e ignorantes que imaginamos, que eles criaram mecanismos de defesa para poderem sobreviver.

Os guaranis da aldeia Pindoty usam um termo que ilustra bem esta situação, Jakore – lograr branco, como desconhecemos a sua cultura e não dominamos sua língua, eles mostram, por exemplo, um ritual simples e dizem que é outro mais complexo. Temos que ter claro esses mecanismos de defesa deste povo quando nos aproximamos deles. Para os guaranis a palavra é a base de tudo, a palavra de um se reflete na vida do todo, portanto ela é também da comunidade e é neste contexto que se insere a educação, ela é percebida como um elemento comunitário que deve estar a serviço do tekoha. Desde cedo a criança é socializada pelo pai, mãe e membros da comunidade sobre a importância da palavra, esta socialização é realizada através das histórias que escutam no tekoha, no relato dos sonhos, e sobretudo nos rituais religioso pela música, tudo isso é feito num ambiente de harmonia e tranquilidade, sem gritos e castigos corporais, é interessante observar como os pais levam os filhos a pensar quando cometeram atos incorretos, o ambiente no tekoha deve ser de liberdade e tranquilidade. A história de vida de um guarani é a histórias das suas palavras, das palavras escutadas e pensadas, das palavras faladas, das palavras inspiradas oriundas da reflexão, das palavras rezadas que dão sentido à existência, das palavras públicas faladas numa assembléia ou no contato com o não índio e das palavras ditas na intimidade da sua família nuclear, a língua é como se fosse a pele deste povo.

Esta compreensão não deve ser descuidada na relação com esta cultura, se quisermos ter a dimensão exata deste povo temos que nos colocar na atitude de aprendizes, temos que abandonar a arrogância típica da nossa cultura que sempre se colocou como superior em vários níveis, assumir o papel de aprendiz é saber que somos diferentes, que nossas diferenças

não são motivos de conflitos e confrontos, mas elemento de encontro e construção de uma nova realidade e de uma nova sociedade.

### **Considerações finais**

Esta comunicação suscitou-me muitas dúvidas e dolorosas constatações. É deprimente conhecer a realidade de vida dos nossos índios, ver a que foram reduzidos historicamente, é claro que há raríssimas exceções, mas o modo de vida da grande maioria não é nada animador. Os guaranis fazem uma leitura correta da realidade quando trabalham com o conceito da terra má, e apontam principalmente para nós não índios, caminhos de mudanças, com o conceito de kandire, a possibilidade de vivenciar parte do paraíso no inferno.

A sua concepção de terra, território, tradição, religião e cultura são significativas e marcantes na sua cultura, por serem elementos norteadores da vida da comunidade, elementos de luta pela sobrevivência e esperança em novos tempos, apesar de encontrarmos em alguns grupos a desesperança estampada e escancarada na vida, que chega a assustar.

A concepção de tempo para os guaranis é um elemento que dificulta a nós não índios a compreensão da sua cultura, nossa racionalidade aponta para uma concepção linear, que facilita as explicações racionais das coisas. Na cultura guarani existem dois tempos que se entrelaçam e orientam a vida, por isso elementos como sonhos, mitos, morte e religião, que nossa cultura tem dificuldade em compreender e vivenciar entre os guaranis são norteadores, os sonhos orientam a vida cotidiana, aponta caminhos para a vida em comunidade, os mitos se fazem presente como elemento norteador de atitudes através dos ritos e da palavra, a morte não é tabu, o guarani teme os mortos e não a morte, ela faz parte da realidade da vida, 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 são os velhos, a biblioteca de história responsável pela manutenção e continuidade da tradição.

As dúvidas se referem ao modelo de educação que está sendo ofertadas às comunidades indígenas, sabemos da grande discussão a este respeito e da opinião do povo indígena sobre este problema. Para uma grande parcela da etnia a escola formal deve ter como objetivo

ajudar no reforço, preservação, no ensino e na divulgação da cultura guarani, o que não é consenso, cito o exemplo do cacique da aldeia pindoty, que é da opinião que o ensino e preservação da cultura guarani deve ser feita no tekooa, e que o povo deve manter certo distanciamento dos não índios, para não comprometerem sua identidade, por isso o cacique tem atitudes firmes, se um guarani casa com um não índio ele deve deixar a aldeia. O cacique é aberto para o diálogo religioso ele facilita o contato e até celebrações de outras religiões na aldeia, mas deixa claro que esse é um contato de aprendizado, pois o povo já tem a sua religião.

Outra dúvida refere-se ao ensino religioso, como falar da religiosidade indígena para nossos alunos? Que elementos serão apresentados? Como falaremos dos índios? Existe material de qualidade produzido a disposição do professor, mas existem também alguns que devem ser evitados, devido a sua qualidade, daí a necessidade de estarmos alertas, primeiro conosco mesmo, perguntando se o nosso conhecimento sobre o assunto é adequado e suficiente para evitar os lugares comuns, as visões e opiniões folclóricas, e manter-nos afastados das reflexões etnocêntricas e proselitistas muito comuns nesta área. Um elemento que pode ajudar a reduzir essa realidade é a realização cursos de formação dentro da área.

## REFERÊNCIAS

BORGES, Paulo Humberto Porto. Sonhos e nomes: as crianças guarani. Cadernos Cedes, ano XXII, no 56, Abril/2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v22n56/10864.pdf>. Acesso em: 22.06.2011.

BONAMIGO, Zélia Maria. **A economia dos Mbya-Guaranis: trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha Ca Cotinga, em Paranaguá-PR**. Curitiba: Imprensa Oficial, 2009.

CLASTRES, Héléne. **Terra sem mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

MELIÁ, Bartomeu. **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](http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=37729). Acesso em: 22.06.2011.

--- 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](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3258&secao=331) . Acesso em 12.06.2011

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](http://busca.unisul.br/pdf/82059_Mara.pdf). Acesso em: 19.05.2011.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas**. São Paulo: Loyola, 1982.

NOBRE, Domingos. **História do povo guarani no Brasil**. Disponível em: [http://www.aldeia guaranisapukai.org.br/guarani/artigo\\_historia\\_guarani\\_brasil\\_domingos\\_nobre.pdf](http://www.aldeia guaranisapukai.org.br/guarani/artigo_historia_guarani_brasil_domingos_nobre.pdf) . Acesso em: 22.06.2011.

OLIVEIRA, Vera Lúcia de. Aecha ra'u: vi em sonho. História e Memória Guarani Mbyá. **Tellus**, Campo Grande -Ms ano 4, n. 7, p. 59-72, out. 2004. Disponível em: [http://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus7/TL7\\_Vera\\_Lucia\\_de\\_Oliveira.pdf](http://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus7/TL7_Vera_Lucia_de_Oliveira.pdf). Acesso em: 22.06.2011.

--- **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: HUCITEC, 1987.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní**. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 1974.

RICARDO, Carlos Aberto (editor). **Povos indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

VILCAHUAMAN, Luciano Javier Montoya; SILVA FILHO, João Luiz Veiga; DANIEL, Ary Fábio Giordani; GAISSLER, Miguel Antonio Leoni. Caracterização das Condições Sociais, Econômicas e Culturais da Comunidade Indígena Mbyá Guarani para o Desenvolvimento de Sistemas Agroflorestais na Ilha da Cotinga, Paranaguá, Paraná. **Comunicado Técnico**. Colombo-Pr: Embrapa, 2006. Disponível em: [http://www.cnpf.embrapa.br/publica/comuntec/edicoes/com\\_tec169.pdf](http://www.cnpf.embrapa.br/publica/comuntec/edicoes/com_tec169.pdf) . Acesso em: 30.06.2011.



# Compreensão do desenvolvimento religioso dos professores de ensino religioso e sua influência na ação pedagógica segundo James Fowler

Ivani Ravasoli\*

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira\*\*

## Resumo

A presente pesquisa teve como objetivo, identificar os diferentes saberes dos docentes; compreender o desenvolvimento da fé dos mesmos; perceber a influência da fé na ação pedagógica dos professores da disciplina de Ensino Religioso. O campo de pesquisa foram as várias Unidades de uma Instituição de Ensino de cunho humanístico cristão, confessional católica, particular, nos estados do Paraná e Rio Grande do Sul. O tema foi investigado a partir de dados coletados por meio da aplicação de questionários aos professores que ministram aulas de Ensino Religioso desde a Educação Infantil até o Ensino Médio. Participaram significativamente 104 profissionais. Os dados obtidos, por meio do questionário são a base para a análise quantitativa e qualitativa. Para alcançar os objetivos propostos neste trabalho; cinco pontos básicos foram estabelecidos para fins de discussão e análises dos resultados: (1) a questão da identificação dos professores, quanto à idade, sexo, tempo de atuação na área da educação e desempenho como professor de Ensino Religioso; (2) a questão da formação dos professores, seus saberes, conhecimentos adquiridos ao longo de sua história e trajetória profissional; (3) a questão dos aspectos religiosos, desenvolvimento da fé, experiências religiosas e espiritualidade; (4) a questão do saber religioso; (5) uma análise das influências da fé na ação pedagógica, pois se acredita em que todo professor exerce influência na vida e na aprendizagem dos educandos, sobretudo o professor de Ensino Religioso, pois, desempenha um papel decisivo nesse processo, uma vez que, o como fazer está ligado à sua formação como educador e àquilo em que acredita. A base teórica do presente trabalho está fundamentada em Tardif (2002) que aponta os diferentes saberes dos docentes adquiridos no percurso da história e trajetória profissional, afirmando que por meio desses, é modelado o perfil do educador; e James W. Fowler (1992) que apresenta seis estágios do desenvolvimento da fé baseando-se nos estudos de Piaget (1983), Kohlberg (1958), Erikson (1976).

**Palavras-chave:** Saberes docentes; ensino religioso; desenvolvimento da fé; ação pedagógica; formação de professor

---

\* Pedagoga, Especialista em Ensino Religioso, Religiosa do Sagrado Coração de Jesus, Assistente do Grupo de Pesquisa Educação e Religião - PUCPR - [ivaniravasoli@hotmail.com](mailto:ivaniravasoli@hotmail.com)

\*\* Mestre e Doutor em Ciências da Educação pela Universidade Pontifícia Salesiana (Roma-Itália), Pós-Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (SP/SP), Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião, Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR ([srjunq@gmail.com](mailto:srjunq@gmail.com))

Este artigo é o resultado de uma pesquisa de abordagem qualitativa que procurou compreender o desenvolvimento religioso dos professores que atuam com a disciplina do ensino religioso em uma rede de escolas particulares. Pois, a partir desta compreensão, seria possível identificar elementos que contribuísse para estabelecer uma política de formação continuada destes profissionais para atuarem com esta disciplina em uma perspectiva de área de conhecimento.

Por tratarmos de que em nossa sociedade, com frequência ouvimos pessoas falando sobre a importância de se ter conhecimento. Alguns acreditam em que estamos na “era do conhecimento”. Imbuídos por uma força cultural, assumimos tal ideologia; no entanto, é errôneo reduzir o conhecimento aos saberes formais adquiridos nas escolas e universidades. O ser humano, por sua própria natureza, traz em si a busca do conhecimento. Segundo Tardif (2008, p. 63-64), os saberes dos professores são oriundos de:

[...] saberes pessoais, saberes provenientes da formação profissional para o magistério, saberes provenientes dos programas e livros didáticos usados no trabalho, saberes provenientes de sua própria experiência na profissão na sala de aula e na escola [...] o saber profissional está, de certo modo, na confluência entre várias fontes de saberes provenientes da história de vida individual, da sociedade, da instituição escolar, dos outros atores educativos, dos lugares de formação [...].

Com essa afirmação, torna-se evidente que os saberes não aparecem na ação pedagógica do professor de forma isolada; eles acontecem em diversificados âmbitos e esferas, pois o professor não tem uma única concepção em sua prática, mas várias concepções que fundamentam sua ação e seus saberes. Nesse sentido, Tardif (2002), ao abordar esse tema em suas pesquisas, dispõe que o saber docente é um saber plural, formado pelo “amálgama”, mais ou menos coerente, de "saberes procedentes da formação profissional e de saberes disciplinares, curriculares e experienciais" com os quais os professores constituem diferentes relações e passam a ser incorporados à prática docente. À medida que os saberes da experiência vão sendo edificados; todos os demais saberes serão retraduzidos por eles na forma de hábitos, ou seja, de um estilo pessoal de ensino, em traços de personalidade, que se expressam por um saber-ser e de um saber-fazer pessoais e profissionais legitimados pelo trabalho cotidiano.

Tardif (2002), ao propor o estudo desses saberes, propicia ao professor criar sua identidade como profissional da educação. Portanto, como seres em construção, é fundamental que os saberes dos professores ocorram de maneira global a outras dimensões do ensino. Ao longo da história pessoal, os saberes e experiências foram assimilados pelos professores e, de certa forma, exercendo influências em sua opção profissional e em sua ação pedagógica.

A experiência diária de trabalho é tão importante quanto à teoria passada em sala de aula. Assim sendo, é necessário que o professor de Ensino Religioso faça ponte entre a teoria e a prática, entre o conhecimento acadêmico e as experiências pessoais para que sua ação envolva seus educandos em uma aprendizagem significativa, aprendendo a aprender, a pensar, a relacionar os conhecimentos estudados com os conhecimentos adquiridos nas experiências cotidianas, dando significado ao aprendido. O professor deve entender que o conteúdo ensinado seja de total significação para a vida de seu educando, usando sempre a crítica para discernir quando este apresentar dificuldade em transformar o que lhe foi ensinado. Segundo Libâneo (1988, p. 88-89):

O Ensino envolve sentimentos, emoções. Daí a necessidade de conhecer e compreender motivações, interesses, necessidades de alunos diferentes entre si, capacidade de comunicação com o mundo do outro, sensibilidade para situar a relação docente no contexto físico, social e cultural do aluno.

Esses dados sinalizam a importância que o professor necessita dar à sua carreira e a busca de constante atualização em sua prática para que a mesma não fique estagnada. O saber não tem dono. Todos sabem alguma coisa, todos possuem um capital cultural. Portanto, o professor de Ensino Religioso necessita reconhecer que seus educandos não são depósitos de conteúdos; é essencial uma relação com eles para que o saber aconteça de maneira recíproca. Não adianta o professor querer impor os saberes aos educandos se esse saber não suscitar nos mesmos o interesse e o gosto por aquilo que lhe é ensinado. Carl Rogers, afirma: “Os educadores precisam compreender que ajudar as pessoas a se tornarem pessoas é muito mais importante do que ajudá-las a tornarem-se matemáticas, políglotas ou coisa que o valha”.

Em nosso país, o investimento em educação não é prioridade. Os professores são mal remunerados; investe-se pouco na formação contínua, há rotatividade de pessoal, fragmentação do trabalho, ruptura com os educandos, ocasionando assim o desgaste, a não realização pessoal e profissional e até mesmo o abandono da profissão.

Com base em pesquisas realizadas por autores como Dubar, afirma-se que o trabalho, não é unicamente transformar um objeto ou situação numa outra coisa, mas, também, transformar a si mesmo no e pelo trabalho. Essa postura defende a importância da aprendizagem por meio das experiências do professor; enfatiza-se, portanto, que, para o trabalho do professor ser significativo e produtivo, este exige interação com os educandos. Segundo Tardif (2008, p. 128):

[...] o objeto do trabalho dos professores são seres humanos individualizados e socializados ao mesmo tempo. As relações que eles estabelecem com seu objeto de trabalho são, portanto, relações humanas e individuais e sociais ao mesmo tempo.

É fundamental “situar o saber do professor na interface entre o individual e o social, entre o ator e o sistema, a fim de captar a sua natureza social e individual como um todo” (TARDIF, 2002, p.16).

O professor de ensino religioso necessita proporcionar ao educando a conquista da autonomia na aprendizagem. Se o professor dá tudo pronto o educando não descobre, não se sente desafiado para tal. A ajuda e a mediação do professor são essenciais para a construção do conhecimento. A interação que acontece entre professor e educando sofre influências de ambas as partes. Segundo Cabanas (2002, p. 243), a interação que acontece no processo pedagógico não é neutra. “É muito difícil educar um indivíduo sem influenciá-lo; no limite diríamos que é impossível, [...] o educador corre sempre o risco de dar algo de si ao seu educando.” Essas influências devem possibilitar a partilha, a reflexão, a construção de saberes de forma a transformar a escola e construir um mundo melhor.

A sala de aula é ambiente de convivência, nela se desenrolam as diversas relações, é espaço propício para aprender, mas, principalmente, para construir conhecimentos e significados para a vida.

Frente aos enormes desafios que se apresentam, as oportunidades que emergem no processo formativo do professor, devem ajudá-lo a dialogar com a cultura, com as diferenças, a construir relações de alteridade, estar aberto à prática educativa dialógica, pois o professor de Ensino Religioso não pode ser um conteudista, ele, ao mesmo tempo em que ensina, é ensinado pela experiência diária.

No vasto campo da religiosidade, ele não pode perder sua identidade religiosa. A educação é tarefa árdua e difícil; porém, é uma missão importante no mundo atual carente de referenciais. O professor, às vezes, é o único referencial na vida de seus educandos. É importante que ele acredite no potencial daqueles que lhe são confiados e ao mesmo tempo questione sobre o modelo de vida que ele está oferecendo aos seus educandos.

Elli Benincá (2001, p. 54-63), afirma que: “O mínimo que se requer do investigador é que possua experiência religiosa e uma pré-compreensão do fenômeno religioso”.

Estabelecer relação entre os acontecimentos, interpretar a vida, escolher caminhos, discernir valores, não é somente tarefa do Ensino Religioso, mas sim de todas as outras áreas

do conhecimento. Dessa forma, o ensino será significativo na vida dos educandos. Segundo Figueiredo (1995, p. 110):

Como disciplina integrante do sistema educacional na sua globalidade, o Ensino Religioso é o processo de educação da dimensão religiosa do ser humano que, na busca da razão de existir, realiza a experiência do religioso, num movimento de relação profunda consigo mesmo, com o mundo cósmico, com o outro, seu semelhante, e com o Transcendente.

Compreender o processo constitutivo da identidade profissional implica entender o modo como os professores interpretam a atividade docente e, conseqüentemente, direcionam suas ações na prática educacional.

Importa destacar que a reconstrução da identidade profissional é tarefa individual; porém condicionada à estrutura social e histórica num determinado contexto. A noção de identidade, da construção de um sistema simbólico que confira significado para a profissão, está intimamente ligado às características que determinam o grupo com o qual o indivíduo se identifica.

### **Os estágios da fé e o desenvolvimento humano**

Todos nós um dia fomos criança e experimentamos o que é “ser criança”. Com certeza, essas experiências teceram nossa história possibilitando a construção de nossa identidade como adultos, são experiências ricas em significados e que exercem influências na ação docente. Como seres sociais que somos, é na relação com os outros que nos encontramos e nos definimos como pessoa, como gente. Conseqüentemente, o desenvolvimento da fé acontece por meio das relações humanas e seu alicerce se dá na infância e mediado pelas experiências que se vivencia. Isso influencia o significado que se dá à vida e à maneira como se desenvolve a fé.

O autor da teoria dos estágios da fé, James Fowler, relaciona a fé com o significado atribuído à vida e também com o reconhecimento da necessidade do outro. Isso porque a fé está ligada às perguntas da vida e suas relações. E é a partir das relações que se pode perceber a importância deste estudo percebendo a influência que a fé exerce na vida e na ação docente.

Fowler (1992), assegura ser pré-estágio o período que antecede a interação linguagem e pensamento. Esse momento é denominado fé indiferenciada, pois não há nenhuma relação com um outro transcendente/imanente explícita pela criança ou valores e crenças que direcionam suas ações. É necessário que o bebê se sinta acolhido e querido em seu ambiente,

pois sua dependência é muito maior do que a de outros mamíferos. Fowler (1992, p. 106), afirma:

Creio que estão corretos aqueles observadores que afirmam que nossas pré-imagens de Deus originam-se aqui. Particularmente, elas se compõem de nossas primeiras experiências de mutualidade, nas quais formamos a consciência rudimentar de nós mesmos como seres separados e dependentes de outros imensamente poderosos, que estavam presentes em nossa primeira tomada de consciência e que “nos conheciam” – com olhares reconhecedores e sorrisos reconfirmadores – quando de nosso primeiro autoconhecimento. Chamo-as de pré-imagens porque em grande parte formam-se antes da linguagem, antes dos conceitos e numa época que coincide com o surgimento da consciência.

Portanto, é nesse estágio que se encontram arraigadas as pré-imagens de Deus, pois a criança ainda não se distingue dos outros. A confiança da criança na vida e no mundo, pode ser prejudicada, quando ela não sente, não experimenta a confiança no relacionamento com os pais e responsáveis bem como quando é falha a assistência e os cuidados a ela prestados nesta fase.

Para Erikson (1976), é nesse estágio do desenvolvimento humano que se dá a formação da confiança (confiança versus desconfiança), que corresponde ao período do nascimento até um ano e seis meses aproximadamente. Segundo o autor, a confiança da criança em seu cuidador, é a principal responsável para elaboração da sua conceituação de Deus. Destarte, o estabelecimento de relacionamentos saudáveis é indispensável no início da vida.

Segundo a epistemologia genética de Piaget (2006, p. 21), a criança neste período está na fase sensório-motor, em que predominam os reflexos naturais, a relação com o meio é física, possibilitando "as construções de categorias do objeto e do espaço, da causalidade e do tempo", os órgãos de sentido são a principal fonte para a estimulação da inteligência.

Portanto, os aportes de Jean Piaget, com seus estágios de desenvolvimento cognitivo e Erik Erikson com a descrição do desenvolvimento psicossocial, completam o que Fowler (1992) afirma sobre a mutualidade e a confiança neste estágio.

No campo da moral Kohlberg (1971, p. 164) assim a define: "A ordem sócio-moral é definida em termos de status de poder e de possessões ao invés de o ser em termos de igualdade e reciprocidade". Ou seja, se um ato é negativo terá uma repercussão negativa - punição, se um ato é positivo a repercussão do mesmo será positiva.

Fowler (1992, p. 116) denomina o estágio 1 como Fé Intuitivo-Projetiva, inicia-se quando pensamento e linguagem estão no mesmo compasso, no período dos 3 aos 7 anos sendo caracterizada pelo autor como:

[...] a fase fantasiosa e imitativa na qual a criança pode ser influenciada de modo poderoso e permanente por exemplos, temperamentos, ações e histórias da fé visível dos adultos com as quais ela mantém relacionamentos primários.

É de suma importância, a qualidade dos relacionamentos que a criança estabelece com o adulto que faz parte de seu convívio, pois está atenta aos gestos, rituais e palavras dos adultos. Esses podem influenciar marcando positiva ou negativamente os primeiros relacionamentos da criança com o sagrado, com Deus. Para as crianças que não recebem essa bagagem na família, o professor de Ensino Religioso, pode desempenhar na vida da criança esse papel; possibilitando vínculos que as ajudem a fazer essa experiência. Porém, percebe-se que o caráter universal da fé está presente, mesmo se no ambiente onde a criança está inserida não se cultiva a religião, a fé é perceptível. Evidencia-se com essa afirmação o caráter universal da fé, embora no ambiente se evita o contato com a religião elas têm uma imagem de Deus. A fé vai se desenvolvendo de acordo com os conceitos de vida e morte que lhes são transmitidos. O ambiente é um fator importante para gerar confiança o que permitirá à criança a expressar a imagem que está sendo constituída sobre Deus.

No estágio 2, cognominado como Fé Mítico-Literal, o pensamento lógico está presente. A criança apresenta domínio na definição de tempo e espaço. Tende a investigar e testar os ensinamentos dos adultos e fala sobre sua própria experiência. Para Fowler (1982), a fase da fé mítico-literal corresponde à idade dos 7 aos 12 anos.

Nessa fase, assume-se a crença, as histórias e narrativas do grupo. O desenvolvimento do pensamento operacional concreto ajuda a desencadear o estágio mítico-literal da fé. Começa a ter grande interesse em saber como as coisas são, distingue a realidade da fantasia. É nessa fase que se torna significativa a escola, o grupo religioso, a sociedade como fontes de pertença. É forte a identificação com o grupo, com a comunidade a qual pertence. Fowler (1992, p. 128) assegura que nesse estágio:

[...] a pessoa começa a assumir para si as histórias, crenças e observâncias que simbolizam pertença à sua comunidade. As crenças são apropriadas com uma interpretação literal assim como as regras e atitudes morais.

A esperança supera o medo. As atitudes tomadas vão dando uma certa credibilidade e segurança. Destaca-se o papel fundamental da ética religiosa, pois é fonte de gratificação para a criança e o pré-adolescente. As relações sociais se dão em um nível bastante egoísta, pois o indivíduo busca sua própria satisfação no cumprimento das regras sociais (DUSKA; WHELAN, 1994) e preceitos religiosos, talvez seja essa a razão pela qual a comunidade reli-

giosa passa a ser lugar para sentir-se bem. A autoridade dos pais e a visão que tinham deles como super heróis, passa a ser questionada. Amplia-se o círculo das relações sociais o que contribui para o sentido de pertença a um grupo seja religioso ou não.

Para Erikson (1972), os grupos restritos possuem papel fundamental na auto-estima e no processo da construção da identidade dos adolescentes. Os questionamentos como quem sou, o que fazer e em que acredito, afirmam a busca do adolescente pela própria identidade.

Na relação com o Transcendente, a perspectiva de Deus ganha uma conotação maior, está mais próximo, é mais pessoal, existe sintonia. As atitudes dos pais são relacionadas com as atitudes paternas de Deus, principalmente na questão da tomada de decisões por parte dos pais. Deus ainda é entendido por meio de elementos antropomórficos. A noção de justiça de Deus é baseada na reciprocidade, ou seja, se Deus é justo, as pessoas devem ser justas também. Constroem um mundo mais ordenado. Quanto às regras e atitudes morais, a inclinação é maior nesta fase. Assim sendo, é necessário oferecer auxílio para que as crianças não se tornem fundamentalistas, exigentes, perfeccionistas e super-controladoras. A fé mítico-literal proporciona um suporte lúdico e criativo diante das crises e fracassos, é propulsora da vida devocional pela forma como acontece nesta fase a estruturação da fé. A partilha de experiências dos adultos com as crianças favorece a construção coletiva e a influência mútua de gerações possibilita um enriquecimento no sentido de vida que surpreende os “literalismos” arraigados numa fé fragilizada.

**No estágio 3**, definido como Fé Sintético-Convencional, a transformação física e a busca de identidade são elementos que balizam este período. O adolescente busca descobrir quem ele é e o que ele quer ser. A crise de identidade é na verdade uma crise de autoridade, pois, duvidam de si, dos pais, da religião, de tudo o que lhe foi transmitido na infância e que, agora, já não lhe convém, está presente também a busca do “ser eu próprio”, não algo emprestado ou o reflexo de outrem. Para Erikson (1972), os namoricos nesta fase são uma forma de auto-afirmação.

Fowler (1992) utiliza a simbologia do espelho quando aborda o estágio da fé-sintético convencional. A metáfora do espelho utilizada pelo autor expressa que o adolescente procura ver o outro vendo a si mesmo e vice-versa. Nessa fase, o adolescente está preocupado com o que os outros pensam ou acham dele, busca corresponder às expectativas e ao juízo de outrem, vive muitas vezes em função do que os outros dizem e do que é conveniente. Surge a necessidade de sintetizar valores, informações e crenças, de forma a sustentar uma ideologia que dê base para a identidade e perspectivas pessoais.



Para Fowler (1992, p. 147), desponta a capacidade de formar o “mito pessoal, o mito do próprio devir da pessoa em identidade e fé, incorporando o passado e o futuro previsto em uma imagem do ambiente último unificada por características de personalidade”. Esse estágio é considerado de transição, pois os valores obtidos nas relações pessoais são sintetizados. É convencional no que se refere à opinião de outros, sendo sua perspectiva bastante dependente. O conceito de autoridade está associado as pessoas que exercem liderança institucional e legal, essa autoridade quando atrelada de forma significativa a Deus, a visão do divino e a auto-imagem sadia serão elementos indispensáveis à formação da identidade.

Quando Deus é um outro significativo nesta miscelânea – e o divino é sempre, em potencial, aquilo que James Cone chamou de “Outro Decisivo”-, o comprometimento com Deus e a auto-imagem correlata podem exercer um poderoso efeito ordenador sobre a identidade e a perspectiva de valores do adolescente (FOWLER, 1992, p. 132).

Embora, exista toda esta aproximação com o divino, o adolescente apresenta limites no conhecimento de Deus, permanecendo um certo mistério na opção de viver, que é fundamentado em crenças e convicções. Neste estágio a busca é de um relacionamento mais pessoal com Deus, em uma perspectiva mais dialogal. Passa a ter uma visão de algo misterioso, Deus é visto como guia, amigo pessoal, companheiro sempre pronto a orientar e apoiar. Estabelece relacionamento profundo, no sentido da aspiração de conhecimento do outro.

**O Estágio 4**, considerado como Fé Indutivo-Reflexiva, se dá na vida adulta, apresentando variações de idade devido as experiências feitas pelo indivíduo no convívio social, o que difere dos estágios anteriores. A fé individuativo-reflexiva abrange uma visão crítica dos valores os quais a pessoa se apropriou anteriormente. O conceito e a opinião sobre diferentes assuntos serão mais autônomos, embora o grupo continua tendo sua importância. Amplia-se o senso de responsabilidade pessoal mediante as escolhas e compromissos assumidos. A escolha por determinados valores e posicionamentos são essenciais nesta fase do desenvolvimento da fé. A definição da fé e da individualidade necessitam ser amadurecidas o que leva o indivíduo a questionar de forma crítica a autoridade externa, não no sentido de desrespeito, mas na busca de encontrar dentro do eu a própria autoridade e identidade livres das influências externas. Essa crítica também acontece internamente em relação à opinião dos demais perante suas escolhas pessoais. Frente às ambigüidades da vida, a fé é mais autônoma, demanda decisões o que contribuirá para equilíbrio e a estabilização. Quando não vivenciado adequadamente este estágio, acarretará perigo de relativismo ou absolutismo exagerados. A crítica torna-se extremista, podendo incidir na dificuldade de relacionamento maduro com a realidade ou com as

peessoas. O sustentáculo das crises na fé individualizado-reflexiva pode ser nutrido com abertura, partilha na comunidade, ou grupo a que pertence, é necessário dar suporte aos jovens neste estágio, para desencadear reflexões e aprofundamentos de assuntos desafiadores presentes em seu cotidiano.

**No estágio 5**, definido como Fé Conjuntiva, a pessoa começa a rever as imagens do eu, trazendo consigo o desafio de ampliar sua vida sem esquecer do passado, sem parar no tempo, olhando para frente com esperança. O estágio da fé conjuntiva ultrapassa o sistema ideológico específico. Os significados da fé vão além do que pode ser racionalmente afirmado, e existe uma síntese vivencial dos opostos, num nível mais profundo. Reconhece que não é possuidor da verdade, mas que a verdade pode ser encontrada também no outro, de forma dialógica. O vínculo com o símbolo sagrado, não está fechado em si mesmo, mas pode ser redimensionado. Os riscos desse estágio são a passividade ou ociosidade, que afetam as relações profundas adquiridas ao longo da vida com as quais se compromete e onde Deus está presente, a abertura ao mundo do outro o que implica saber lidar e respeitar as diferenças ideológicas que permeiam suas vidas. Acreditam que Deus está presente em outras pessoas e que essas podem ensiná-la a viver e a não perder de o sentido último da existência humana. À medida que acontece o confronto do indivíduo com seus próprios dilemas, as supostas crises são um trampolim, impulsos para a maturidade, instrumentos de aprendizagem.

Nessa fase, para Erikson (1976), a preocupação da pessoa está em tudo o que pode ser gerado, como por exemplo: filhos, ideias e produtos. Gera e se dedica ao cuidado do que gerou, fato perceptível principalmente em relação à transmissão dos valores sociais de pai para filho. O ser humano sente que sua personalidade foi enriquecida e não alterada com tais ensinamentos, devido a necessidade intrínseca que existe no homem de transmitir, de ensinar.

Para Kohlberg (1958, apud DUSKA; WHELAN, 1994), os princípios universais de consciência são referências no campo da moral neste estágio. Se as normas não atendem aos princípios éticos universais da liberdade, da justiça e do direito à vida, devem ser mudadas e até mesmo desobedecidas.

Para Fowler (1992), o **estágio 6** é definido como Fé Universalizante, a pessoa neste estágio se entrega totalmente, com desapegos surpreendentes, à transformação da realidade atual na direção de uma realidade transcendente. Dedica-se ao amor e a justiça, afrontando os conceitos limitados e reducionistas. Ampliam a visão da vida, não medem esforços na dedicação pelo ser. O princípio fundamental que rege a vida humana neste estágio é o ser; consegue arrastar outros devido a seu profetismo e sua maneira utópica de ver a vida, não são egoístas. Sabem dialogar com o diferente, buscam ações em prol da justiça, ética e solidariedade, criam

redes de apoio, possuem grande capacidade de socialização, exercem liderança baseada em critérios universais. Apresentam certa indignação diante da realidade e dos diversos contextos em que se nega a existência humana e todas as formas de violência e desrespeito para com a mesma, possuindo grande capacidade de intervenção na sociedade e transformação da mesma devido à liderança que exercem. Os projetos humanos aqui se convergem em valores que estimulam e fundamentam as escolhas pessoais e comunitárias. As pessoas nesse estágio apresentam facilidade em acolher o diferente, reconhecer a integridade do outro, mesmo partindo de concepções de mundo bem distintas e a aceitação da morte e seu entendimento como “consolidação final” (ERIKSON, 1976, p. 247).

### **Análises dos dados**

Referente à **identificação dos educadores** consta-se que na educação infantil e nos anos iniciais, do ensino fundamental, o universo docente é predominantemente feminino. Esse perfil vai se modificando à medida que se caminha da Educação Infantil para o Ensino Médio, ressaltando que os professores de sexo masculino atuam predominantemente e apenas no Ensino Fundamental II e Ensino Médio. Referente ao tempo de atuação na Educação, esse varia de 6 meses a 30 anos, na Instituição entre 6 meses a 25 anos e como professores de Ensino Religioso; a atuação dos mesmos está entre 6 meses a 25 anos. Percebe-se que a maioria dos professores começaram a atuar como professores de Ensino Religioso ao principiar seu trabalho nesta Instituição. Pode-se afirmar que o ser humano é uma junção de inúmeros fatores psicológicos associados a fatores físicos; bem como a fatores espirituais. Apesar das diferenças individuais, culturais, sociais e religiosas, todos os seres humanos refletem sobre a existência ou não de Deus, sobre o quanto Ele influencia a vida em seus diversos âmbitos. A busca acontece de maneira individual e coletiva. O grupo de educadores participantes da pesquisa pode ser considerado homogêneo, pois, em quase sua totalidade, todos são cristãos do grupo católico, com exceção de uma professora pertencente ao grupo evangélico. Quanto a participar ativamente ou não, destaca-se que, para alguns, a participação é considerada ativa quando se está inserido em pastorais, grupos e movimentos específicos; para outros, é a participação semanal nas missas, novenas, estudos, e celebrações religiosas. Um pequeno grupo relata não participar ativamente e poucos não responderam às questões. Nota-se que a maioria vivencia sua religiosidade, sua fé coletivamente em um grupo religioso, por meio dos ritos e em comunidade. **Quanto à formação dos professores pesquisados**, constatou-se que os mesmos entendem a formação continuada como tempo de estudo e reflexão realizada por meio de cursos,

palestras, seminários; troca de experiências e de saberes; apoio e preparo profissional; promove situações de desafios; proporciona conhecimentos e valores; auxilia na mediação e construção do conhecimento; contribui para a atividade docente; renova, atualiza, capacita e aperfeiçoa; favorece melhorias na qualidade de ensino; contribuiu para a integração teoria e prática; amplia continuamente o conhecimento; prepara para a diversidade; reflete criticamente sobre a prática; precisa levar à pesquisa; acontece durante a vida e não só no ensino formal.

Conforme descreve Tardif (2002, p. 36), “o saber docente é um saber plural, formado pelo “amálgama”, mais ou menos coerente, de saberes procedentes da formação profissional e de saberes disciplinares, curriculares e experienciais”, com os quais os professores constituem diferentes relações a serem incorporadas à prática docente. Para Junqueira (2002, p. 110-111):

A prática de todo professor, mesmo de forma inconsciente, sempre pressupõe uma concepção de ensino e aprendizagem que determina sua compreensão dos papéis de professor e aluno, da metodologia, da função social da escola e dos conteúdos a serem trabalhados. A discussão dessas questões é importante, para que se explicitem os pressupostos pedagógicos que subjazem à atividade de ensino, na busca de coerência entre o que se pensa estar fazendo e o que realmente se faz.

Na tentativa de compreender os relatos **quanto à concepção de educação que orientou a formação**, percebeu-se, por meio de algumas respostas, certa confusão em suas bases teóricas, o que pode comprometer a prática pedagógica. Evidencia-se, pelos dados apresentados que os mesmos necessitam de formação continuada. Além disso, solicitou-se dos professores uma exemplificação da concepção que os orientou em sua formação. Constatou-se um número relativamente alto, dos professores que não responderam a essa questão e outros em que as respostas não condizem com a mesma. Reforça-se aqui o que foi percebido na questão anterior, referente à falta de clareza das concepções. As concepções se complementam e carecem permear o processo pedagógico, implicando a superação do senso comum e a informação fragmentada, o que exige responsabilidade e coerência pedagógica. Para Freire (1988, p. 44), a reflexão sobre a prática é de fundamental importância, pois “é pensando criticamente a prática de hoje, ou de ontem que se pode melhorar a próxima prática”. A falta de uma justificativa teórica que sustente a prática; leva o professor a agir de forma intuitiva e amadora, reproduzindo modelos desvinculados da realidade. Quantidade significativa de professores, afirmam que as concepções em seu período formativo foram perpassadas pelos valores. Nota-se, cada vez mais, que as instituições tentam aliar o ensino de conteúdos; trabalhando os valores.

É o que educadores chamam, atualmente, de temas transversais, que perpassam as aulas de biologia, de português, de artes, entre muitas outras. Solicitou-se aos professores exemplos de conhecimentos obtidos em seu curso de licenciatura e que contribuíram para a sua formação. Por meio dos dados obtidos percebe-se uma diversidade de conhecimentos adquiridos pelos professores durante sua formação profissional. Desse modo, afirmamos que, ao pensar no educador como um ser humano, levamos à sua formação, o desafio de resgatar as dimensões cultural, política, social e pedagógica, isto é, resgatar os elementos cruciais para que se possa redimensionar suas ações no/para o mundo; trabalhando com o mesmo de forma integral. Vale ressaltar a quantidade de professores em que, os fatores que muito contribuíram foram, as disciplinas na área de humanas, as experiências de estágios, as metodologias e a didática. O estágio é um grande meio para a análise reflexiva, permitindo a transposição desses saberes práticos às novas situações que surgem; permitem aos iniciantes na profissão que adquiram habilidades na companhia de pessoas mais experientes. Tendo presente as DCNCP, aprovadas pelo MEC em 2006, Resolução nº. 01/CNE/CP/2006, considerando o Parecer nº. 5/CNE/CP/2005, que orientam a formação de professores para atuar com a questão da diversidade, sabendo que uma das finalidades deste Curso é a atenção especial à diversidade socio-cultural e regional do país, o questionário aplicado também contemplou em uma das questões a **diversidade cultural brasileira e como ela foi abordada**. A maioria dos professores responderam que sim, que foi trabalhado esse aspecto; a minoria que foi pouco trabalhado; outros, que não foi trabalhado; e alguns não responderam. Percebe-se que a diversidade cultural é um tema recente e que ainda não é trabalhado de forma efetiva na formação de professores. Trabalhar a diversidade cultural é um grande desafio para o professor, pois a cultura é dinâmica, está sempre em movimento. A expressão utilizada por Tardif, “mobilização de saberes”, transmite uma idéia de movimento, de construção, de constante renovação, de valorização de todos os saberes e não somente do cognitivo; revela a intenção da visão da totalidade do ser professor o que inclui a questão da diversidade cultural. Quanto à **formação acadêmica** dos professores pesquisados, a área de formação superior com maior número de professores, em relação ao total de docentes, é Pedagogia. A maioria dos docentes apresentou mais de uma área de formação em graduações, pós e mestrado. Tardif (2002) considera que o professor, ao desempenhar seu trabalho, se apoia nos conhecimentos disciplinares, didáticos e pedagógicos, adquiridos na escola de formação; nos conhecimentos curriculares veiculados em programas e livros didáticos, mas considera ainda que eles são provenientes também de sua cultura pesso-

al, de sua história de vida e de sua escolaridade anterior e no seu próprio saber proveniente de experiências profissionais.

### **A religiosidade no ser humano**

O ser humano é um ser religioso e leva essa religiosidade dentro de si. O homem religioso acredita em que Deus o criou e, portanto, sua origem provém de uma divindade. Esse aspecto foi evidenciado analisando a questão: Você já ouviu falar de Deus?

Todas as respostas foram afirmativas. Fowler (1992, p. 17) define religião como uma “tradição cumulativa” e que pode ser manifestada em textos, mitos, profecias, relatos, narrativas, símbolos visuais, música, dança, teologias, arquiteturas. É a fé, a experiência mais profunda e pessoal, é o jeito, a maneira como a pessoa manifesta o valor Transcendente.

Foram também interrogados sobre o que sabiam de Deus. As respostas foram bem diversificadas. A imagem que os entrevistados têm de Deus, revela que tais respostas projetam exatamente o que pensa seu grupo religioso. Ao mencionar Deus com o nome de "Pai", a linguagem da fé de seu grupo religioso, indica principalmente dois aspectos: que Deus é origem primeira de tudo e autoridade transcendente, e que, ao mesmo tempo, é bondade e solicitude de amor para todos os seus filhos. Deus é o Pai Todo Poderoso (CIC, p. 238-248). Questionados sobre: Como começou o mundo, reafirma-se o conceito acima comentado. Para ratificar as fontes de onde e como acreditam em que começou o mundo, indagamos: Como você sabe disso? Mais de uma fonte foram citadas, todas foram consideradas, destacando-se como fonte principal a bíblia, os ensinamentos recebidos na família, estudos realizados. Quando interrogados: Você gosta de Deus? Unanimemente os 104 entrevistados responderam que Sim, gostam de Deus. Na questão: Por que gostam de Deus, responderam: Percebe-se aqui um certo aceno da fé mítico-literal manifestada no estágio 2, embora seja característica da idade de escola primária, alguns adolescentes e adultos podem permanecer neste estágio. A relação de Deus com o ser humano, neste estágio, se baseia na reciprocidade, na troca de favores e proteção por boas ações (FOWLER, 1992, p. 129). Nota-se também em algumas respostas, que as imagens de Deus possuem características do estágio 3, denominado fé sintético-convencional, quando se refere a Deus como Companheiro, Orientador, Presença, Amor, Apoio e Conforto nas horas difíceis. Outro sinal característico do estágio 3 está na afirmativa de que Deus é Mistério. É no estágio 3 que se dá início a construção das relações sociais dos adolescentes ou adultos, para além dos contextos familiares, definindo a identidade e a fé pessoal. Esse estágio, além de ajudar a compreender o desenvolvimento da fé em um adolescente, também ocu-

pa "um lugar permanente de equilíbrio" para muitos adultos (FOWLER, 1992, p. 146). Em algumas respostas, aparecem também características do estágio 4, fé individual- reflexiva, que marca o início da idade adulta, pois o indivíduo está em busca de autenticidade, por meio da reflexão crítica sobre os valores anteriormente recebidos; do ego executivo moldado. Na questão: Quais histórias você sabe sobre Deus, a maioria dos indagados conhece a existência de Deus por meio da Bíblia. A Bíblia mais do que ensinar sobre Deus; pressupõe a existência de Deus e é o testemunho escrito da sua revelação na história. O Deus da Bíblia é revelado. Ele age na história e na vida do seu povo escolhido, Israel, e na vida da Igreja, formada por todos os que creem em Jesus Cristo e o confessam como Senhor e Salvador. As demais respostas estão relacionadas à família, grupo religioso por meio da catequese e estudos. Quanto à questão: Deus morre? De acordo com as respostas, pode-se dizer que esse grupo de professores encontra-se no estágio 3 e 4. No tocante à relação com Deus foi questionado: Você fala com Deus? Vários professores mencionaram mais de uma maneira de falar com Deus, a que prevaleceu foi a oração. A oração é um diálogo íntimo, cordial, com Deus, por quem sabemos ser amados. O ser humano necessita de momentos de silêncio, de reflexão e de intimidade com o Transcendente. Alguns professores mantêm seu contato com o Transcendente por meio dos ritos, que, por sua vez, também facilitam e colocam o ser humano em sintonia com o Transcendente.

Na questão: Você já ouviu falar de Jesus Cristo? Todas as respostas foram afirmativas. Questionados sobre o que sabem sobre Jesus Cristo, estes apresentaram mais que uma fonte. Contudo, a maioria enfatiza Jesus como Salvador e Jesus como Filho de Deus nascido de Maria. A fé cristã é centrada em Jesus Cristo, o Filho do Deus Altíssimo que trouxe a salvação. Assim sendo, um educador cristão, em sua ação educativa necessita deixar transparecer as virtudes e os valores vividos e ensinados por Cristo, assumindo, com responsabilidade, sua missão de educar; promovendo o respeito pela dignidade do ser humano em suas dimensões: afetiva, cognitiva, psíquica, física, social e espiritual, marcando positivamente a vida de seus educandos. Questionados sobre pessoas que no passado ou no presente tenham sido significativas, no sentido de moldar a perspectiva a respeito da vida; os pesquisados trazem exemplos de pessoas como Madre Tereza de Calcutá, Martin Luther King, Francisco de Assis; arquétipos do estágio 6, descrito por Fowler (1992, p. 171) como fé universalizante. As pessoas de fé universalizante se identificam com as pessoas que sofrem, com as minorias, tomam suas dores, lutam de forma não violenta pela vida ameaçada, são comprometidas com uma causa, exercem liderança marcam a história e arrastam outros por meio de seu exemplo. São pessoas capazes de transformar a realidade e falar à realidade. Ressalta-se também a influência da

família, avós, mães, pais, amigos e professores. Questionados sobre experiências religiosas importantes que tiveram ou estão vivenciando, a maioria respondeu sim, na exemplificação das mesmas, percebe-se grande diversidade de fontes.

### **O saber religioso**

Cabe à escola instrumentalizar o educando; favorecendo-lhe o desenvolvimento integral, ou seja, contemplando todos os aspectos da pessoa: físico, mental, emocional, intuitivo, espiritual, racional e social. Diante do mistério do Transcendente, a perplexidade do educador necessita antecipar à do educando para que possa responder às questões trazidas ou estimular outras perguntas. Sua síntese centra-se na própria experiência. No entanto, necessita apropriar-se da sistematização de outras experiências que permeiam a diversidade cultural. Na cultura atual do descartável, percebe-se que pessoas de todas as idades vêm perdendo o sentido da vida e necessitam serem incluídas nesse novo mundo que vai surgindo. Desse modo, a tarefa de educar contém em si um grande desafio. O educador que não tem consciência desse desafio, com certeza, sentirá que sua ação é vazia e sem sentido. Educar vai muito além de ensinar e fazer com que os educandos aprendam. Quando questionados sobre os saberes que servem de base ao ofício de professor; os pesquisados apresentaram vários exemplos. Destacam-se, nas respostas apresentadas, os valores humanos e cristãos, os saberes profissionais e religiosos e o respeito à diversidade. Por exercerem seu ofício como educadores em uma escola confessional católica, e imbuídos desse espírito, evidencia-se, fortemente, nas entrelinhas das respostas dos entrevistados, a tarefa essencial da escola católica, que é a educação integral do ser humano e o compromisso com a educação para os valores. Portanto, é de fundamental importância, que a comunidade educativa esteja imbuída desses valores, animada por um espírito evangélico de liberdade e caridade. Interrogados sobre quais são os saberes que acreditam ter adquirido como professor de Ensino Religioso; os pesquisados apresentaram vários saberes, bem como vários exemplos de aquisição destes saberes. De acordo com as respostas, percebe-se a importância da formação continuada, para que os mesmos possam se atualizar constantemente. Outro fator evidenciado é a vivência e incorporação dos valores humanos e cristãos à vida pessoal que, conseqüentemente, tem reflexos na ação pedagógica. Por fim, pode-se afirmar que o professor de Ensino Religioso precisa estar preparado; ser sensível ao pluralismo religioso e cultural, trabalhar a partir de um ponto de partida mais universal para o ser humano, como as perguntas sobre o sentido da vida, a busca pelo sagrado, pelo transcendente. Foi a partir das perguntas sobre a existência e o sentido da mesma, que surgiram as religiões, e é



por meio delas que acontece o processo de aprendizagem. Não se pode separar o ser humano do ser religioso, pois esses dois aspectos formam sua totalidade. Não obstante, o professor de Ensino Religioso não é aquele que dá respostas prontas para as perguntas dos alunos, mas aquele que os questiona e os ajuda na construção de suas verdades de fé, nas suas crenças e nas convicções religiosas em que acredita. É o que os auxilia na construção de um sentido para a sua vida. Atento ao processo do desenvolvimento da fé, respeita seus educandos nos estágios em que esses se encontram. Tem conhecimento de que a razão científica não é a única verdade; o mito, o símbolo, a poesia, os rituais de fé, pessoais e institucionais; também são verdades e merecem ser estudadas e compreendidas. São linguagens diferentes que trazem significados profundos para a vida humana; linguagens simbólicas que geram verdades existenciais. Deve-se unir à formação desse profissional, o exercício da reflexão articulada a uma prática de diária; garantindo ao mesmo a inserção na realidade docente e discente e, conseqüentemente, esse deve estar atento ao seu entorno; respeitando as diferentes necessidades discentes e, acima de tudo, demonstrando comprometimento com o processo. Atingindo e mobilizando conhecimentos para só então compreender, provocar discussões e, a partir daí, improvisar com foco em atitudes; tornando o conhecimento, cada vez mais, dinâmico e significativo para o educando. Portanto, é necessário para a formação e a construção dos saberes dos professores de Ensino Religioso a pesquisa sistematizada; que ofereça fundamentação sólida, assegurando, assim, um ensino com autoridade no saber e na vivência; **um ensino de qualidade.**

### **Considerações finais**

Ao concluir este trabalho, percebe-se a importância da realização de outros estudos nesta linha de investigação, devido à complexidade do presente tema. A construção dos saberes docentes adquiridos no desenvolvimento pessoal e profissional do professor, bem como a importância de conhecer os estágios do desenvolvimento da fé, vinculados a uma ação pedagógica no que tange, especialmente, ao respeito às singularidades presentes em sala de aula, promovem o entendimento e a assimilação dos conteúdos ético-cristãos de cada indivíduo; partindo de seus interesses, sem ferir suas crenças. Todos esses elementos se agregam como influência positiva na formação integral dos docentes. É importante incentivar novos ensaios diante da realidade em que se encontra o Ensino Religioso em nosso país. A fé se torna um pilar que sustenta não só a espiritualidade, mas a dimensão pedagógica integral do ser humano. Os autores aqui estudados auxiliam no estreito relacionamento entre os saberes dos docen-

tes e o desenvolvimento da fé, o desenvolvimento humano e sua importância para uma convivência harmoniosa no ambiente em que se está inserido. É importante ressaltar que cada estágio em Fowler retrata uma compreensão de fé. Além disso, a teoria do desenvolvimento da fé nos fornece um gama de subsídios para uma ação docente eficaz. Pode-se assegurar que o professor de Ensino Religioso, tendo conhecimento dos estágios instituídos por Fowler (1992), exerce influência positiva no desenvolvimento da fé de seus educandos; bem como, está apto a ajudá-los na busca e sentido da vida e na experiência com o transcendente; contribuindo para a maturidade humana dos mesmos. Conhecer a si mesmo e seu processo para depois compreender o caminho do outro e seu crescimento humano serão o constante desafio do professor de Ensino Religioso.

## REFERÊNCIAS

- BENINCÁ, Elli. O Ensino Religioso e a fenomenologia religiosa. In: KLEIN, Remí; WACHS, Manfredo Carlos; FUCHS, Henri Luiz. **O ensino religioso e o pastorado escolar**. São Leopoldo: 2001.
- CABANAS, José Maria Quintana. **Teoria da Educação: concepção antinômica da educação**. Porto, Portugal: ASA, 2002.
- DUBAR, Claude. **A crise das identidades**. A interpretação de uma mutação. Portugal, Porto: Afrontamento, 2006.
- DUSKA, Ronald; WHELAN, Mariellen. **O desenvolvimento moral na idade evolutiva: um guia a Piaget e Kohlberg**. São Paulo: Loyola, 1994.
- ERIKSON, E. H. **Identidade, juventude e crise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- ERIKSON, E. H. **Infância e sociedade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FIGUEIREDO, Anísia. **Ensino religioso, perspectivas pedagógicas**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- FOLWER, James W. **Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1992.
- FOWLER, James. **Teologia e psicologia no desenvolvimento da Fé**. In: Concilium, Petrópolis: Vozes, 1982.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da igreja católica**. São Paulo: Loyola, 1993.

LIBÂNEO, José Carlos. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** São Paulo: Cortez, 1999.

PIAGET, Jean. **Epistemologia genética.** São Paulo: M. Fontes, 1990.

KOHLBERG, L. **Essays on moral development. v. I:** The philosophy of moral development. New York: Harper and Row, 1981.

KOHLBERG, L. **Psicología del desarrollo moral.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

TARDIF, Maurice. **Saberes docentes e formação profissional.** 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

TARDIF, M. **Saberes docentes e formação profissional.** Petrópolis: Vozes, 2002.

BRASIL. **Conselho Nacional de Educação.** Parecer CNE/CEB n. 39/2004. Aplicação do Decreto n. 5.154/2004 na educação profissional técnica de nível médio e no ensino médio.

Disponível em:

<[http://portal.mec.gov.br/setec/arquivos/pdf\\_legislacao/tecnico/legisla\\_tecnico\\_parecer392004.pdf](http://portal.mec.gov.br/setec/arquivos/pdf_legislacao/tecnico/legisla_tecnico_parecer392004.pdf)>. Acesso em: 10 abr. 2010.

\_\_\_\_\_. Lei n. 11.301, de 10 de maio de 2006. **Diário Oficial da União**, 11 maio 2006. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2006/Lei/L11301.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11301.htm)>. Acesso em: 10 jul. 2010.

BRASIL. Lei n. 11.274, de 6 de fevereiro de 2006. Altera a redação dos arts. 29, 30, 32 e 87 da Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, dispondo sobre a duração de 9 (nove) anos para o ensino fundamental, com matrícula obrigatória a partir dos 6 (seis) anos de idade. Brasília/DF/BRA: **Diário Oficial da União**, 06 fev. 2006. Disponível em : <[http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/\\_Ato2004-2006/2006/Lei/L11274.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11274.htm)>. Acesso em: 10 out. 2010.

# Religião e educação: valorização do ensino religioso nas instituições educacionais

Érica Ferreira da Cunha Jorge\*

Sumaia Miguel Gonçalves\*\*

## Resumo

O presente trabalho surgiu a partir de discussões sobre pontos de convergência entre as áreas da educação e religião, já que ambas fazem parte de nossas formações. O artigo visa apresentar a proposta da Teologia das Religiões Afro-brasileiras sobre o ensino religioso nas escolas públicas e particulares, colocando-a como mais um ponto de reflexão sobre o assunto, salientando que de forma alguma a mesma se pretende chocar com as propostas já consolidadas e amplamente discutidas. Trata-se de trazer à sociedade acadêmica e civil a perspectiva das religiões afro-brasileiras que se baseia nos conceitos de Sagrado e Religiosidades como inatos ao Homem, sendo o ensino religioso uma das várias formas de despertá-los e conduzir a sociedade a patamares mais elevados em relação à natureza, à alteridade e à transcendência.

**Palavras-chaves:** Religiões Afro-brasileiras, sagrado e educação.

## Introdução

O 24º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) aborda esse ano *Religião e Educação para a cidadania*, tema para refletirmos sobre a importância dessas duas esferas para a aquisição de uma cultura de paz, alicerçada no respeito às diferenças que se consubstancia em bem estar coletivo.

Nosso trabalho se insere nessa proposta e foi pensado justamente a partir do encontro e discussões sobre nossas formações já que ambas somos educadoras e também bacharéis em Teologia, ramo que, segundo definição hegeliana, estuda as relações sociais de grupos diversos em relação à(s) divindade(s).

---

\* Teóloga com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras (FTU/SP) e Mestranda em Ciências Humanas e Sociais (UFABC/SP). ericafcj@gmail.com; erica-jorge@ftu.edu.br

\*\* Teóloga com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras (FTU/SP) e Mestranda em Ciências da Religião (PUC/SP). sumaia@gmail.com ; sumaia-goncalves@ftu.edu.br

O presente trabalho enfoca especificamente a abordagem e a contribuição das religiões afro-brasileiras sobre a questão do Ensino Religioso no Brasil a partir da vivência que tivemos com a FTU – Faculdade de Teologia Umbandista, instituição de ensino superior, fundada por Francisco Rivas Neto, sacerdote das religiões afro-brasileiras há mais de 40 anos, situada na cidade de São Paulo e credenciada pelo MEC, pela portaria 3864, de 18/12/2003.

## **1. Um breve histórico do Ensino Religioso no Brasil**

A relação entre educação e religião em nosso país é bastante antiga e confunde-se com a própria história da colonização e da formação do povo brasileiro. Desde a chegada dos portugueses o ensino vigorou sob a tutela da religião oficial, o catolicismo romano. Sabe-se que no período colonial houve um acordo entre o rei de Portugal e o sumo pontífice que visava a incorporação do catecismo tradicional. A palavra catequese chegou a nós pelo latim *catechesis*, mas a filologia remonta ao termo grego que significa “instruir a viva voz”, ou seja, receber o ensino, então oral, da religião cristã, do evangelho e das tradições rituais.

No período imperial o catolicismo passa a ser a religião oficial do Brasil, mas a Igreja encontrava-se atrelada ao Estado, servindo de instrumento ideológico e justificativa para as ações e medidas públicas. Além disso, viu seu poder ser aos poucos diminuído em função da entrada de outras religiões no país, como o bloco religioso da Reforma Protestante, seu maior adversário. Outros ares religiosos surgiram com a chegada do espiritismo kardecista de viés científico-positivista na segunda metade do século XIX que encantou principalmente os setores mais abastados pela disseminação de ideias liberais, racionalistas e evolucionistas pela figura de Hippolyte Leon Denizard Rivail, Allan Kardec. Os cultos de origem ameríndia nunca deixaram de existir embora marginalizados pela figura do índio que perdia cada vez mais o espaço com o projeto de branqueamento da população brasileira. Já os cultos africanos eram realizados no interior das senzalas ou em espaços afastados, mas a condição de escravo impedia que eles fossem melhor organizados e estruturados. Entretanto cabe ressaltar que, embora os cultos indígenas, africanos e dos mestiços fossem diminuídos, eles representavam a maioria da população e tinham muita força e política de resistência social.

A Constituição Imperial de 1824 em seu artigo 5º estabelecia o princípio de liberdade religiosa, embora com sérias restrições para os cristãos não-católicos. Mas a importância em citarmos outras religiões e cultos é que a partir do Império, a religião católica romana, embora

oficial, teve que se adaptar, começar a conviver com outras práticas e ver seus fiéis transitando para outros espaços religiosos.

A proclamação da República em 1889 legitima a separação entre Igreja e Estado e reconhece a diversidade religiosa. Entretanto, o ensino religioso continuou o da religião cristã e em 1934, uma nova constituição retoma o vínculo entre Igreja Católica e Estado, permitindo que a mesma retomasse seu poder e o impusesse novamente. A República brasileira assume em sua origem um fundamento secular, mas a Igreja conseguiu sobrepujar os princípios republicanos e impor seu padrão e, sobretudo, o ensino religioso. O ensino religioso no Brasil denota até o momento um caráter de catequese.

A questão é mostrar que o Brasil sempre albergou o pluralismo religioso e seria natural que o ensino religioso contemplasse todas as vertentes, fazendo com que o cidadão brasileiro fosse educado ao respeito incondicional à todas as formas de contato com a(s) divindade(s), todavia não foi o que ocorreu.

Com a discussão de várias correntes filosóficas e pedagógicas, como, por exemplo, a Escola Nova, o ensino religioso no Brasil é repensado e percorre vários caminhos como a confessionalidade (de acordo com a confessionalidade do outro aluno ou do seu responsável), a interconfessionalidade (resultante do acordo entre as diversas entidades religiosas), o caminho das religiões e da religiosidade.

A disciplina Ensino Religioso não possuiu uma identidade fixa desde seus primórdios, mas vem sofrendo mudanças e alterações e para entender seu histórico faz-se necessário percorrermos alguns momentos da Lei de Diretrizes e Bases do Ministério da Educação e Cultura. O primeiro deles 4024/61 assumiu a dimensão religere (saber em si) com um viés teológico e confessional. O segundo 5692/71, assumiu a dimensão religare (saber em relação) com um viés antropológico. O terceiro momento 9394/96 assumiu a dimensão relegere (saber de si) com um viés fenomenológico. Esse último momento trouxe avanços consideráveis já que leva em conta o fenômeno religioso em si presente nas mais variadas religiões e não privilegia o ensino confessional, catequético, por exemplo. Assim, a disciplina, como componente curricular, se firma justamente ao lado da proposta de uma escola, de estabelecer o diálogo, fomentar o conhecimento e respeitar o pluralismo cultural e religioso. A nova redação do artigo 33 da lei no 9.394 de 20/12/1996 exige que sejam vedadas quaisquer formas de proselitismo:

“Art. 33 - O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”.

§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.”

Atualmente há vários modelos da disciplina Ensino Religioso: confessional, inter-confessional, supra confessional e disciplina curricular. Os dois primeiros já foram citados anteriormente. O modelo supra-confessional foi pensado para ser ministrado em escolas públicas, não admite proselitismo nem preconceito religioso e baseia-se em princípios éticos e valores humanos que seriam convergentes a todas as tradições religiosas. A disciplina curricular é pensada como área do conhecimento e, portanto, como todas as demais, tem um objeto de estudo, no caso, o fenômeno religioso. Nesse ponto cabe ressaltar a assertiva de Mircea Eliade, da vertente essencialista na história das religiões, o qual diz que vários olhares disciplinares estudam a religião, como a antropologia, sociologia, psicologia, mas ela só será de fato bem compreendida se for estudada sob o ponto de vista do fenômeno religioso. (ELIADE, 1998)

Enfim, muitas transformações legais foram feitas na tentativa de assegurar um ensino religioso que contemplasse a ampla gama da diversidade cultural e religiosa do nosso país, mas na prática, há muito caminho a ser trilhado, pois ainda são ministradas aulas estritamente confessionais, disseminados preconceitos em função do despreparo do professor e da família para lidar com o pluralismo brasileiro.

## **2. A formação do professor**

A formação do professor é um dos grandes desafios no contexto da disciplina curricular do ensino religioso. Diante de um histórico de catequização, ensino confessional, inter-confessional e mais recentemente, de um modelo mais universalista em torno do fenômeno religioso, quais devem ser os critérios para a seleção de um professor para a disciplina? Qual

deve ser sua formação? Pode ou não estar vinculado a um setor religioso em sua vida particular? Essas são apenas algumas das questões que envolvem esse complexo tema.

Até a década de 1990, segundo o especialista do assunto Sérgio Junqueira, a formação de professores era feita basicamente pelas instituições religiosas cristãs. Os cursos recebiam nome variados como Teologia, Ciências Religiosas, Catequese, Educação Cristã mas, não formavam professores a atuarem da mesma forma que os professores de outras disciplinas, com seus objetivos e programas já bem delimitados. Isso acabava gerando obstáculos na vida cotidiana da escola além de prejuízo por parte dos profissionais que desejassem participar de concursos públicos, já que o Ministério da Educação não reconhecia tais cursos e da marginalização de sua disciplina frente às demais. Este problema vincula-se ao fato de não terem sido estabelecidas políticas públicas que privilegiassem a formação de docentes nessa área do conhecimento. É como se o ensino religioso ainda estivesse vinculado a uma tradição passadista e não fossem reconhecidas as várias transformações que o elevaram a uma disciplina curricular. Ainda Junqueira afirma que a partir de 1996 em função de várias medidas tomadas e discussões árduas sobre a temática alguns estados conseguiram a autorização para o curso de graduação em Ciências da Religião – Licenciatura em Ensino Religioso, como Santa Catarina, Pará, Maranhão, Paraíba, Minas Gerais e Rio Grande do Norte.

Os cursos autorizados contemplam a formação inicial, mas atualmente há grande interesse pela formação continuada dos docentes de ensino religioso, além dos programas de mestrado e doutorado das mais variadas universidades e faculdades do país estarem privilegiando esses estudos em suas linhas de pesquisa.

Segundo Sérgio Junqueira, em suas pesquisas, foram identificadas diferentes propostas de formação de professores, às quais ele agrupou em três modelos: Ensino Religioso, Educação Religiosa, Cultura Religiosa; Ciências das Religiões, Ciências da Religião, Ciência da Religião e por fim Teologia. Todos eles de certa forma procuram adaptar-se às exigências dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) para o Ensino Religioso:

- valorizar o pluralismo e a diversidade cultural presentes na sociedade brasileira, facilitando a compreensão das formas que exprimem o transcendente na superação da finitude humana e que determinam subjacente, o processo histórico da humanidade. Por isso, deve:
- propiciar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas no contexto do educando;



- subsidiar o educando na formulação do questionamento existencial, em profundidade, para dar sua resposta devidamente informada;
- analisar o papel das tradições religiosas na estruturação e manutenção das diferentes culturas e manifestações 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 têm na liberdade o seu valor inalienável (FONAPER 2009:46-47).

A questão reside, portanto, em saber o que ocorre entre a formação inicial ou mesmo continuada do profissional do Ensino Religioso até o momento do mesmo exercer sua prática docente, já que são grandes os números que apontam, ainda hoje, para o desrespeito às várias religiões e, sobretudo, ao ensino de maneira a privilegiar sua confessionalidade ou a predominante na escola.

A importância da graduação do professor ser em Ciências da Religião deve-se ao fato de que a mesma se apresenta como interdisciplinar valorizando, pois, a formação mais global do Ensino Religioso. Embora o nome seja bastante controverso (Ciências da Religião, Ciência das Religiões, entre outros), a disciplina mesmo recente já se configurou e apresentou contribuições para o estudo das religiões. Friedrich Max Muller (1823-1900) foi considerado o fundador da disciplina e ganhou notoriedade principalmente por editar uma coleção de fontes de escritos sagrados. Nos anos 1870 começa a institucionalização da Ciência da Religião como disciplina acadêmica autônoma e a primeira cátedra foi na Suíça. (HOCK, 2006). Logo várias instituições da Europa também decidiram incluir a disciplina em seus quadros, assim como o Brasil com cursos de graduação e pós-graduação na área.

Essa disciplina apresentou-se mais segura para a formação do professor de Ensino Religioso porque apresenta uma ampla gama de estudos e não valoriza o caráter confessional como poderia acontecer com professores graduados e licenciados em Teologia. Infelizmente as Faculdades de Teologia criaram suas identidades em torno da religião da qual fazem parte, excluindo de seu objeto as demais religiões. Nossa reflexão surgiu do contato e experiência que tivéssemos como alunas do bacharelado em Teologia Umbandista, instituição que contempla em sua estrutura curricular além do estudo das religiões afro-brasileiras, o estudo sistemático de outras religiões presentes no Brasil ou fora dele. Isso nos pareceu relevante não

apenas pela proposta inovadora dos componentes curriculares de um bacharelado em Teologia, mas, sobretudo porque surgiu de religiões que foram historicamente estigmatizadas e analisadas como sem valor de contribuição para a sociedade. Segundo nossa ótica a teologia das religiões afro-brasileiras mostrou-se muito mais aberta e preocupada em estabelecer diálogos com estudos de outras teologias, porém o ramo teológico infelizmente é, ainda, muito sectário e fechado.

### **3. Histórico das Religiões Afro-brasileiras e a perspectiva sobre o Ensino Religioso no Brasil.**

A história das religiões afro-brasileiras se confunde com a história de nosso país. Formado a partir de mistura de etnias e sustentado por quatro pilares: as matrizes formadoras (americana, indo-européia e africana), as proporções de mistura entre as matrizes, os objetivos de vida e produção assumidos por cada uma delas (RIBEIRO, 2008).

Sem entrarmos nos pormenores desta confluência e no etnocídio e genocídio que culminou na morte de milhões de índios, nos ateremos em pormenorizar apenas as consequências deste processo que se estrutura partir da chegada dos portugueses em 1500 e não deixou de se modificar, pois depois das três matrizes formadoras, novos habitantes foram chegando ao Brasil e com eles toda a sua cultura e religiosidade. É um processo dialético com início e sem fim previsto.

Na confluência destas três matrizes formou-se uma nação de mestiços, que já não era mais branca, nem negra e nem indígena. Cada matriz ao aqui chegar, veio com suas experiências-vivências que se amalgamaram e formaram o que podemos denominar de “campo religioso brasileiro”.

Iniciando pela matriz indo-europia, os portugueses, chegam ao Brasil com o catolicismo popular. O catolicismo popular, assim denominado, chega com as classes mais pobres de Portugal e já diferenciado do catolicismo europeu da época vigente. Enquanto que na Europa o especialista tem papel fundamental (papa, bispos, padres) no Brasil, o catolicismo popular prioriza o leigo, pois se radicaliza mais no interior do Brasil, onde a dificuldade de chegar o representante da igreja era muito mais difícil. Neste modelo de catolicismo, pois no decorrer de nossa história outros chegaram, os santos assumem um papel mais humano, mais próximo do “fiel”, eles, os fiéis, até mesmo se parecem com os santos (antropomorfização) e convivem em suas casas, em procissões, em oratórios.

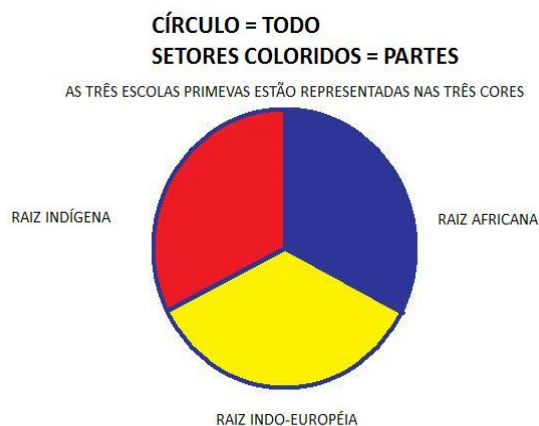
Praticavam o catolicismo popular os europeus recém chegados, alguns africanos e mesmo indígenas destribalizados e mestiços.

Os africanos chegaram ao Brasil oriundos de diversos países da África. A maioria era de origem “sudanesa”, “yorubá”, “jeje”, “haussá”, “minas”, sendo a minoria de origem “banto”, “angola” e “cabindas”. (RODRIGUES, 2008).

A língua falada pelos africanos, 1500 aproximadamente, procediam de 5 troncos lingüísticos: afro-asiática, nígero-congolesa, banta, coissã, saaro-nilótica que no Brasil se encontram, sobrepujando as diferenças lingüísticas e aos poucos pelas semelhanças foram se constituindo enquanto grupo, pois juntos seriam mais fortes contra o poder dominante – “seus senhores” (Rivas, M.E., 2008).

E a religião e religiosidade dos povos oriundos da África? Pelos mesmos motivos já aludidos, devido a enorme variedades de tribos a questão *religião e religiosidade* diferenciava-se na dependência do local de origem de cada grupo.

Os indígenas, povo da Terra, possuíam uma cosmogonia totalmente diferenciada do catolicismo popular, bem como dos africanos. A política e cultura europeia lhes eram totalmente estranhos. Não tinham a necessidade de adquirir terras, pois para eles a terra era de todos, não tinham padres, bispos ou reis, pois a relação com o Sagrado era balizada pela experiência-vivência, sendo os mais experientes responsáveis pelos menos experientes, não compreendiam as relações de troca que os europeus estabeleciam (política e economia), pois o valor econômico era inexistente (RIVAS, M.E., 2008). Assim foram dizimados e os poucos que restaram foram obrigados a substituir as próprias formas de experienciar e vivenciar o Sagrado, quando não substituíam totalmente iam adaptando-as para não perderem suas convicções.



Assim com índios, africanos, indo-europeus, foi se formando o povo brasileiro e toda a religiosidade mesclada, que foram se transformando, ressignificando desde 1500 até os dias de hoje. Segundo F.Rivas Neto, a interação entre as matrizes formadoras ocorreu de forma assimétrica. “É assimétrica, pois o catolicismo, na época, prevaleceu sobre as concepções religiosas dos indígenas brasileiros e africanos, isto é, tentou submetê-los à catequização portanto uma violência às liberdades de expressão e de cultura”. Os africanos de origem Jeje-Nago, por exemplo, deram no Brasil origem aos ritos hoje conhecidos como Candomblé-Ketu, Tambor de Mina, Xangô (PE) e Batuque (RS). Os de origem Banto aos cultos denominados Candomblé-angola, Umbanda. Todos eles com maior ou menor influências católico-kardecista.

Assim surgem as macumbas, as primeiras manifestações de Umbanda ou das Religiões afro-brasileiras, e estas manifestações se diferenciavam segundo a maior ou menor proximidade ora com a matriz indo-européia, com o kardecismo, ora com a matriz africana, ou seja o candomblé. É o que F. Rivas Neto, denominou como *Escolas*, ou seja, várias linguagens de uma mesma idéia - religiões afro-brasileiras.



RIVAS NETO, F. Blog Espiritualidade e Ciência- publicação 101

Escolas Umbandistas e Escolas das Religiões Afro-brasileiras foram conceitos criados e difundidos pelo sacerdote e médico Francisco Rivas Neto, também fundador da Faculdade de Teologia Umbandista. Sua vida iniciática passou por vários pais espirituais e também por diversas formas de se praticar a religiosidade afro-brasileira, desde o Culto de Nação até a Umbanda Esotérica. A partir de 1996 ele começou a difundir estes conceitos após apreender que as religiões afro-brasileiras são uma unidade que se expressam na diversidade. Seu vivencial pôde comprovar esta assertiva.

O termo Escola não pretende significar um local de estudo próprio e particular, mas sim uma linha de pensamento de cada templo/terreiro e de sua respectiva linhagem e que vai transmiti-la segundo métodos específicos. Em outras palavras Escolas Umbandistas e Afro-brasileiras possuem três características marcantes: epistemologia, ética e método. A epistemologia é a forma com que cada templo/terreiro entende e expressa seus fundamentos em um corpo teórico que pode ou não estar escrito (na maioria das vezes não está já que essas religiões

ões são de tradição oral). A ética diz respeito aos princípios de cada representante espiritual e de seu templo/terreiro para que os conhecimentos e rituais sejam transmitidos. E finalmente o método são as várias formas que cada sacerdote organiza sobre seus rituais. É claro que poderíamos discorrer delongadamente sobre cada uma dessas características, mas nossa finalidade no presente artigo é apenas demonstrar que eles são basilares para a constituição de uma Escola.

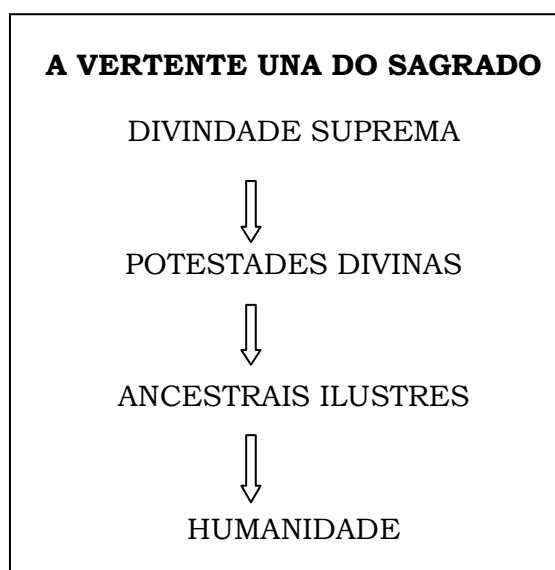
Como afirmamos anteriormente as religiões afro-brasileiras contemplam uma grande diversidade de rituais. Isso levou muitos antropólogos, historiadores e sociólogos a pensarem e, o que é pior, a escreverem que em função disso, elas não teriam uma unidade, nem um corpo de fundamento coeso e sólido. Em trabalho recente, duas teólogas, com ênfase nas religiões afro-brasileiras (FTU) discorreram sobre o tema da identidade das religiões afro-brasileiras a partir dos conceitos de Escolas e também o de Vertente Una do Sagrado (que discorreremos a seguir), mostrando que elas tem sim uma identidade, mas diferente das identidades de uma tradição católica, judaica, islâmica entre outras. Segundo elas:

F.Rivas Neto, sacerdote e fundador da Faculdade de Teologia Umbandista também se preocupou em esclarecer o ethos afro-brasileiro apontando denominadores comuns entre todas as práticas. Apresentou em 1996 o conceito de Escolas Umbandistas afirmando que a Umbanda recebe uma diversidade de adeptos e responde a ela com uma multiplicidade de ritos e formas de transmissão do conhecimento. Essas formas de entendimento e vivência foram denominadas Escolas ou Segmentos Umbandistas, mas todas elas possuem um eixo norteador e que, de certa forma, as unem, o qual chamou de Vertente Una do Sagrado. (JORGE,É; RIVAS, M E., 2011)

Após o esclarecimento sobre o conceito de Escolas Umbandistas e Afro-brasileiras é conveniente pontuarmos o conceito de Vertente Una do Sagrado e como este se entrelaça ao anterior. Como mencionamos o conceito de Vertente Una do Sagrado foi igualmente desenvolvido por F. Rivas Neto. Segundo ele as religiões possuem um eixo norteador, um eixo equalizador de diferenças que seria exatamente aquele que estabelece as relações entre a humanidade e a(s) divindade(s) ou entre o imanente e o transcendente. A Vertente-Una do Sagrado é um diagrama que visa apontar que as religiões possuem um denominador comum, embora tenham métodos e nomenclaturas peculiares. Abaixo há um excerto auto-explicativo do autor.

Como podemos observar no diagrama a seguir, todos acreditam em uma Realidade Divina, perfeita, eterna, Una e imaterial. Os cristãos chamam Deus; os islâmicos, Allah; os judeus, Ieve; os budistas, Nirvana ou Mente Incriada; os Taoístas, Tao; os vedanta, Brahman e assim por diante. Desta forma, temos o topo de nossa Vertente-una. Existem, também, em todos os setores, Potestades Divinas que coordenam o

Universo, as formações da matéria, as leis que regulam a evolução dos seres, com nomes diferentes segundo cada setor, mas com funções semelhantes. A seguir, temos os Ancestrais Ilustres da humanidade, seres que viveram no planeta, encarnados e que foram veículos da manifestação do Sagrado em sua pureza. Foram os grandes patriarcas, profetas de todos os povos, grandes líderes da humanidade que revelaram meios, métodos e regras para a união do homem com o Sagrado. Os princípios ensinados por estes augustos condutores de raças foram sempre os mesmos, apenas adaptados a cada local e situação. Por fim, temos a humanidade terrena que ainda se digladiada tentando fazer prevalecer a idéia de um sobre os outros, buscando a satisfação dos sentidos como forma de realização da personalidade temporal. Essa mesma humanidade necessita engajar-se neste processo de verticalização que conduz ao Sagrado, ao destino ultérrimo de nossa coletividade planetária. (RIVAS NETO, 2002)



RIVAS NETO, F. Blog Espiritualidade e Ciência

– publicação 49)

Rivas Neto propôs os dois conceitos pensando em um verdadeiro encaixe entre ambos. O primeiro se ocuparia das relações horizontais, das relações entre pais espirituais e seus discípulos e como interpretam e constroem seu conhecimento e vivencial religioso e o segundo se ocuparia das relações verticais que se estabelecem entre a humanidade e a(s) divindade(s), independente de qual religião faça parte. É por isso que este último conceito é tão valioso e rico, pois apresenta a universalidade entre todas as religiões ainda que na aparência e na metodologia sejam bruscamente diferentes.

Os leitores poderiam nos perguntar qual a relevância em discutir tais conceitos quando o assunto central é o ensino religioso. Na verdade nossa proposta foi a de mostrar que as

religiões afro-brasileiras se formaram e continuam a se reelaborar sempre pautadas na diversidade e, em função disso, elas jamais pensaram o ensino religioso como sendo confessional.

Embora as religiões afro-brasileiras nunca tenham sido chamadas para discutir, opinar ou apresentar propostas ao ensino religioso no Brasil, elas sempre tiveram em perspectiva um ensino que contemplasse todas as formas de se pensar, praticar e viver uma determinada religião. Além disso, um dos livros importantes dentro da literatura afro-brasileira, *Umbanda – A Proto-Síntese Cósmica*, de F. Rivas Neto, apresenta que a filosofia, religião, arte e ciência são formas de se chegar ao Sagrado, à espiritualidade: “A Espiritualidade é inerente a todo ser humano, independente dele ser religioso ou não”. Segundo o autor a Espiritualidade, tem por objeto a vida espiritual, ou seja tudo que é relativo ao imaterial, ao espírito. A porção imaterial, também é associada à mente, ao psiquismo.

“A Espiritualidade é inerente a todo ser humano, independente dele ser religioso ou não”. Segundo o autor a Espiritualidade, tem por objeto a vida espiritual, ou seja tudo que é relativo ao imaterial, ao espírito. A porção imaterial, também é associada à mente, ao psiquismo. Sendo assim a espiritualidade pode ser encontrada nos filósofos, ateus, artistas, cientistas e religiosos, bastando despertá-la no inconsciente, o que as religiões afro-brasileiras acabam realizando por meio dos ritos de fundamento. (RIVAS NETO, F – publicação 3 de 18 de janeiro de 2010 Blog Espiritualidade e Ciência)

Assim, retomando o tema do ensino religioso, as religiões afro-brasileiras pensam que este deve também levar em conta aqueles que não assumem a religião como caminho. Nesse caso a nomenclatura mais concernente seria a de religiosidade, ou seja, os princípios éticos que regem a vida particular de cada cidadão. Um outro aspecto importante de ser mencionado é que, segundo esta perspectiva, as religiões afro-brasileiras dão espaço também aos ateus, agnósticos, aos cientistas incrédulos nas religiões entre outros. Dessa forma, o ensino religioso deixa de valorizar apenas as religiões, mas abarca outras gamas de conhecimentos passando a ser mais universal. Em termos objetivos e pragmáticos a disciplina contemplaria estudos sobre as religiões, culturas, filosofias, paradigmas científicos, princípios éticos, discussão sobre cidadania, ecologia, tecnologia e ciência entre tantos outros que perpassam a vida diária do homem.

### **Considerações finais: Desafio ao Ensino Religioso**

Abordamos neste trabalho especificamente a diversidade das religiões afro-brasileiras e como elas entendem a disciplina Ensino Religioso no Brasil. Porém um alargamento de perspectivas deve levar em consideração às demais religiões e como já mencionamos anteriormente outros ramos da gnose humana como a filosofia, ciência e a arte.

Todavia faz-se necessário entendermos que as pessoas, sujeitos da disciplina ensino religioso, os alunos propriamente falando, são igualmente diferentes e possuem visões particulares sobre a realidade. Estas 'visões particulares' é o que Basarab Nicolescu chama de níveis de realidade, "conjuntos de sistemas que são invariáveis sob certas leis". Por exemplo, dois níveis de realidade são diferentes quando, ao se passar de um para o outro, há uma quebra nas leis e uma quebra nos conceitos fundamentais. Analogamente é o que ocorre quando duas pessoas possuem uma estrutura de pensamento ou bagagens particulares e entram em conflito ao colocar suas perspectivas em contato.

Segundo Nicolescu em nosso século Edmund Husserl e outros estudiosos detectaram a existência de diferentes níveis de percepção da realidade, a partir do sujeito-observador. Porém fora marginalizados pelos filósofos acadêmicos e mal compreendidos pelos físicos já que estes ficavam restritos à sua especialização. Na verdade, esses pensadores trouxeram um ineditismo ao explorar uma realidade multidimensional e multirreferencial onde o ser humano é capaz de recuperar seu lugar e sua verticalidade no processo de compreensão e vivência do conhecimento.

Apontamos este referencial teórico, pois pensamos que este é um desafio legítimo ao Ensino Religioso: contemplar os diferentes níveis de realidade e percepção, ou em outras palavras, ter uma abordagem transdisciplinar. A transdisciplinaridade estabelece uma ruptura profunda com a metafísica moderna, aponta uma relação entre sujeito-objeto e interação e não prima mais pela divisão binária e dicotômica entre sujeito e objeto. É em função dessa perspectiva que a transdisciplinaridade oferece uma base metodológica para além do objeto religioso, do objeto científico, do objeto artístico, cultural, filosófico entre outros.

Uma abordagem interessante ao Ensino Religioso seria o conhecimento transdisciplinar (CT) que corresponde a um conhecimento *in vivo*, vivenciado e não somente baseado em uma lógica mecanicista e tradicional de apreensão do objeto estudado. A pedagogia moderna deve preocupar-se em fazer com que o aluno sinta, se coloque e faça experiências acerca do que estuda. Um exemplo prático é a tradição oral das sociedades tradicionais ou também



chamadas de sociedades orais, em que o conhecimento não é transmitido via livro ou materiais impressos, mas antes o conhecimento é uma troca entre quem tem mais experiência e quem está buscando a mesma, o conhecimento é apreendido na vida diária, nos desafios encontrados pelos cidadãos. No Brasil talvez o que mais próximo tenhamos desse modelo são as sociedades remanescentes indígenas e a tradição oral das religiões afro-basileiras, que embora tenham se consolidado em centros urbanos, nunca deixaram de ser pautadas na tradição oral e no contato com a natureza.

Encerramos nosso trabalho não com conclusões fechadas mas sim com um desafio e uma proposta, de reformularmos e repensarmos o Ensino Religioso a partir dessa chave de interpretação, da transdisciplinaridade. Remontando novamente ao autor-base para nosso artigo,

O processo de convergência para a Paz mundial procura não apenas a convivência pacífica, mas principalmente, a busca da origem comum de todos, da Ciência do Ser, até alcançarmos a identificação total entre todos. (...) Para exemplificar, vemos que as religiões são formas particulares e parciais de ver o Sagrado que todas buscam. Fica claro que quanto mais nos aproximamos da convergência, menos observações parciais, regionais e sectárias existirão, predominando a universalidade sobre a individualidade. (RIVAS NETO, 2002, p. 380-383)

## REFERÊNCIAS

- CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através dos Séculos*. In: Earle E. Cairns. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- \_\_\_\_\_. Panorama religioso do catolicismo e protestantismo no Brasil. *Revista Megis - caderno de Fé e cultura*. Número 14 de 1996.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FONAPER 1997. *Parâmetros curriculares nacionais: ensino religioso*. São Paulo: Ave Maria.
- HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- JORGE, Érica. *O embate entre a Medicina e as múltiplas artes de cura no Brasil. A inovação da Umbanda diante desses saberes*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Teologia Umbandista. Abril de 2008.
- JORGE, Érica; RIVAS, Maria Elise. *A Identidade das Religiões Afro-brasileiras*. Anais do Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. Juiz de Fora, junho de 2011.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Ensino religioso: Aspecto Legal e Curricular*. São Paulo: Paulinas, 2007.

- NICOLESCU, B. Método.....In: AUTOR. *Educação e Transdisciplinaridade*. Cidade: Editora, ano.
- PASSOS, João Décio. *Ensino religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIVAS, Maria Elise. *O mito de origem. Uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Teologia Umbandista. Abril de 2008.
- RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda. A Proto-Síntese Cósmica*. São Paulo: Pensamento, 2002.
- RIVAS NETO, F. Vertente Una do Sagrado. Blog Espiritualidade e Ciência, São Paulo, 28 de junho de 2010. Disponível em: <<http://sacerdotemedico.blogspot.com>> Acesso em 05/05/2011.
- \_\_\_\_\_. A macumba foi a primeira manifestação da Umbanda? Blog Espiritualidade e Ciência, São Paulo, 17 de janeiro de 2011. Disponível em: <<http://sacerdotemedico.blogspot.com>> Acesso em 10/05/2011.
- \_\_\_\_\_. Escolas Umbandistas: As neutralizadoras do fundamentalismo endógeno. Blog Espiritualidade e Ciência, São Paulo, 20 de dezembro de 2010. Disponível em <<http://sacerdotemedico.blogspot.com>> Acesso em 03/05/2011.
- RODRIGUES, Edile Fracaro. *Fundamento pedagogicamente o ensino religioso*. São Paulo: IBPEX, 2009.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.
- SOARES, Afonso Maria Ligório. *Ciência da Religião, Ensino Religioso e Formação Docente*. Revista de Estudos da Religião (REVER).
- STRAUSS, Lévy. *Raça e História*. Cidade: Editora, ano.
- USARSKI, Frank 2006a. Ciência da Religião: uma disciplina referencial. In: SENA, L.(org.). *Ensino religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 47-62.

# Em busca de um espaçotempo de aprendizagem no ensino religioso

Marcos André Scussel\*

## Resumo:

O Ensino Religioso é tema recorrente nos debates sobre os processos educativos e também nos meios político e social. Não demora muito para que, de tempos em tempos, alguém se insurja e volte a questionar a validade deste componente curricular. Em nossa história da educação este componente curricular, legalmente reconhecido, passou por diferentes momentos de desenvolvimento. Desde a concepção confessional e catequética, passando pelo desenvolvimento de valores e questões éticas de formação geral e, atualmente, a concepção das ciências da religião vem se fortalecendo. Numa leitura preliminar poderíamos nos questionar se essas concepções de Ensino Religioso estão contribuindo para que os objetivos da educação sejam atingidos. Na realidade, qual seria o *espaçotempo* de atuação do Ensino Religioso na formação integral e cidadã dos estudantes?

**Palavras-chave:** ensino religioso, espaçotempo, aprendizagem.

## Introdução

Vivemos tempos de incerteza. E essa situação existencial provoca reflexões e questionamentos em busca de seguranças. Na sociedade, as incertezas e inseguranças geram inúmeras novas situações de compreensão e análise dos fatos. Quanto mais complexa a sociedade, maior o desafio para compreender os meandros da história que vai sendo construída. Vivemos num mundo em que tudo está de certa forma inter-relacionado, interligado. Se quisermos compreender algo neste mundo, não podemos mais querer analisá-lo separadamente. Há uma interconexão entre os fatos, as coisas e tudo o mais que possamos imaginar.

Se atualmente percebemos o mundo, a sociedade e a história dessa forma, os caminhos de compreensão e construção de novas possibilidades devem partir dessa prerrogativa. As facilidades de comunicação do mundo atual nos permitem estar conectados acompanhando quase em tempo real o que acontece no mundo todo. Mas, além de saber o que está acontecendo, somos também influenciados pelas situações e mudanças que ocorrem em determinados espaços e tempos desse planeta. Fatos e eventos que acontecem em um determinado espa-

---

\* Mestre em Educação pela PUCRS. Doutorando em Teologia na área de Religião e Educação na Faculdades EST - São Leopoldo. Email - mascussel@hotmail.com.

ço geográfico acabam interferindo, simultaneamente ou tempos depois, em outros espaços geográficos, sem que, inicialmente, alguém pudesse prevêê-los.

Hoje essa compreensão torna-se mais plausível ao nosso intelecto do que há décadas ou séculos atrás. Compreender como as cinzas de um vulcão no Chile fechou aeroportos no Brasil, ou como um tsunami no Japão influenciou a economia no Brasil, já são situações que os meios de comunicação e os especialistas conseguem ajudar a população a entender. Podemos ainda não conseguir medir as consequências do que ocorre em locais distantes, mas estamos cientes de que nada mais pode ser ignorado. Expressões como "Mas aqui a situação é diferente"; "Isso não vai nos influenciar"; ou "Isso não tem nada a ver...", devem ser deixadas no passado e buscar compreender a vida nesta interconectividade social, humana, planetária e divina.

Assim a educação não pode ser vista, compreendida ou analisada de forma descontextualizada de nossa realidade complexa e global. Se quisermos fazer leituras profundas e significativas dos processos educativos, precisamos compreender o papel da educação nesta sociedade e a influência que ela exerce nesta definição da sua missão. Se a educação está bem ou se está mal, ela não está sozinha, mas é fruto de processos políticos e sociais que a levaram a este patamar de desenvolvimento. E a sua situação também deve estar refletida em outros campos de atuação na sociedade, como no desenvolvimento social, cultural, econômico e no Índice de Desenvolvimento Humano.

Nenhuma situação do *espaçotempo* escolar, ou de aprendizagem pode ser visto de forma isolada. É preciso compreender o contexto no qual está inserido e quais as repercussões que teremos com determinado fato. Se as políticas educacionais são boas isso repercutirá nos espaços educativos. Se a gestão escolar vai bem haverá reflexo no trabalho dos educadores. Se o clima organizacional no espaço educativo é bom, o ambiente de convivência e aprendizagem será frutuoso. Se o trabalho dos educadores, somado a esses fatores for de qualidade, o processo de aprendizagem dos alunos será bom.

Nenhum resultado do processo de aprendizagem poderá ser visto separadamente em qualquer ambiente educativo. Nenhuma teoria pedagógica conseguirá por si só validar o complexo processo de formação e desenvolvimento do ser humano. Nenhum componente curricular terá condições de assumir sozinho a responsabilidade pelos objetivos da educação. Nenhum componente curricular poderá querer trilhar sozinho um caminho independente, desconectado dos objetivos centrais do ensino.

Nesse contexto busco refletir sobre o Ensino Religioso na História da Educação Brasileira e principalmente neste momento atual. É preciso compreender qual é o *espaçotempo* da

escola e da educação. Compreender que os componentes curriculares, legitimamente reconhecidos, devem estar focados no mesmo objetivo. Compreender que o *espaçotempo* do Ensino Religioso passou por transformações ao longo da história e que hoje, ainda continua em busca da sua identidade.

## **O Ensino Religioso no Brasil**

O *espaçotempo* de aprendizagem no Ensino Religioso caracterizou-se por diferentes etapas e modelos ao longo da História da Educação no Brasil. Compreender esses *espaçotempos* e qual é a contribuição dessa área de conhecimento para o processo de formação e desenvolvimento do ser humano é um dos desafios que nos é apresentado. Se encontramos diferentes concepções é porque estamos numa caminhada de busca de novos horizontes, de estruturas mais seguras para enraizar nossas concepções educativas. A legislação acompanhou e, também, provocou essas transformações. Mas, a legislação em si não contempla as necessidades da educação nesse mundo complexo.

Os registros da História do Brasil iniciam com a chegada dos portugueses nessas terras. Boa parte da cultura, costumes, crenças e estilos de vida econômico, político e social dos povos que aqui viviam foram perdidos. Parece que não havia tempo, nem interesse nesses aspectos quando o Brasil foi "descoberto". Com isso perdeu-se boa parte da riqueza desse país. E o que se seguiu foi uma destruição dos povos que aqui viviam e suas culturas. Ainda hoje encontramos livros que falam do "Descobrimento do Brasil", e levam até as escolas interpretações equivocadas e insuficientes para compreendermos essa complexa parte de nossa história. O ensino, muitas vezes, não ajuda o estudante a compreender as imperceptíveis relações e interesses que norteiam os rumos da história. Muita história existia, mas perdemos o registro e a possibilidade de compreendermos essas culturas. Assim, parece que nossa história começou com a chegada dos portugueses.

A história da educação no Brasil se confunde com a história da Igreja, com a história política e com os processos de desenvolvimento que o país passou. Desde a chegada dos portugueses a educação no Brasil ficou a cargo da Igreja Católica, em especial dos Jesuítas, que ficaram responsáveis pelo ensino e pela evangelização dos povos nativos. O objetivo era a catequização dos índios e dos negros e a sua inserção nos valores da sociedade, conforme os costumes da época. "Dessa forma, o que se desenvolve como Ensino Religioso é o Ensino da

Religião Oficial, como evangelização dos gentios e catequese dos negros, conforme os acordos estabelecidos entre o Sumo Pontífice e o Monarca de Portugal" (FONAPER, 1998, p. 12).

Esse período "oficial" da história do Brasil é marcado pelo acordo entre a Igreja e o Estado. Assim, todos os processos decorrentes dessa relação tinham esse viés ideológico. A missão era a cristianização dos povos nativos. E a educação tinha esse papel a cumprir. O ensino era evangelizador, católico e o que se desenvolve como Ensino Religioso nas escolas era o ensino da Religião Oficial que era a Igreja Católica. Esse período marcou, podemos dizer, a primeira fase da história do Ensino Religioso no contexto da educação, um ensino confessional, cristão evangelizador.

No período da monarquia, quando o Estado passa a assumir, gradativamente, a responsabilidade pela educação, defende-se um estado laico e, portanto, deve ser, também "a escola pública, gratuita, laica, para todos" (FONAPER, 1998, p. 13). Embora continue reconhecendo a "Religião Católica Apostólica Romana, a Religião oficial do Império", no artigo 5º da Carta Magna de 1824, inicia-se um processo de abertura para a diversidade cultural religiosa do Brasil. Durante esse período e durante o Período Republicano a educação passou por muitos questionamentos e mudanças. Alguns defendendo que a educação deve ser laica e buscavam banir o ensino da Religião. Em alguns períodos o Ensino Religioso passa a ser facultativo e os seus defensores iniciam um processo de abertura, para buscar garantir seu espaço no campo da educação.

Esse segundo período da história do Ensino Religioso na educação brasileira pode ser caracterizado por um ensino baseado na formação moral e no desenvolvimento de valores nos estudantes. O ensino dos princípios da Igreja Católica não estava sendo pregado em sala de aula, mas os ensinamentos formativos e morais permeavam a prática da sala de aula. O objetivo era a formação do caráter para a vida em sociedade. Inicia-se um processo de respeito e abertura em relação às outras crenças. Porém, as práticas nas escolas nem sempre condiziam com o que a legislação propunha.

O Ensino Religioso tinha um viés teológico e possuía uma visão plurirreligiosa, que visava à formação religiosa do estudante, com um olhar para os princípios das tradições religiosas. Constituíam-se numa forma de propor a vivência dos valores defendidos pelas Tradições Religiosas. Buscava superar a prática catequética, mas ainda contemplava elementos da concepção anterior. O *espaçotempo* do Ensino Religioso caracterizava-se pela busca da formação nos valores universais defendidos pelas Tradições Religiosas.

O Ensino Religioso foi tema debatido durante todo o período, em especial na segunda metade do século passado. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação

Nacional - LDB 9.394/96, em seu artigo 33º, posteriormente modificado pela Lei 9.475/97, oficializa um novo período na história do Ensino Religioso no Brasil. A legislação, os debates e as práticas que se seguiram buscaram assegurar o "respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil", reconhecendo essa complexa estrutura cultural que forma o Brasil. Embora continue sendo de "matrícula facultativa" ele passa a ser reconhecido como "parte integrante da formação básica do cidadão". Fica explícito que a função da educação é a formação do cidadão e o Ensino Religioso faz parte dessa missão. Também ficou assegurado que o Ensino Religioso não deve ser o ensino de uma ou mais Tradições Religiosas, sendo "vedadas quaisquer formas de proselitismo".

Essa terceira fase do Ensino Religioso vem se firmando nas práticas educativas e nos círculos de debate e pesquisa tendo o "fenômeno religioso" como objeto de estudo e o conhecimento religioso como um conhecimento a ser socializado. "Como todo o conhecimento humano é patrimônio da humanidade, o conhecimento religioso deve também estar disponível a todos os que a ele queiram ter acesso" (FONAPER, 1998, p. 21). Ressalta que a escola tem a função de socializar os conhecimentos historicamente produzidos e acumulados pela humanidade e também de produzir novos conhecimentos. Essa proposta é apresentada pelos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. Vale ressaltar que esses PCN não foram organizados pelo Ministério da Educação como os demais parâmetros, mas sim, pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso - FONAPER. Os PCNER tornaram-se referência nos processos de ensino e norteadores dos debates sobre esse componente curricular.

Muitos outros pareceres, resoluções e orientações foram publicados nos diferentes níveis, nacional, estadual e municipais, buscando regularizar e nortear o trabalho a ser desenvolvido no Ensino Religioso nas escolas. Foram elaboradas Propostas de Diretrizes<sup>1</sup> para a Formação de professores e foram elaborados diferentes Planos de Estudo com base nos cinco Eixos Organizadores dos Conteúdos dos PCNER (FONAPER, 1998, p. 33). A ênfase desses documentos era nortear todos os processos do Ensino Religioso, desde os objetivos, os conteúdos e o tratamento didático nos diferentes ciclos de formação. O *espaçotempo* do Ensino Religioso caracteriza-se pelo foco no conhecimento religioso construído pelas Tradições Religiosas e pelas manifestações religiosas do cotidiano da sociedade.

A Teologia cede lugar para a Ciência da Religião conduzir e orientar as práticas educativas. Muda o foco e a metodologia. Não faltaram, porém crises, debates e divergências.

Como em qualquer outra ciência, o objetivo da Ciência da Religião é a "produção de um saber": identificar problemas, coletar material, encontrar resultados, testá-los e publicá-los. Com base nesses motivos gerais, os esforços acadêmicos concretizam-

---

<sup>1</sup> Proposta elaborada pelo FONAPER e apresentada ao Conselho Nacional de Educação. Disponível em: [http://www.fonaper.com.br/documentos\\_propostas.php](http://www.fonaper.com.br/documentos_propostas.php). Acessado em 10/06/2011.

se de acordo com o interesse específico pela vida religiosa, por textos religiosos, por imagens religiosas e por indivíduos religiosos. Quem quer se aproximar desses fenômenos precisa de um conhecimento interdisciplinar e de capacidades múltiplas oriundas de áreas como história, filologia, ciências sociais e ciências da cultura. (GRESCHAT, 2005)

Nunca se pesquisou, nem se publicou tanto sobre esse componente curricular como nos últimos anos, após a Lei 9.475/97. Tudo isso deveria contribuir para que todos os educadores tivessem clareza do seu papel a desempenhar na prática do Ensino Religioso. A falta de formação dos professores que atuam nessa área e as inseguranças na condução dos processos de ensino e aprendizagem fazem do Ensino Religioso um campo em constante debate. Ou seria o não conhecimento do *espaçotempo* desse componente curricular o motivo de encontrarmos diferentes práticas de ensino fundamentadas nas mesmas orientações e legislações vigentes? É a prática educativa, ou a falta de orientações legais que colocam constantemente o Ensino Religioso na pauta de debates?

O seminário internacional “O Estado Laico & A Liberdade Religiosa”, promovido pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), realizado em Brasília em junho de 2011, teve como objetivo, discutir e aprofundar o assunto da laicidade do Estado em relação ao fator religioso como componente da dimensão humana, de modo a oferecer elementos para a compreensão de questões jurídicas que envolvem as relações entre a Igreja e o Estado.<sup>2</sup> Este evento que contou com a participação de especialistas da Europa e de juristas e teólogos brasileiros, voltou a debater sobre, entre outros temas, o ensino da religião num estado laico. O presidente do Supremo, ministro Cezar Peluso, afirmou que o debate serve para orientar a discussão no tribunal em uma ação sobre a obrigatoriedade do Ensino Religioso nas escolas públicas. “Como é que ele consegue compatibilizar essa condição de Estado laico com a eventual possibilidade de garantir, vamos dizer, em termos de pluralismo, ensino religioso dentro das escolas públicas, ou se isso não é possível dentro de um Estado laico”.<sup>3</sup>

Esse é mais um exemplo de que a questão do Ensino Religioso ainda é lugar de conflito ideológico e político, além de se configurar num espaço de debate educativo. Porque esse modelo de Ensino religioso ainda recebe tantas críticas da sociedade?<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Mais informações no site: <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/14797-seminario-ajudara-a-solucionar-conflitos-nos-tribunais-afirma-corregedora>

<sup>3</sup> <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2011/06/seminario-em-brasilia-debate-relacoes-entre-religiao-e-estado.html>. Acesso em 16/06/2011.

<sup>4</sup> Podemos destacar inúmeros artigos que vem refletir sobre esse tema como este publicado na Folha de São Paulo sobre o Ensino Religioso nas escolas públicas: <http://www1.folha.uol.com.br/saber/881711-metade-das-escolas-do-pais-tem-ensino-religioso.shtml>. Ou em defesa desse componente, como nos textos publicados no site do Fonaper e de grupos de pesquisa em Ensino Religioso. <http://www.fonaper.com.br> e [www.gper.com.br](http://www.gper.com.br).



## As incertezas da sociedade do conhecimento

Vivemos num mundo onde os conhecimentos são insuficientes para darmos respostas às indagações humanas e da sociedade. Refletindo sobre o Ensino Religioso pode-se perguntar se os conteúdos e a proposta metodológica dos PCNER são suficientes para dar conta das necessidades desse componente curricular? Qual é a missão da escola e desse componente curricular?<sup>5</sup>

Em seu livro *Os sete saberes necessários à Educação do Futuro*, Edgar Morin apresenta um conjunto de reflexões para repensar a educação diante dos desafios deste milênio. Segundo ele é preciso superar a fragmentação e a disciplinarização da educação e enumera sete saberes indispensáveis para uma educação integral para o amanhã: As cegueiras do conhecimento: o erro e a ilusão; Os princípios do conhecimento pertinente; Ensinar a condição humana; Ensinar a identidade terrena; Enfrentar as incertezas; Ensinar a compreensão e A ética do gênero humano (MORIN, 2000).

No pensar de Morin “não há conhecimento que não esteja, em algum grau, ameaçado pelo erro e pela ilusão”. Nossas formas de captar o conhecimento podem estar sujeitas a várias vulnerabilidades. Já, a partir do sentido mais confiável de busca do conhecimento, a visão, existem muitas possibilidades de erro e ilusões. Da mesma forma, nosso intelecto pode falhar ao traduzir em linguagem falada ou escrita suas descobertas. Por sua vez, a afetividade pode interferir sobre o conhecimento no sentido de *asfixiá-lo ou fortalecê-lo*. E, sob o ponto de vista da afetividade, existe ainda a possibilidade de ignorar sua influência sobre a inteligência, incidindo assim em novo erro.

Na verdade, “nenhuma teoria científica está imune para sempre contra o erro. Além disso, o conhecimento científico não pode tratar sozinho dos problemas epistemológicos, filosóficos e éticos” (MORIN, 2000, p. 21). Assim sendo, a educação deve buscar identificar a origem desses erros, ilusões e cegueiras. Isto nos leva a pensar na possibilidade de erros mentais, intelectuais e da razão. Nos processos educativos é preciso reconhecer que o conhecimento produz erros e ilusões. Que é preciso criticar o próprio conhecimento, de forma reflexiva em busca da verdade e construir uma educação que garanta o conhecimento pertinente, compreendendo a multidimensionalidade e a interação complexa da vida.

---

<sup>5</sup> Perguntas demasiado amplas para serem respondidas num artigo. O objetivo, porém, não é encontrar respostas consistentes, mas compreender que a missão do Ensino Religioso está conectada e inter-relacionada com a missão da educação.

Não é a certeza do conhecimento que deve ser buscado. Hoje, necessita-se, em qualquer educação, destacar as grandes interrogações sobre nossas possibilidades de conhecer. Estas interrogações constituem o oxigênio de qualquer proposta de conhecimento. “O conhecimento permanece como uma aventura para a qual a educação deve fornecer o apoio indispensável” (MORIN, 2000, p. 31).

O caminho não é dar respostas, mas permitir que a educação possa ajudar o educando a enfrentar as suas interrogações. “O dever principal da educação é de armar cada um para o combate vital para a lucidez” (MORIN, 2000, p. 33).

Nossa educação precisa fundamentar-se num novo paradigma para que os processos educacionais possam ser inclusivos. “Necessitamos que se cristalice e se enraíze um paradigma que permita o conhecimento complexo” (MORIN, 2000, p.32). A certeza constitui-se na necessidade de uma educação que ensina a enfrentar as incertezas do conhecimento. Mais do que certezas sobre as informações e os conhecimentos necessários para a vida no futuro precisamos desenvolver competências para que possam enfrentar as incertezas deste mundo complexo.

Os seres humanos sempre buscaram respostas para suas perguntas existenciais, buscaram compreender sua vida e seu mundo. As perguntas: *O que é o homem? O que é o mundo? O que é o homem no mundo?* ainda fazem parte da vida humana e ao longo da história foram-lhe dadas inúmeras respostas. No início, a religião, depois a filosofia e mais tarde a ciência, procuraram responder a elas. Na busca de respostas mais exatas, a ciência enredou para a divisão na tentativa de encontrar as respostas em cada parte para compor a resposta do todo. Surge então a especialização que procurou aprofundar os conhecimentos de cada área específica.

Mas nessa busca desesperada por respostas mais e mais verdadeiras, o saber acabou fragmentando-se demais e surge uma hiperespecialização que impediu a percepção do todo.

O conhecimento especializado é uma forma particular de abstração. A especialização ‘abs-trai’, em outras palavras, extrai um objeto de seu contexto e de seu conjunto, rejeita os laços e as intercomunicações com seu meio, introduz o objeto no setor conceptual abstrato que é o da disciplina compartimentada, cujas fronteiras fragmentam arbitrariamente a sistematicidade e a multidimensionalidade dos fenômenos. (MORIN, 2000, p. 41).

As questões fundamentais, anteriormente colocadas, que a ciência extraiu da filosofia e da religião para responder a elas, hoje ela as repassa novamente, pois não conseguiu, na sua

fragmentação em busca de certezas, encontrar respostas satisfatórias. Mas, ao devolver estas questões, a ciência ainda considera a filosofia incompetente e a religião ilusória. Ambas aos olhos da ciência, *a priori*, são desqualificadas. Em educação os conhecimentos religiosos também são desqualificados e alguns buscam excluí-los, esquecendo-se que a religiosidade é parte integrante da vida complexa.

Participantes da condição humana “somos originários do cosmos, da natureza, da vida, todavia, devido à própria humanidade, à nossa cultura, à nossa mente, à nossa consciência, tornamo-nos estranhos a este cosmos, que nos parece secretamente íntimo” (MORIN, 2000, p.51). Em busca de respostas para as questões existenciais humanas, nos perdemos nesse *espaçotempo* querendo encontrar respostas onde existem somente caminhos indicativos.

No Homo complexus está o reconhecimento da unidade e da complexidade humana (MORIN, 2000, p. 59). O estofo humano é um composto de delírios, loucuras e racionalidades. Tem consciência da morte, mas não acredita nela. O homem é um ser que se sente limitado, finito, mas que alimenta uma inextinguível sede de infinitude, de imortalidade e de eterno.

Durante muitos séculos acreditou-se que o futuro fosse repetitivo e/ou progressivo. No século passado o homem descobriu a imprevisibilidade do futuro, e que a história foi e continua a ser uma aventura desconhecida. "A grande conquista da inteligência seria, enfim, poder se libertar da ilusão de prever o destino humano. [...] O futuro permanece sempre aberto e imprevisível. [...] O progresso é certamente possível, mas é incerto" (MORIN, 2000, p. 79s). As certezas provisórias trazem sempre em seu bojo surpresas e imprevistos históricos jamais pensados.

Diante da incerteza do conhecimento e da incerteza do futuro, como educar para um mundo sustentável e para a formação cidadã? Esses saberes nos permitem construir uma proposta de formação integral, na qual os estudantes assumem a responsabilidade pelo processo de aprendizagem de forma reflexiva, crítica e propositiva. Qual é o papel da escola nesse processo? Ela está conseguindo *Ensinar a compreensão*, o respeito e a tolerância ao diferente, acolhendo e compreendendo a diversidade cultural religiosa? Para além dos princípios morais das Tradições Religiosas estamos conseguindo ensinar a *Ética do gênero humano*? Qual é o *espaçotempo* da escola?

## **O *espaçotempo* da escola**

A missão da escola tem sido constantemente assunto de debate nos mais diferentes espaços da sociedade. Não é privilégio dos especialistas, mas de toda a sociedade. E esta precisa saber qual é a sua contribuição para o desenvolvimento da sociedade. A escola está a serviço da sociedade e a sociedade gira, de certo modo, ao seu redor, espelhando uma na outra a sua identidade.

Assim, a escola não deve pôr a criança a serviço da sociedade e não deve tampouco ser um mero lugar de aprendizado. Deve ser, ao contrário, um lugar de formação de atores sociais e, mais profundamente ainda, de sujeitos pessoais. A escola não deve relegar ao domínio da vida privada a religião, a sexualidade, os compromissos políticos, as tradições culturais. Mas é verdade que ela deve, ao mesmo tempo, fazer respeitar a superioridade da cidadania sobre os comunitarismos. (TOURAINÉ, 2007, p. 153)

Segundo Touraine, a escola não deve estar somente a serviço da sociedade. Mas ser um espaço de formação de sujeitos e atores sociais. A escola reflete o que a sociedade é, e devolve para essa sociedade o que é capaz de transformar. A escola tem a missão de acolher os indivíduos e possibilitar um espaço de socialização que amplie as relações estabelecidas no ambiente familiar. O aprender a conviver é um dos papéis centrais da escola.

Diante da diversidade cultural, religiosa, social, econômica, política e de formação que temos nesse Brasil, intensifica-se o desafio da escola de proporcionar aos estudantes condições de conhecer e respeitar essa diversidade. "Poderemos conceber uma educação capaz de evitar os conflitos ou de os resolver de maneira pacífica, desenvolvendo o conhecimento dos outros, das suas culturas, da sua espiritualidade?" (DELORS, 2004, p. 97).

A dimensão da espiritualidade e o conhecimento religioso devem ajudar na formação integral do ser humano. As Tradições Religiosas devem agregar os seres humanos em torno do mesmo propósito que é o seu pleno desenvolvimento e a vivência em sociedade. "Assim, o ensino da história das religiões ou dos costumes pode servir de referência útil para futuros comportamentos" [...] "O confronto através do diálogo e da troca de argumentos é um dos instrumentos indispensáveis à educação do século XXI." (DELORS, 2004, p. 98).

Mais do que verdades de fé, ou verdades científicas a serem repassadas, a educação deve auxiliar na compreensão dos limites das áreas do conhecimento e na instrumentalização do ser humano para que possa construir uma vida autêntica em sociedade. "À educação cabe fornecer, de algum modo, os mapas de um mundo complexo e constantemente agitado e, ao mesmo tempo, a bússola que permita navegar através dele." (DELORS, 2004, p. 89).

Assim o *espaçotempo* de aprendizagem na escola vai se constituindo pelos diversos cenários que o mundo apresenta e assume uma complexa responsabilidade pela formação integral do ser humano.

Desde a sua primeira reunião, a Comissão reafirmou, energicamente, um princípio fundamental: a educação deve contribuir para o desenvolvimento total da pessoa - espírito e corpo, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal, espiritualidade. Todo o ser humano deve ser preparado, especialmente graças à educação que recebe na juventude, para elaborar pensamentos autônomos e críticos e para formular seus próprios juízos de valor, de modo a poder decidir, por si mesmo, como agir nas diferentes circunstâncias da vida. (DELORS, 2004, p.99)

Neste cenário da formação humana não estão somente conhecimentos e informações a serem assimiladas. O centro não está nos conhecimentos acumulados e sim nas competências e habilidades desenvolvidas com esses conhecimentos. O foco da escola está na sua capacidade de desenvolver competências para que o ser humano compreenda o mundo e interaja em seu entorno social. O nível de desenvolvimento de competências é que fará a diferença na construção da sociedade. "As pessoas com níveis de conhecimento e de competência que lhes permitem uma verdadeira participação podem ter uma vida muito boa, enquanto as outras, que não conseguem atingir os mesmos níveis, serão excluídas." (HUGHES, Phillip, in DELORS, 2005, p. 41).

Os principais sistemas de avaliação como o Pisa, Enem, Enade, Inade e outros, possuem Matrizes de Referência para orientar o processo de avaliação. Diante disso as instituições educacionais utilizam essas matrizes como referência para os processos de ensino e aprendizagem. Esses sistemas de avaliação não estão focados nos conhecimentos como fins em si mesmos. O princípio norteador são as competências e as habilidades que devem ser desenvolvidas na formação dos estudantes a partir dos conhecimentos.

Se esses sistemas de avaliação estão focados nas competências e habilidades e não nas informações, sejam elas científicas, ou não, é porque se compreende que o *espaçotempo* de aprendizagem é mais do que um espaço de socialização de conhecimentos historicamente constituídos. Será que os componentes curriculares estão estruturados de tal forma que o estudante possa atingir essa meta? O que os jovens buscam em sua formação? Uma formação integral de todas as áreas?

Delors cita uma pesquisa realizada em escolas católicas sobre os objetivos e as expectativas da escola feita com alunos e educadores. Para os professores o desenvolvimento pessoal é o principal objetivo da escola, seguido pelo social, escolar, religioso e profissional. Para

os alunos o desenvolvimento profissional está em primeiro lugar, seguido pelo desenvolvimento escolar, pessoal, social e em último o religioso (DELORS, 2005, p. 43). Nossos jovens não estão percebendo a importância desta dimensão na vida humana e nem aproveitando esse *espaçotempo* para sua formação integral e o seu desenvolvimento para bem viver neste mundo.

### **Em busca de um *espaçotempo* de aprendizagem no Ensino Religioso**

Talvez pareça paradoxal abordar o conceito de *espaçotempo* ao final do artigo na construção das considerações finais. Mas chegou o tempo de aprofundar essa dimensão no espaço que me resta de construção do conceito e de reflexão sobre o Ensino Religioso. *Espaçotempo* representou diferentes concepções ao longo do texto em busca de uma maior amplitude de compreensão diante da complexidade do tema.

Ao refletir sobre o *espaçotempo* no Ensino Religioso busquei inspiração no conceito de *espaçotempo* usado no Projeto Educativo do Brasil Marista (UMBRASIL, 2010). É uma expressão usada para caracterizar o projeto da escola. "A escola é compreendida como *espaçotempo*, pois se materializa num tempo e lugar localizados, precisos, específicos, numa história e geografia cotidianas, nas quais nos formamos como sujeitos da educação. (UMBRASIL, 2010, p. 53).

Esse *espaçotempo* de aprendizagem desempenhou diferentes papéis ao longo da nossa história. Muitas vezes constituiu-se num espaço de conflito em tempos de incertezas e inseguranças sobre sua missão. A falta de clareza do *espaçotempo* do Ensino Religioso tanto dos profissionais que atuam neste componente curricular, quanto dos especialistas em educação, ou da sociedade em geral coloca-o constantemente em pauta de discussão. É preciso compreender de forma ampla tudo o que envolve esse complexo conceito. *Espaçotempo* é um *continuum* que se refere ao espaço e ao tempo de modo inter-relacionado. Nessa perspectiva, é necessário pensar fatos, processos, fenômenos e situações-problema considerando simultaneamente as especificidades espaciais e temporais. Ou seja, tudo - fatos, eventos, fenômenos, processos - acontece em espaços e tempos precisos e determinados. (UMBRASIL, 2010, p. 26) Assim *espaçotempo* constitui-se na complexa junção de tudo o que acontece, ou deveria ser realizado enquanto missão principal, no espaço e no tempo de aula dedicado ao componente Curricular do Ensino Religioso. Usa-se o *espaçotempo* do Ensino Religioso para passar informações? Para construir e socializar conhecimentos? Para desenvolver competências e habilidades para a formação cidadã? O *espaçotempo* do Ensino Religioso não deveria buscar a formação integral do ser humano e o desenvolvimento de competências para viver e construir uma sociedade melhor para viver? Ainda temos um *espaçotempo* de aprendizagem legalmente respaldado para atuarmos em nossas escolas. Fica o desafio de transformarmos o espaço e o tempo destinados a este componente para criarmos *espaçotempos* de aprendizagem e desenvolvimento de competências; *espaçotempos* de releitura do fenômeno religioso; *espaçotempos* de compreensão da diversidade cultural e religiosa; *espaçotempos* de formação integral; *espaçotempos* de construção de uma vida e um mundo melhores.

## REFERÊNCIAS

- CONAE. *Construindo o Sistema Nacional Articulado de Educação: o Plano Nacional de Educação, Diretrizes e Estratégias de Ação*. Conferência Nacional de Educação - Brasília: CONAE, 2010.
- Conselho Nacional de Justiça: “*O Estado Laico & A Liberdade Religiosa*” - Seminário Internacional - (CNJ), Brasília: junho de 2011. Disponível em:  
<http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/14797-seminario-ajudara-a-solucionar-conflitos-nos-tribunais-afirma-corregedora>. Acesso em 18 de junho de 2011.
- DELORS, Jacques (org.). *Educação: um tesouro a descobrir*: “Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre educação para o século XXI”. 9. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: MEC: UNESCO, 2004.
- DELORS, Jacques (org.). *Educação para o século XXI*. Trad. Fátima Murad. - Porto Alegre: Artmed, 2005.
- FONAPER. *Parâmetros Curriculares Nacionais – Ensino Religioso*. São Paulo: Ave Maria, 1998.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo e ALVES, Luís Alberto Sousa (org.). *Educação Religiosa: construção da identidade do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar*. Curitiba: Champagnat, 2002.
- JUNQUEIRA, Sérgio e WGNER, Raul (orgs). *O ensino religioso no Brasil*. 2 ed. rev. e ampl. - Curitiba: Champagnat, 2011.
- MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília (DF): UNESCO, 2000.
- MORIN, Edgar. *O Método 3: o conhecimento do conhecimento*. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- TOURAINÉ, Alan. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. Trad. Gentil Avelino Titton. 3ª Ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- UMBRASIL. *Projeto Educativo do Brasil Marista: nosso jeito de conceber a Educação Básica* / União Marista do Brasil. - Brasília: UMBRASIL, 2010.
- [www.cnj.jus.br/noticias/cnj/14797-seminario-ajudara-a-solucionar-conflitos-nos-tribunais-afirma-corregedora](http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/14797-seminario-ajudara-a-solucionar-conflitos-nos-tribunais-afirma-corregedora)
- [www.fonaper.com.br](http://www.fonaper.com.br)
- [www.gper.com.br](http://www.gper.com.br)
- <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2011/06/seminario-em-brasilia-debate-relacoes-entre-religiao-e-estado.html>. Acesso em 16/06/2011.
- <http://www1.folha.uol.com.br/saber/881711-metade-das-escolas-do-pais-tem-ensino-religioso.shtml>.

## A percepção de educandos (crianças e adolescentes)

### Sobre a educação religiosa em escolas da educação básica do norte de Minas

Jéssica Dayanna Vieira da Cruz\*

Matheus Oliva da Costa\*\*

Nilva Elisabete Gomes Silva\*\*\*

Rejane Marta Pereira Vianna\*\*\*\*

Wesley Wallace Rodrigues\*\*\*\*\*

#### Resumo:

O objetivo deste artigo é compreender em que difere a percepção das crianças e adolescentes sobre a Educação Religiosa. Observamos através do Estágio Supervisionado uma ampla gama de conteúdos envolvendo temas relacionados acerca da Educação Religiosa em várias escolas da educação básica no Norte de Minas. Desafio entre debates e conversas em sala de aula e o campo específico de experiências observadas e vividas nos instigaram a compreender os motivos da discrepância de comportamentos e reações entre adolescentes e crianças no campo da pesquisa – aulas de Educação Religiosa. Buscamos interação de suporte bibliográfico para fundamentarmos assim em autores das Ciências da Religião e Psicologia (educação-religião), buscando caracterizar como a religião, religiosidade e espiritualidade são vividas na infância e na adolescência.

**Palavras chaves:** Educação Religiosa, religião, infância, adolescência.

---

\* Graduanda do curso de Ciências da Religião pela Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes; Bolsista pelo Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião (PET).

\*\* Graduando do curso de Ciências da Religião pela Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes; Bolsista pelo Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião (PET).

\*\*\* Graduanda do curso de Ciências da Religião pela Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes;

\*\*\*\* Graduanda do curso de Ciências da Religião pela Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes;

\*\*\*\*\* Graduando do curso de Ciências da Religião pela Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes;



A principal meta da educação é criar homens que sejam capazes de fazer coisas novas, não simplesmente repetir o que outras gerações já fizeram. Homens que sejam criadores, inventores, descobridores. A segunda meta da educação é formar mentes que estejam em condições de criticar, verificar e não aceitar tudo que a elas se propõe.

Jean Piaget

## **Introdução**

Conversas e debates em salas de aula nos instigaram a compreender a percepção das aulas de educação religiosa por parte dos educandos (crianças e adolescentes) do 1º ao 9º ano da Educação Básica. Esses tem reações bastante diversas em relação as aulas de educação religiosa, nossa hipótese é de que o principal fator da aceitação – ou não – dessa disciplina seria o fato de serem crianças ou adolescentes.

Para a realização deste trabalho, vamos abordar, primeiramente, uma contextualização histórica da educação religiosa no Brasil para melhor entendermos a sua situação na atualidade. Após a contextualização vamos analisar as diferentes reações de educandos crianças e adolescentes nas aulas de educação religiosa. Por último, vamos tentar compreender quais fatores que levam qualidade ou não da aula de educação religiosa por parte dos professores.

Percebemos, em nossa pesquisa, que o comportamento dos(as) educandos(as) varia conforme a idade; como a relação da religiosidade vivenciada nas fases da infância e adolescência influencia as aulas de educação religiosa; e a influência que o interesse demonstrado pelos professores e professoras dessa disciplina afetam na forma dos educandos reagirem nas salas de aula.

## **A realidade da educação religiosa: dos jesuítas à interconfessionalidade**

Durante o Estágio Supervisionado, ao observarmos a maneira como as aulas são ministradas pelos seus respectivos professores faz-se necessário voltar no tempo e recordar a educação religiosa<sup>1</sup> no Brasil séculos atrás, a fim de contextualizar a situação atual.

A educação religiosa no Brasil começa – no âmbito institucional e como esfera autônoma na sociedade – com os primeiros jesuítas portugueses que aqui chegaram. Eles prontamente começaram um processo de expansão da educação, e consecutivamente, de catequiza-ção. Interessante notar que as duas atitudes do jesuítas já demonstram um caráter de não separação entre uma educação do ser humano e a formação religiosa. Contudo, aqui na região hoje denominada Brasil já existia outros povos muito antes da chegada dos europeus colonizadores

---

<sup>1</sup> No Brasil o termo mais comum a essa disciplina é ensino religioso, mas especificamente em Minas Gerais a nomenclatura usada é educação religiosa. Por isso, usaremos o termo educação religiosa em todo o texto, com exceção das citações.

que tinham (e tem) sua própria cultura, religião, processo educativo e cosmovisão. Ainda na fase da colonização chegaram também os diversos povos africanos, trazidos ao Brasil na condição de escravos.

Nessa perspectiva, nos vemos frutos de uma cultura que foi influenciada por um paradigma e uma concepção de vida e de mundo que causou consequências desumanas, principalmente para os negros e nativos indígenas que tiveram suas tradições religiosas fortemente abaladas, chegando até, a lhe serem tirados o direito de viver, sua cultura e religiosidade:

Os escravos (negros) tem um propósito, adaptado à sua forma de falar, porém o Ensino Religioso é ministrado em casas de seus senhores e leva em conta a docilidade dos negros ou a sua submissão aos esquemas da tradição católica. Os elementos da tradição negra, no início da sua inculturação em terras de além-mar, não são considerados como valores culturais, nem mesmo respeitados como elementos sagrados para aqueles povos provenientes de outras tradições religiosas.<sup>2</sup>

Demorou alguns séculos para ocorrer uma primeira mudança. A exemplo, a vinda do Marques de Pombal (1699–1782) para o Brasil. Este realizou uma serie de reformas no então Brasil colonial: “A reforma pombalina apresenta um novo modelo de educação, impregnado da filosofia iluminista, caracterizada como laicização e modernização do ensino, em oposição à formação clássica dos jesuítas”.<sup>3</sup> Desde a reforma iniciada pela Marques de Pombal e seus idéias mercantilistas – que no período colonial expulsou os jesuítas de Portugal e de suas colônias e empreendeu perseguições religiosas, além de alterações profundas na economia e política – a educação religiosa tem sofrido transformações no sentido de alcançar uma laicidade, porém sem sucesso.

Da reforma do Marques de Pombal em diante, principalmente na primeira República (1889) em com Ruy Barbosa “que atribuía a si a conquista da liberdade religiosa no Brasil” (Domingos, 2010, p.240), a educação religiosa tenta ser cada vez mais laicizada, ou seja, há tentativas de retirar o viés catequético dessa disciplina. Este período, mesmo com seu ideal de laicidade não deu conta de cumprir sua promessa do “ensino laico” (Junqueira, 2007, p.109). Contudo, até hoje, depois de tantas idas e vindas na política brasileira o ideal de laicização nunca foi realizado integralmente: A atual Lei de Diretrizes e Bases da Educação nacional, no

---

<sup>2</sup> Conferência Nacional dos Bispos no Brasil / Ensino Religioso no Cenário da Educação Brasileira. Brasília, Edições CNBB, 2007. P. 47 -48.

<sup>3</sup> Idem, p. 52.

artigo 33 (Lei n.º 9.475/97), apresenta uma perspectiva de superação do modelo clássico de catequese e de proselitismo na Educação religiosa.

Isso demonstra que até hoje tenta-se desvincular a educação religiosa da confessionalidade herdada dos jesuítas. Ainda com todo o embate político-ideológico do pró e contra ER (desde a era Vargas), o grande problema da disciplina são seus fundamentos epistemológicos. Inclusive, depois de tanta transformação nas escolas brasileiras observamos que a educação religiosa não acompanhou essas mudanças (Junqueira, 2007, p.110-111).

Existem no Brasil, três modelos principais de educação religiosa, o modelo catequético, o modelo teológico – que é também conhecido como interconfessional – e o modelo das Ciências da Religião, o transconfessional ou não-confessional segundo os Cientistas da Religião João Décio Passos (2007) e Afonso M. L. Soares (2010). E para compreendermos melhor cada um dos modelos citados, segue a explicação dos mesmos.

O modelo catequético se caracteriza como aquele que transmite um conteúdo voltado para fé, dogmas, dentre outros e com isso quem o transmite usa de ferramentas proselitistas. A cerca do modelo catequético Passos (2007) pontua que “a prática catequética faz parte da vida das confissões religiosas quando estas se sustentam na transmissão de seus princípios de fé, de suas doutrinas e dogmas”. (Passos, In Sena, 2007, p.28).

O modelo teológico ou interconfessional, não se apresenta mais como catequético porém ao mesmo tempo, não consegue se libertar das amarras confessionais, sendo transmitido como uma forma de ecumenismo, levando em conta apenas o cristianismo. Passos (2007) considera que a denominação teológica é adotada porque se trata de uma concepção de educação religiosa que busca fundamentação para além da confessionalidade estrita, de forma a superar a prática catequética. Sobre o modelo teológico, o autor segue dizendo que:

É um modelo nesse sentido moderno, na medida em que apresenta as questões religiosas em diálogo com as demais disciplinas dentro da escola e se esforça por promover o respeito e o diálogo entre as religiões, dentro de um horizonte de finalidades ecumênicas. (Passos, In Sena, 2007, p.30).

Antes de expor o terceiro modelo de educação religiosa presente no Brasil devemos lembrar que todos nós percebemos, através da primeira fase do Estágio Supervisionado (fase de observação), que o modelo vigente na maioria das escolas (públicas e particulares) do Norte de Minas é o interconfessional.

Saindo dessa linha proselitista, ou mesmo de ecumenismo cristão que desconsidera outras religiosidades, encontra-se o modelo das Ciências da Religião, que procura fazer com que o ensino religioso/educação religiosa vá além da confessionalidade e da interconfessionalidade, sendo assim transconfessional, ou simplesmente não-confessional. Procura ainda formar educandos responsáveis, tolerantes com as religiões diferentes da sua, e sobretudo, que eles tenham o espírito de alteridade conscientes de que no Brasil há uma vasta diversidade religiosa: “Trata-se de reconhecer, sim a religiosidade e a religião como dados antropológicos e socioculturais que devem ser abordados no conjunto das demais disciplinas escolares por razões cognitivas e pedagógicas” (Passos, 2007, p.65).

### **A religiosidade na infância e adolescência numa perspectiva da psicologia e da antropologia da religião.**

Antonio Ávila (2007), em seu livro *Para conhecer a Psicologia da Religião*, reserva toda a terceira parte ao que chama de “psicologia evolutiva religiosa”, contendo um capítulo sobre a religiosidade na infância e outro sobre religiosidade na adolescência. Ávila (2007) usou dos estudos de Jean Piaget para fundamentar sua análise da religiosidade na infância, focando em cada momento onde aparecem os símbolos, concepções e experiências religiosas. Para a religiosidade na adolescência utilizou estudos realizados com adolescentes espanhóis – país onde reside o pesquisador em questão. Dessa forma, entendemos que as questões culturais influenciam consideravelmente em todos os aspectos da vida, buscamos autores brasileiros – Pires (2008) e Nunes (2010) – a qual buscamos dialogar com os resultados e conclusões do autor espanhol. Usaremos também pesquisadoras da Psicologia da Educação, com o propósito de elucidar sobre a teoria dos estágios cognitivos de Jean Piaget.

### **A religiosidade na infância e educação religiosa**

Segundo Coutinho (1992), pesquisadora em Psicologia da Educação, Piaget considerava a primeira fase da infância como o estágio sensório-motor, que estaria de 0 a 2 ou até 3 anos de idade aproximadamente<sup>4</sup>. Ávila aponta que nesse estágio, ainda não existe uma vivência religiosa, mas alerta para o fato de que “embora na etapa de 0 a 2 anos não sejam da-

---

<sup>4</sup> Em sua obra, Piaget não chega a citar uma faixa etária exata para as fases do desenvolvimento cognitivo. Entretanto, usaremos a datação aproximativa segundo Coutinho (1992) para deixarmos mais claro ao leitor as possíveis idades onde ocorrem cada estágio cognitivo.

dos nem sequer os primeiros sinais de religiosidade, ela é crucial para a futura religiosidade da criança, por que nela se constituem as estruturas básicas de sua personalidade” (2007, p.138).

É somente no estágio que Piaget chama de pré-operacional (entre 2 e 7 anos), e através da linguagem, que “a criança seja capaz de representar a realidade por meio de conceitos e símbolos, o que lhe dá uma capacidade intelectual que supera a etapa sensório-motora” (Ávila, 2007, p.139). Nunes (2010), pedagogo que estuda a religiosidade na infância, acrescenta neste aspecto: “o conceito de imagem se dá a partir das próprias experiências que a criança tem com seus pais e seus educadores”. (2010, p.3)

Outro aspecto da religiosidade da infância é a imitação dos adultos, Ávila explica que “tem um papel importante a imitação dos adultos com quem a criança convive, suas atitudes e a educação religiosa<sup>5</sup> que lhe dão” e ainda ressalta: “nessa imitação existe grande influência afetiva, já que se imita aquele de quem se gosta” (2007. p.140). Aqui é preciso pontuar que nessa fase as crianças já estão entrando na escola, e dessa forma, os professores de educação religiosa (se tiverem uma boa relação com os educandos) influenciam consideravelmente na formação da religiosidade da criança.

Se a aula de educação religiosa for de viés catequético ou mesmo interconfessional, o professor dessa disciplina estará usando de proselitismo o que não é permitido em uma educação laica, que é o caso do Brasil. Outro aspecto, é que numa aula de viés confessional (ou interconfessional) centrada somente numa religiosidade, no caso brasileiro, é a religiosidade cristã, o professor estará plantando sementes do que pode gerar uma falta de compreensão, ou uma compreensão errônea de outros fenômenos religiosos, que tem como consequência o desrespeito e a intolerância religiosa. Nesse sentido o modelo das Ciências da Religião para a educação religiosa proposto por Passos (2007) se mostra mais adequado a realidade brasileira, que além de ter uma constituição laica que proíbe o proselitismo nas escolas ainda tem uma enorme diversidade religiosa que deve ser respeitada e estudada nas escolas.

Voltando ao desenvolvimento da religiosidade na infância, Ávila diz que “não existe propriamente tal religiosidade, mas somente comportamentos ‘religiosos’” (2007, p.140). Isso entra de acordo com que Flavia Ferreira Pires (2008), doutora em antropologia pela UFRJ, relata em sua pesquisa etnográfica no sertão da Paraíba:

---

<sup>5</sup> Aqui, se repararem bem, o autor se refere a educação ligada a um confissão religiosa e não a disciplina escolar denominada educação religiosa.

“A partir dos dados apresentados, poderíamos sugerir que as crianças não parecem dialogar com a “religião” nos primeiros anos de vida – mas não tanto porque elas estejam excluídas de qualquer sentimento ou ação religiosa, e sim porque a maneira como elas pensam a religião impede o seu isolamento enquanto categoria analítica. Os dados parecem indicar que, para as crianças pequenas, não existe um reino em separado da vida cotidiana que se definiria como religioso em contraponto ao profano ou ordinário. Como não existe esta separação, não há como se falar em religião, muito menos em “minha religião”” (Pires, 2008, p.5)

Contudo, a autora percebe alguns pontos que devem ser lembrados aqui. Aponta que “um fato é incontestável: as crianças desde muito pequenas estão envolvidas na vida religiosa da comunidade onde nasceram. E se elas não dialogam com a religião, a religião, por sua vez, dialoga com elas” (Pires, 2008, p.5). E continua dizendo que “desde muito cedo, as crianças são inseridas nas mais variadas atividades religiosas. Isso se dá de maneiras distintas. Dentre outras coisas, desde que começam a falar, as crianças são ensinadas a pedir a bênção.” (Pires, 2008, p.6)

Tanto Pires (2008) como Ávila (2007) explicam que esse quadro continua até a pré-adolescência, ou seja, que está dentro do que Piaget chama de estágio das operações concretas, que seria entre 7 a 11 anos de idade. É nesse estágio que ocorre uma forte mudança na estrutura cognitiva, onde a criança aumenta potencialmente sua capacidade argumentativa, reflete com mais autonomia, pensa antes de agir e já formula seus próprios conceitos. Até o final da infância existem muito mais comportamentos – em sua maioria repetições – religiosos e quase nenhum conceito religioso. Quando no estágio das operações concretas, “a religião é mais um modelo ativo do que um conceito de segurança” (Ávila, 2007, p.145)

Ávila diz que com cerca de onze anos os conceitos religiosos começam a se formar. Pires observou algo um pouco diferente na sua etnografia: “Interessante notar que somente aos treze anos de idade, na pré-adolescência, o rezar aparece com maior representatividade” (2008, p.8). Quando ela diz “mais representatividade” quanto ao rezar, quer dizer que o rezar (próprio das religiões presentes na cidade onde ela etnografou, Catingueira-PB, que são: o espiritismo, cristianismo católico, cristianismo protestante e religiosidade popular, como o “mal-assombro”) é vivido não mais como mera repetição, mas com maior significância e valor simbólico, uma vez que é acompanhado dos conceitos religiosos.

Nas observações nas escolas a partir do Estágio Supervisionado, percebemos que os educandos crianças aceitam com mais facilidade as aulas de educação religiosa do que os(as)

adolescentes. Contudo, quando questionados sobre o conteúdo (matéria) que eles estudavam nessa disciplina, nenhum soube responder mais do que: “Ah, respeitar os outros, deus...” ou mesmo um “não sei”.

### **A religiosidade na adolescência e educação religiosa**

Na adolescência, entendida aqui por volta dos 12 anos de idade, partindo da concepção que a puberdade tem início em média nessa idade, a religiosidade tem as seguintes características que Ávila assinala: 1) Formação da identidade religiosa; 2) se estiver no estágio das operações formais (Piaget) já é capaz de articular a compreensão de conceitos religiosos; 3) crise da identidade religiosa.

A formação da identidade religiosa na adolescência tem profunda relação com sua crise de identidade (pessoal e por consequência religiosa). Entendemos aqui identidade “uma percepção interna da própria realidade, na qual o indivíduo vivencia-se como um eu integrado e apaziguado ou como um eu confuso ou incoerente, mas, em todo caso [...] como um eu em continuidade consigo mesmo” (Ávila, 2007, p.157).

Sobre as crianças que se tornaram adolescentes, especificamente as que atingiram as operações formais, Coutinho (1992), comentando Piaget, afirma que o adolescente já é capaz de pensar teorias e hipóteses, podendo usar diversos aspectos cognitivos ao mesmo tempo. Nesse sentido, o adolescente – que esteja nas operações formais – já tem estrutura cognitiva suficiente para pensar e viver a religiosidade como o adulto vive. Assim realiza hipóteses, reflete as mensagens religiosas, elabora de forma mais autônoma sua vivência religiosa.

Mas a adolescência também é um tempo de descobrimento de si, de crises identitárias: “a adolescência é, em relação ao religioso, um tempo marcado pela dúvida e pela tomada de posição sobre a crença. Tomada de posição que não necessariamente obriga à confissão de fé religiosa, mas que também pode ser feita pelo ateísmo ou pela indiferença” (Ávila, 2007, p.159). Este ponto abordado por Ávila é bastante importante: o adolescente apresenta um momento de crise da identidade religiosa, podendo tanto abandonar sua crença como também reafirmá-la, e segundo este pesquisador, isso acontece por volta de 14 a 17 anos.

Por isso a íntima relação entre crise e formação da identidade, é justamente com o forte sentimento de dúvida é que surge três possíveis caminhos: (re)afirmar sua posição reli-

giosa, mudar sua concepção religiosa (fenômeno da conversão), ou negar uma vivência religiosa (ateísmo, agnosticismo ou desvinculação de instituições).

Do 6º ao 9º ano da Educação Básica os educandos e educandas estão nessa fase (cognitiva e religiosa) descrita acima. Como parte da nossa pesquisa de campo, observamos escolas públicas (municipais e estaduais) e particulares do Norte de Minas, quatro de Montes Claros e uma de Bocaiúva. Nessas escolas, percebemos que ao contrário das crianças, os pré-adolescentes e adolescentes não aceitam bem as aulas de educação religiosa, sendo que quanto mais velho, menos aceitação (na maioria dos casos). Um possível motivo pode estar nesses três caminhos descritos acima. Se o educando afirma sua religião, pode haver conflitos com outros de outras confissões caso ele não tenha uma noção de tolerância religiosa. Os casos das conversões só se mostram problemáticos se os educandos estudam em colégios confessionais, como no caso de uma das escolas observadas que era uma instituição privada. Já na negação da religiosidade, o educando provavelmente vê a aula de educação religiosa – que é historicamente confessional – com aversão, vendo essa disciplina tão desagradável quanto à religião que ele nega.

Certamente, as aulas de educação religiosa não são realizadas somente por “adolescentes em crise”, mas também por professores, que algumas vezes se esforçam profissionalmente por um bom trabalho em sala de aula, mas que de acordo com nossas observações em escolas do Norte de Minas, estão majoritariamente desanimados e desmotivados.

### **A importância da afetividade em sala de aula no caso da educação religiosa**

Todos os autores deste estudo, quando participaram da primeira fase do Estágio Supervisionado, em diferentes escolas observaram diversas realidades no que concerne às aulas de educação religiosa em Bocaiúva e em Montes Claros, cidades situadas no Norte de Minas. Infelizmente, dentro das escolas de um modo geral não há valorização da disciplina educação religiosa, observamos que na maioria das escolas com exceção de uma, o professor a vê como um simples jeito de completar carga horária ou um salário a mais no final de cada mês.

Esse “simples jeito de completar carga horária”, trás a tona um questão importante: a grande maioria dos professores e professoras de educação religiosa não são formados em Ciências da Religião, ou cursos de ensino religioso. Assim os docentes de educação religiosa, em sua maioria, não são profissionais formados e preparados para atuar na área.



Outro aspecto observado foi a diferença da educação pública e particular. Deve ser lembrado que o colégio particular é um colégio católico. Quanto as escolas públicas, foram uma municipal de Montes Claros e três estaduais – duas em Montes Claros e outra em Bocaiúva. O que notamos é que os recursos didáticos disponíveis no colégio particular proporcionou aulas mais dinâmicas, diversificadas e chamativas, e por isso mesmo, mais atrativas.

Ainda neste aspecto, percebemos que mesmo a aula de educação religiosa do colégio católico estando entre o catequético e interconfessional, o fato de usar recursos audiovisuais ou até mesmo palestras com mais facilidade e certa frequência, por exemplo, influenciou para uma melhoria tanto da qualidade do conteúdo como do ambiente em sala de aula. Mas devemos lembrar que felizmente, em muitas escolas públicas também existem estes recursos, como foi visto em uma das escolas, onde a professora passou vídeos do “Kung Fu Panda” para estudar sobre valores.

Vemos, porém, como o principal fator que leva a qualidade das aulas e a aceitação/aprovação de educandos, a afetividade na relação professor/aluno. Afetividade é entendida aqui no sentido de um tratamento adequado e movido por sentimento de afeição mútua, e por isso mesmo, o professor deve estar disponível e preparado para ajudar ao estudante a superar suas próprias limitações, como tanto insistiu diversos pesquisadores da educação, como por exemplo, Paulo Freire.

Sobre a influência da afetividade Goulart (1987), pesquisadora da psicologia da educação, mostra uma contribuição da psicanálise à educação:

A psicanálise influenciou o pensamento educacional devido ao fato de ela efetuar um estudo de desenvolvimento dos seres humanos, de suas forças interiores, se suas inter-relações. Desta maneira, a Psicanálise pôde clarificar a compreensão dos processos de aprendizagem e ensino. (Goulart, 1987, p.113)

A psicanálise, segundo Goulart, chama a atenção do professor para este fator, o da afetividade, como uma qualidade necessária e essencial a uma aula harmoniosa, bem como também para a qualidade do aprendizado do educando:

O professor pode assim, abrir o caminho para aprendizagem, se responder satisfatoriamente à expectativa da criança ou pode bloquear-lhe o caminho despertando na criança medo e ódio dele e, deste modo, do conhecimento a ser adquirido (Goulart, 1987, p.114)

Consideramos, pois, que o educador deve servir como exemplo e por conseguinte este tem de tomar cuidado com a forma como apresenta e trabalha os conteúdos da aula de educação religiosa, e até como lidar com os sentimentos dos educandos, para não haver um bloqueio por parte dos últimos. Seguindo essa linha de raciocínio, podemos inferir que uma aula confessional já é em si desprovida de uma afetividade para grande parte dos educandos, uma vez que seu conteúdo e objetivo são centrados em uma única tradição religiosa, e mesmo que os estudantes sejam da mesma tradição ainda haveria os problemas de aceitação pelos motivos explicitados por Ávila (2007), como aversão a instituições religiosas ou mudança de opção religiosa no decorrer das aulas.

### **Considerações Finais.**

Compreendemos neste estudo que os modelos catequéticos e interconfessionais que imperam nas escolas da Educação Básica no Norte de Minas, se mostram como não adequados a realidade norte mineira, que sendo uma parte do Brasil, é por constituição laica e assim deve se ausentar de discursos e aulas proselitistas, segundo sua própria lei referente a educação religiosa (Junqueira, 2007).

Além de que sendo o Norte de Minas um local de diversidade religiosa, onde se encontram várias denominações cristãs, religiões orientais, religiões da tradição afro-brasileira, religiosidade popular, nova era entre tantas outras manifestações religiosas, o modelo das Ciências da Religião, que tem ações que visam apropriar de um conhecimento vasto, sistematizado, organizado em diferentes tradições, para promoção da compreensão do fenômeno religioso, se mostra como o mais apropriado para a efetivação da tolerância religiosa no âmbito das escolas.

O modelo das Ciências da Religião, que também inclui uma ação prática informativo-formativa, contribui para que o docente então reconheça as barreiras que ora impedem a sociedade, proporcionando aos educandos o reconhecimento da diversidade de tradições religiosas, visando o reconhecimento da alteridade, e assim contemplar as diferenças, num respeito mútuo diante da diversidade religiosa.

## REFERÊNCIAS

- ÁVILA, Antonio. **Para conhecer a psicologia da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- COUTINHO, Maria Tereza da Cunha. **Psicologia da Educação** um estudo dos processos psicológicos de desenvolvimento e aprendizagem humanos, voltado para a educação: ênfase na abordagem construtivista. Belo Horizonte: Editora Lê, 1992.
- DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. **Rui Barbosa e a questão da laicidade na escola**. Em Anais do 23º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter). Edição digital – ebook: Soter – Paulinas 2010. (p.240)
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia – saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- GOULART, Íris Barbosa. **Psicologia da educação: fundamentos teóricos aplicações a prática pedagógica**. RJ, Petrópolis: Vozes, 1987.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; CORRÊA, Rosa Lygia Teixeira; HOLANDA, Maria Ribeiro. **Ensino Religioso: aspectos legal e curricular**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- NUNES, Edivaldo Alves. **O Imaginário de Deus em crianças de 3 a 6 anos**. Em Anais da XV Semana Filosófica – IV Encontro de Ciências da Religião Concepções antropológicas: conhecimento e re-conhecimento do humano. Universidade Estadual de Montes Claros – U-nimontes (CD-ROM), 2010.
- PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso**. Construção de uma proposta, São Paulo: Paulinas, 2007.
- PASSOS, João Décio. Ensino Religioso: mediações epistemológicas e finalidades. Em SENA, Luzia (org.) **Ensino Religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em Diálogo**. São Paulo, Paulinas, 2007.
- PIRES, Flávia Ferreira. **O que as crianças pequenas pensam sobre religião?**. Em *Religare - Revista de Ciências das Religiões - Ano II, nº4 - p. 47-60*. João Pessoa: UFPB, 2008.
- SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortez, 2007.

## A ressignificação das lendas nos livros didáticos

Claudiana Soares da Costa\*

Dilaine Soares Sampaio de França\*\*

Eunice Simões Lins Gomes\*\*\*

Igohr Gusmão de Góes Brennand\*\*\*\*

### Resumo

As lendas são valores vivos da cultura popular no universo da diversidade religiosa, capaz de preservar a memória e a compreensão da identidade de um grupo religioso. As lendas estudadas e vivenciadas na disciplina do Ensino Religioso potencializam o imaginário popular resguardando a identidade de uma manifestação religiosa, ressignificando um espaço considerado sagrado. O livro didático, por sua vez, apresenta-se como um instrumento de ressignificação de saberes e conhecimentos no processo de ensino-aprendizagem no espaço escolar. Objetivamos identificar a representação simbólica e mítica que acontece ao se trabalhar com as lendas na sala de aula. A metodologia utilizada consiste na pesquisa descritiva, de campo, com abordagem qualitativa e tem como instrumento de análise todo acervo bibliográfico do ensino fundamental I e II realizando um recorte do estudo.

**Palavras-chave:** Livro Didático; lendas; imaginação simbólica.

### Introdução

Nosso objetivo nesta pesquisa foi o de compreender à luz da literatura, características e caminhos didáticos construídos através das lendas enquanto narrativas míticas, cujo processo ocorre necessariamente pelo uso da imaginação simbólica, sendo ela base para o processo reflexivo, rumo a ressignificação dos saberes no processo de desenvolvimento individual e coletivo.

As sociedades promovem a continuidade das experiências dos nossos ancestrais acrescentando, a cada etapa, a herança cultural da humanidade. Por meio da tradição oral surgiu a possibilidade de vincular diferentes experiências das culturas humanas, ou seja, a trans-

---

\* Discente do Curso de Ciências das Religiões/Bolsista PIBIC/UFPB/di1081@hotmail.com

\*\* Docente Ms e vice coordenadora do DCR/UFPB/dicaufpb@gmail.com

\*\*\* Docente Dr<sup>a</sup> do Curso de Ciências das Religiões e vice coordenadora do PPG-CR/UFPB/euniceslgomes@gmail.com

\*\*\*\* Discente do Curso de Ciências das Religiões/Bolsista PIBIC/UFPB/igohrbrennand@hotmail.com

missão das ações do cotidiano, os relatos dos feitos heróicos, do fenômeno da natureza, entre outros, de forma imaginativa proporcionaram valiosas fontes literárias, de modo que a oralidade aparece como a primeira manifestação da ciência literária.

Nesta trajetória as relações edificadas pelo homem ocorrem essencialmente pela linguagem, que na perspectiva de Nasser (2008), é definida como um conjunto de sinais, gestos e sons que compartilham uma mensagem, cuja transmissão se materializa em diversas formas, das quais contemplamos as lendas no universo da imaginação simbólica. Em face desse pensamento, Borau (2008), alega que o homem é um animal simbólico, o qual entende e transforma o mundo por meio da linguagem simbólica. Neste sentido, o que distingue o ser humano dos animais é a sua imensa disposição de remeter sentido as coisas, ao mundo e a si mesmo.

Deste modo, o homem utiliza-se da linguagem para expressar a vivência cultural, imaginativa, transcendental e social, em outros termos - sua identidade. Assim, as lendas são contempladas no universo simbólico da linguagem, pois elas nos colocam em contato com a dimensão transcendental de uma dada cultura. Entendendo, contudo, que o símbolo é portador de um sentido, representando o lado oculto das coisas do mundo e do ser humano. Nesta perspectiva, a lenda aparece como um símbolo oral da linguagem poética.

[...] uma das principais características das lendas é que o mundo sobrenatural é parte essencial delas. Toda lenda é composta de algum traço “sobrenatural”, que está além da natureza, pode-se dizer: além da realidade. (CASCUDO apud SALES, 1978 p. 271 citado por SALES, 2007 p. 70).

Esta abordagem proposta por Cascudo (1978) nos remete a estimular a criação de espaços para a linguagem dos símbolos na escola, para que o aluno possa se exprimir ao seu modo, construindo, portanto, o conhecimento poético conectado ao aprendizado adquirido junto às lendas mediante a própria vivência pessoal, pois, o papel do educador deverá ajudar o aluno a olhar além do objeto visualizado ressignificando-o e ressignificando-se.

A fim de melhor apresentar a questão proposta de nossa pesquisa, esse texto discutirá no primeiro momento, alguns conceitos como lendas, livros didáticos, imaginação simbólica, imagens e símbolos, no intuito de articular algumas idéias sobre a importância de valorizar o uso das imagens em sala de aula como conhecimento, metodologia e linguagem. Considerando assim, que a educação deve resgatar o significado simbólico como forma de fortalecer a relação cotidiano e escola.

A importância deste estudo consiste em oferecer subsídios para despertar a sensibilidade dos educadores no processo de construção de significados por meio do livro didático e suas narrativas na sala de aula. Não traz ainda, evidências empíricas sobre a análise dos livros, mas elementos teóricos que permitirão alargar a compreensão acerca da questão e despertar novos conhecimentos.

## 1 O universo simbólico das lendas

As narrativas míticas fazem parte da cultura imaterial da humanidade, sendo elas construídas e recriadas através dos processos simbólicos, envolvendo deste modo, um olhar sensível e dinâmico sobre as tradições deixadas pelos nossos ancestrais, cujo processo torna-se possível pela hermenêutica simbólica<sup>1</sup> que é ao mesmo tempo cuidadosa e poética.

Em outros termos consiste numa forma de acesso ao universo dos significados por meio de uma jornada de interpretação do fenômeno cultural. Nesta perspectiva as lendas enquanto uma forma de expressão educativa é sensivelmente pautada sobre a criação, a transmissão, a apropriação e a interpretação dos bens simbólicos e suas relações, pois, “*o patrimônio cultural imaterial de uma nação engloba todas as formas tradicionais e populares de cultura transmitidas oralmente ou por gestos, que com o passar do tempo são modificadas pelo processo de recriação coletiva*” (FERREIRA-SANTOS, 2004, p. 141).

Constatamos em nossa pesquisa que existem várias concepções acerca das lendas, por se constituírem uma força impulsionadora da oralidade que resgata e mantém viva a tradição popular em que valores vivenciados por uma dada cultura são sempre ressignificados, é possível identificar como cada geração reelabora o legado cultural da humanidade através do uso das lendas.

As lendas, na concepção de Jolles (1976), tem a capacidade de ao mesmo tempo “querer dizer”, “significar”. Ele afirma:

A lenda narra uma história, ou seja, é uma vida, “[...] e tal vida se obriga a ter um desenvolvimento que corresponde, em todos os seus aspectos, à história de uma existência real.” (1976, p. 42).

---

<sup>1</sup> “Jornada interpretativa, de cunho antropológico, que busca o sentido da existência humana nas obras da cultura e das artes, através dos símbolos e imagens organizados em suas narrativas” ( p. 144).

Etmologicamente a palavra lenda nasce do baixo latim, *legenda*, significa “o que deve ser lido” (BAYARD, 2002). Trata-se de um rito religioso vivenciado nos conventos mediante o qual, se realizava uma leitura sobre a vida dos santos, sendo ela lida nos momentos das refeições, posteriormente, tais leituras foram inseridas na vida profana. Historicamente as lendas foram elaboradas pela ação popular, baseando-se em fatos reais que foram evoluindo e se embelezando até os nossos dias. Esta revelação histórica vivida na ação dos ritos demonstra a relação intrínseca das lendas com o fenômeno religioso.

A esse respeito Sales (2007) apresenta a lenda como um fenômeno localizável no tempo e no espaço geográfico, narra um acontecimento na maioria das vezes com conotação religiosa, bem como, um evento histórico reelaborado pela experiência popular, contado e recontado de diversas formas sempre acrescido da imaginação de um povo. Em outros termos, modifica a história em fatos extraordinários e os homens, em santos, mostra heróis que de fato viveram, mas que a imaginação de cada cultura recriou em resposta as suas necessidades e anseios sejam eles reais ou imaginários.

As lendas enquanto linguagem simbólica exercita o pensamento, expressa as experiências e constrói a história através da memória, pois, sabemos que a linguagem permite a comunicação, a transmissão de informações produzidas por meio da prática histórico-social e a assimilação de conhecimento resultantes da interação social.

De acordo com Porto (2007), o traço essencial da aprendizagem é que ela incide sobre a área de desenvolvimento potencial das pessoas, ou seja, faz nascer, estimula e ativa no sujeito ou no grupo, os processos internos de desenvolvimento dentro do domínio das inter-relações uns com os outros. O processo de aprendizagem é contemplado como uma ação de estimulação cognitiva, sensitiva, perceptiva ou imaginativa, sempre visualizando o indivíduo em relação com o outro.

Neste caso, associamos o uso das lendas na educação como parte da aprendizagem imaginativa. Tendo em vista que a imaginação é uma habilidade que os indivíduos possuem para formar representações (construir imagens mentais) sobre o mundo real ou de situações não diretamente vivenciadas.

Logo, a imaginação consiste em reflexo criativo da realidade observável nas lendas, nos desenhos, nas histórias, nas brincadeiras de faz-de-conta das crianças como nos filmes e livros. Lembrando que é pela imaginação que os indivíduos integram diferentes representações mentais em novos contextos, reorganizando-as preenchendo novos espaços entre elas e reformulando-as, possibilitando a concepção de mudança na realidade. (PORTO, 2007).

No contexto atual, a lenda, já transformada pela tradição, se constitui como um produto inconsciente da imaginação popular. Assim podemos entender a lenda enquanto uma construção real acrescida da imaginação popular, ou seja, é uma narrativa imaginária que possui raízes na realidade objetiva. O imaginário é o centro da capacidade do homem para transcender e que, com pouca variância, se realiza na forma de imagens simbólicas e de narrativas arquetípicas (DURAND, 1993).

O universo lendário representa um palco fecundo em que o imaginário popular opera, desvendando sentimentos que germinam em narrativas, ou imagens arquetípicas que retratam a nossa cultura. Conforme Gomes et al (2010, p.123), o imaginário cultural é formado pelo amálgama de imagens percebidas no contexto sócio-histórico e projetadas pelos devaneios humanos. Entendemos que as “lendas” consistem em uma obra de arte de legítima representação do imaginário da cultura brasileira, objeto de nosso estudo, tanto pelo seu conteúdo, quanto pela sua forma, porque encanta, fascina o leitor.

A linguagem simbólica permite ao ser humano ir além de si, do mundo e da história. Representa as conquistas de um ser humano ou de um povo. Exprime suas vidas, significa tudo que as palavras não conseguem dizer. Contudo, as novas significações do mundo produzidas nas lendas não são frutos de uma ação individual e isolada de indivíduos. Entendemos que participa da dinâmica social e possui características do seu contexto, ou seja, todo objeto mítico se insere num contexto homem-sociedade.

Assim corroboramos com a idéia de que a dinâmica do legado social, por meio de sua interação e ressignificação onde as lendas são reelaboradas por um novo olhar, elas, sem dúvida, transcendem à própria história. Portanto, percebendo que o Brasil possui um vasto patrimônio cultural no universo lendário, acreditamos que as lendas nos livros didáticos, trabalhadas de forma sensível e criativa poderão se converter em recursos pedagógicos preciosos no processo de ensino e de aprendizagem.

## **2 O livro didático e sua aplicabilidade**

O livro didático, além de outras funções na sala de aula, promove interações entre o educador e aprendente, facilitando o acesso ao conhecimento como um intenso recurso no exercício de produção de significados, sentidos e definições.

Gilz (2009) define o texto como um processo, no qual os vários elementos da linguagem – o cultural, o histórico, o antropológico, o religioso, o cognitivo e imaginativo se inter-relacionam. É possível, deste modo, compreender que o texto/livro didático, se bem estrutura-



do pelo seu autor com elementos significativos da cultura, permite aos alunos principalmente do ensino fundamental criar sentidos em permanente elaboração e reelaboração.

Assim sendo, pensamos que a função do livro didático, seja mais para inspirar do que para ser rigidamente seguido, pois, à medida que o aluno e o professor avançam com o livro, o completam, suplementam, reorganizam, recriam, escrevem o seu próprio livro. Constitui-se, desta forma como um estimulador para os docentes e discentes, incentivando a capacidade criadora, levando-os à descoberta de novos recursos.

Considerando a importância do livro didático no processo de ensino-aprendizagem, torna-se pertinente tecer alguns comentários sobre sua trajetória histórica, o qual conforme (GILZ, 2009), ele surgiu como um complemento aos grandes livros clássicos com o objetivo de possibilitar armazenar pensamentos, idéias e dados sobre a humanidade. Com seu uso dirigido ao ambiente escolar, reproduziu valores da sociedade, divulgando as ciências e filosofias, reforçando a aprendizagem centrada na memorização por muito tempo.

Hoje, o livro didático ampliou sua função inicial e, além de transferir conhecimentos da linguagem oral e escrita, tornou-se um importante instrumento pedagógico, capaz de intermediar o processo de ensino-aprendizagem e contribuir para a formação social e política do indivíduo.

Para Salviani (1996) o uso do livro didático destaca-se essencialmente na sua contribuição ao movimento da aprendizagem. Conforme o autor, o livro didático como veículo de comunicação, possui quatro elementos: um transmissor, uma mensagem, um receptor e um meio. Desta forma, o livro didático deve ser um meio bem elaborado para que a mensagem educativa, intermediada pelo educador, possa ser adequadamente captada pelo receptor, não se restringindo, entretanto, a único meio e detentor de verdades conclusivas.

Os conteúdos do livro didático permitem sua ressignificação e se bem utilizado ajuda a organizar as atividades de maneira sistemática, flexível e dinâmica. Se utilizado como forma de preparação, acompanhamento e a avaliação ajusta a fortalecer as relações: ensino e aprendizagem, ensino e pesquisa, conteúdo e forma, educador e educando, teoria e prática, escola e sociedade, finalidades e objetivos. (DEMO, 1998).

[...] o grande desafio na educação é a didática do aprender a aprender, para além do mero ensinar e do mero aprender. Competências e habilidades são necessárias para que o aluno e também o professor, saiba pensar, avaliar processos, criticar, criar e intervir na realidade, contribuindo para uma postura ética e criativa na sociedade. (DEMO, 1998, p. 27).

Podemos observar a partir de tal concepção, que o livro didático tem uma função integradora no processo de ensino-aprendizagem, contribuindo para o aprender do educando, pois, sendo ele um ser humano dotado de potencialidades atribuí significados à aprendizagem que vão além da funcionalidade dos atos e recursos adotados em sala de aula.

De acordo com Gomes (2010, p. 130), nos livros didáticos são veiculadas narrativas míticas, conhecimentos e experiências dos nossos ancestrais, enriquecendo assim as tradições culturais, criando novos conhecimentos acerca do homem e do mundo.

### **3 A imaginação simbólica**

O homem é essencialmente um ser de relações, pois, desde os primórdios das civilizações sua relação com o outro, com o mundo, consigo mesmo é traço recorrente. Nesta dinâmica, destacamos a linguagem como o instrumento no qual todas as relações acontecem, pois, ela é intermediária entre o homem e as coisas. O ser humano em sua jornada, por meio de descobertas foi conhecendo as coisas, dando-as nomes e identificando-as, ou seja, remetendo significado a elas de forma que foi evoluindo em sua capacidade de lhes dar sentido. Segundo Ferreira-Santos (2004) *“nós somos os portadores da palavra e não seus produtores. É dádiva divina o poder de nomear as coisas”*.

A linguagem está presente em todas as formas de relação que o ser humano estabelece, sendo mesmo, o elemento para que elas aconteçam, de tal modo, que o simbólico surge da estruturação das relações do homem com todas as dimensões, tanto objetivas quanto subjetivas. (BORAU, 2008).

Ressalvamos que o homem é capaz de criar a linguagem, a arte, a religião, os mitos por meio dos símbolos, pois estes fazem parte do mundo humano do sentido, isto é, do significado. Os símbolos são designadores, pois, nomeiam, possuem versatilidade e mobilidade, são imagens revestidas de sentido, mudam e ganham vida continuamente. Consiste na capacidade de representar o que não está presente - é um processo em que o ausente é trazido à presença por meio de uma representação, cuja abstração de significados se dá pela expressão simbólica. Esta ótica de perceber e ordenar o mundo leva a compreensão de que:

O ser humano é um animal simbólico: entende o mundo, opera sobre ele, transforma-o e age sempre através de símbolos. O Símbolo é uma imagem revestida de sentido, um educador do invisível que representa o lado oculto das coisas do mundo e da pessoa. O homem comunica com a natureza, com a cultura e com a divindade graças a esta rica linguagem simbólica. (BORAU, 2008, p. 07).

Significa dizer que o ser humano enquanto um animal simbólico tem potencialidades para construir símbolos conectados com as coisas sensíveis para lhes oferecer sentido e direção, apontamos como exemplos de criações simbólicas as narrativas míticas nas quais as lendas estão inseridas.

Para uma construção etimológica buscamos o dicionário de sociologia (1997), para definir símbolo, o qual consiste em qualquer coisa usada para representar algo além de si mesmo. Embora a maioria dos símbolos tome a forma de palavras usadas nas linguagens escrita e falada, eles podem assumir também outras formas. Os símbolos representam algo para o qual as palavras, gestos e sinais não bastam. Representam o indizível e carrega um significado conhecido e desconhecido ao mesmo tempo, onde constatamos a presença da dualidade, pois

O símbolo representa o lado oculto das coisas do mundo e do ser humano, sujeitando-se a uma aprendizagem do “além”. O símbolo é portador de um sentido que a pessoa tem de descobrir. O símbolo é bipolar, conjuga o visível e o invisível, o presente e o distante, o idêntico e o diferente. É por isso que o símbolo é poético. (BO-RAU, 2008, P. 136).

No pensamento de Eliade (1991), o símbolo é exteriorizado e socialmente aceito, transformando-se em ritual através de palavras, de movimentos e de atos simbólicos preestabelecidos. Para ele uma coisa é símbolo quando é vivida como tal no seio de uma cultura, de forma absolutamente anterior à experiência de cada pessoa. Sendo por meio dos símbolos que a pessoa apreende a presença do sagrado, uma vez que o símbolo ocupa um lugar central em qualquer ritual, constituindo a base da linguagem religiosa.

Nesta dimensão, o símbolo tem um significado espiritual e corresponde a uma experiência com o sagrado, pois, o símbolo brota da capacidade que temos de transcender, uma vez que a transcendência é a força impulsionadora da nossa existência, nesse sentido a linguagem simbólica abre caminho para que a espiritualidade se manifeste.

Durand (1993), por sua vez, adverte que o símbolo é a melhor expressão para algo desconhecido, sendo ele passível de apreensão unicamente por meio da imaginação simbólica. Supõe que certas dimensões do real só são passíveis de captação pela via imaginativa necessariamente mediada pelo símbolo.

Enfatiza-se que a interação entre o homem e o mundo, portanto, acontece de forma indireta, uma vez que entre ele e o universo físico, existe o aspecto simbólico. Assim, o homem lida com os significados atribuídos às coisas pela sua cultura, pois, a dimensão cultural é quem organiza o simbolismo lógico e no nível do significado. (DURAND, 1993).

#### 4 Os símbolos como recurso didático

A palavra símbolo em sua origem etimológica significa “lançado junto”, designa a parte visível de um todo não manifesto, inseparável da totalidade do real. (NASSER, 2006). A autora mostra que a linguagem do símbolo – que conecta, associa, liga, promove áreas de evocação à procura de significações contextuais – tende a exprimir afetividade e subjetividade, logo, a linguagem simbólica é a mais apropriada na procura do sentido das coisas e da existência.

Por tais proposições, entre outras, entendemos que a linguagem simbólica é a ponte que faz o ser humano ir além de si, do mundo e da história, pois, o símbolo exprime as experiências mais profundas dos indivíduos em sociedade, enfatiza-se, contudo, que os símbolos necessariamente tem sentido em um contexto cultural.

Nesta perspectiva constatamos que a mensagem simbólica encontra lugar no estudo das lendas, das fábulas, dos mitos, da arte e da poesia, os quais são criados e recriados pelo imaginário popular na formação da identidade individual e coletiva. Neste sentido, Campbell afirma que o “mito é um sonho público, e o sonho é o mito privado”. (CAMPBELL apud FELIPE, 1990).

Nasser (2006) expõe ainda que, um símbolo adquire força quando estabelece sentidos e significados para as pessoas de um grupo social ou religioso, na medida em que não precisa ser explicado, pois fala por si mesmo. Em outros termos, nos transporta para o universo do sentido, dando-nos acesso e direção para irmos além daquilo que nos é posto. O símbolo traz, portanto, uma reserva de lembranças, tradições e emoções.

A partir destas idéias norteadoras, ficam evidentes várias possibilidades pedagógicas existentes para trabalhar com as linguagens simbólicas em sala de aula, assim como nos propõe Nasser (2006), *os símbolos pessoais*, a questão da identidade, da memória, da história; *os símbolos familiares e grupais*; *o símbolo como auxílio sobrenatural dos heróis*, mostrando como a construção do ser humano se assemelha à jornada do herói a qual representa a nossa jornada pessoal.

O símbolo na perspectiva didática além de ser visto como um recurso e ação cognitiva, pode também auxiliar a dar sentido à vida de um grupo de alunos, uma vez que o símbolo acessa a dimensão de valores individuais e coletivos. Tal prática educativa pode auxiliar o aluno a confrontar o significado conhecido com o sentido original e o papel do educador neste processo, por sua vez, será estimular e mediar os alunos na identificação com elementos contidos nos símbolos.

O educador poderá também contribuir para resgatar o sentido de um símbolo que contraiu conotação negativa ao longo da história, por exemplo, símbolos africanos e indígenas, e no estudo das lendas (como é o nosso objetivo) nos livros didáticos em sala de aula - é possível ressignificar as imagens dessas etnias, propondo uma nova possibilidade de dialogar e aprender evitando o preconceito e discriminação no espaço escolar.

Sendo assim, o uso dos símbolos em sala de aula vai mediar a possibilidade de interpretar, nomear, significar e ressignificar as coisas do mundo e a própria relação com elas. Importante salientar que o uso didático do símbolo pode estimular a capacidade humana de viver em sociedade. Desde modo, é indiscutível a necessidade do uso da imaginação simbólica no processo de ensino-aprendizagem pelos educadores no espaço escolar, uma vez que percebemos em nosso estudo, a intrínseca relação entre as lendas e imagens simbólicas.

O imaginário está arraigado na tradição cultural e profundamente incorporada na experiência pessoal do ser humano conectada aos símbolos pessoais e coletivos. Esta idéia corrobora com a afirmação de Durand (1993), quando nos adverte que o símbolo é a melhor expressão para algo desconhecido, sendo ele passível de apreensão unicamente por meio da imaginação simbólica.

## **5 Considerações finais**

Percebemos através deste estudo a função educativa das lendas, como elas fornecem imagens arquetípicas que se constituem em práticas simbólicas e, por conseguinte, poderá ser observada como uma atividade criadora na sala de aula, pois como vimos, a imaginação simbólica tem uma função educadora e transcendental que permite ir além do mundo material objetivo.

Estas discussões nos remeteram a considerar a importância do Livro Didático como narrativa pedagógica importante no processo de formação do indivíduo. Como texto formativo, não pode deixar de considerar o universo simbólico dos alunos e resgatar mitos e lendas que forjaram a história das diversas culturas.

Assim, trabalhar as imagens míticas para buscar significados torna-se uma estratégia dinâmica uma vez que experiência da aprendizagem é usada para alimentar a formação integral dos sujeitos e a apreensão do mundo. Se como afirma Nasser um símbolo adquire força quando estabelece sentidos e significados para as pessoas de um grupo social ou religioso, a escola deverá utilizá-lo como estratégia educativa.

Ressalvamos que as lendas são valores vivos da cultura popular no universo da diversidade religiosa, capaz de preservar a memória e a compreensão da identidade de um grupo religioso. Elas poderão ser reelaboradas no espaço escolar por meio do uso da imaginação simbólica, tornando-se possível, deste modo, valorizar os aspectos sensíveis dos alunos possibilitando-os a ser um espectador de si mesmo, vendo-se e refazendo-se a cada dia.

## REFERÊNCIAS

- BORAU, José Luis Vázquez. **O fenômeno religioso: símbolos, mitos e ritos das religiões**. SP: Paulus, 2008.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução de FELIPE, Carlos Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990
- DEMO, P. **Desafios modernos da educação**. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa, 1995.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991
- FERREIRA-SANTOS, Marcos. Cultura Imaterial e processos simbólicos. **Revista do museu de arqueologia e etnologia**. SP, v.14, p.139-151, 2004.
- GILZ, Claudino. **O livro didático na formação de ensino religioso**. RJ: Vozes, 2009.
- GOMES, E.S.L. et. al. As lendas nos livros didáticos: uma análise mítica In: FERREIRA-SANTOS, Marcos; GOMES, Eunice Simões Lins (Orgs.). Educação e religiosidade: imaginários da diferença. João Pessoa: Ed. UFPB, 2010, p. 119-140.
- NASSER, Maria Celina Cabreira. **O uso dos símbolos: sugestões para sala de aula**. SP: Paulinas, 2006.
- PORTO, Olívia. **Psicopedagogia institucional: teoria, prática e assessoramento psicopedagógico**. RJ: Wak, 2007.
- SALES, André Valério. **Câmara Cascudo: o que é folclore, lenda, mito e a presença lendária dos holandeses no Brasil**. JP: Ed. Universitária/UFPB, 2007.
- SAVIANI, D. **Educação: do senso comum à consciência filosófica**. Campina: Autores associados, 1996.

# Uma análise mítica sobre as lendas na sala de aula

Aldenir Teotônio Claudio\*

Joanne Ferreira da Silva\*\*

Eunice Simões Lins Gomes\*\*\*

Leyla Thays Brito da Silva\*\*\*\*

## Resumo

Considerando o símbolo como uma linguagem da transcendência segundo Mardones e o homem um ser compulsivamente simbólico, delineamos que o Ensino Religioso consiste em um espaço na escola onde se torna necessário também a valorização da diversidade cultural-religiosa dos educandos. O educador pode fazer uso da imaginação simbólica na sala de aula. As lendas, objeto de nossa investigação, que provém do baixo latim legenda “o que deve ser lido”, contemplam o universo simbólico da linguagem acrescido da imaginação popular. Nosso objetivo consiste em desenvolver com os professores a função imaginante dos educandos na sala de aula no ensino fundamental I e II. A metodologia utilizada foi descritiva e de campo, com abordagem qualitativa. O primeiro resultado é a capacidade criativa ao narrar as lendas.

**Palavras chave:** Educação; religião; função imaginante.

## Introdução

Diante de um panorama complexo como é a Educação compreende-se como definição da mesma, como Ato ou efeito de educar, (AURÉLIO, 2002), mas na visão de Guimarães Rosa “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende”.

O primeiro passo, para que a educação aconteça efetivamente é o respeito por aqueles que trazem seus conhecimentos prévios, aos que possuem o conhecimento informal, aos que detém o conhecimento de mundo, sabendo que todos somos “irmãos”, porém cada um é único dentro da sua especificidade, dentro da sua comunidade, dentro do seu modo de viver e

---

\* UFPB

\*\* UFPB

\*\*\* UFPB

\*\*\*\* UFPB

aprender, uns possuem culturas diferentes uns dos outros, suas culturas devem ser respeitadas e apreendidas com os demais, com base nos conhecimentos preliminares, se introduz o conhecimento formal, acadêmico, que atualmente é vivenciado por muitos, a educação não deve ser “bancária” como diz Paulo Freire, devemos considerar que não há uma única forma, nem um único modelo de Educação e isso deve ser respeitado e valorizado.

Portanto, percebemos a importância da disciplina do Ensino Religioso como fator preponderante para formação básica do cidadão, segundo a nova LDB o ER é uma disciplina facultativa para o educando e obrigatória para a escola, onde a escola é um espaço de construção e socialização do saber. As lendas, objeto de nossa investigação, contemplam o universo simbólico da linguagem acrescido da imaginação popular. Nosso objetivo consiste em desenvolver com os educandos o uso da função imaginante na sala de aula no ensino fundamental I e II. Inicialmente na disciplina de ER, por ser um espaço de respeito e diálogo laico.

## **1 Tecendo conceitos**

Iniciamos conceituando etimologicamente a palavra lenda que provém do baixo latim *legenda*, que significa “o que deve ser lido”. No princípio, as lendas constituíam uma compilação da vida dos santos, dos mártires (VOGARINE); eram lidas nos refeitórios dos conventos. O mito é uma forma de lenda; mas os personagens humanos tomam-se divinos; a ação é então sobrenatural e irracional. O tempo nada mais é do que uma ficção, uma busca espiritual de um mundo maravilhoso onde impera o valor do homem, onde as leis, tão detestadas, sejam abolidas. A lenda existe desde a formação do clã, da sociedade e os temas se desenvolvem com preocupações semelhantes em todas as culturas.

A divulgação dos contos talvez nos surpreenda em função da época, mas, na realidade, os países se comunicavam entre si muito antes das viagens de Cristóvão Colombo, a lenda religiosa deveria se utilizar do antagonismo entre a dualidade da alma humana. A psicanálise interpretará os contos da mesma forma que os sonhos. Saint Yves assim o definiu: “É a ciência da vida popular no seio de sociedades civilizadas.” Essa cultura tradicional, devida à massa popular à margem do ensino oficial, tem uma base permanente que, apesar de incompleta, assegurou definitivamente a estabilidade das sociedades sucessivas.

A lenda é uma narrativa fantasiosa transmitida pela tradição oral através dos tempos. De caráter fantástico e/ou fictício, as lendas combinam fatos reais e históricos com fatos irreais que são meramente produto da imaginação aventureira humana. Com exemplos bem defi-



nidos em todos os países do mundo, as lendas geralmente fornecem explicações plausíveis, e até certo ponto aceitáveis, para coisas que não têm explicações científicas comprovadas, como acontecimentos misteriosos ou sobrenaturais. Podemos entender que lenda é uma degeneração do Mito. Como diz o dito popular "Quem conta um conto aumenta um ponto", as lendas, pelo fato de serem repassadas oralmente de geração a geração, sofrem alterações à medida que vão sendo recontadas.

Os mitos são narrativas que possuem um forte componente simbólico. Como os povos da antiguidade não conseguiam explicar os fenômenos da natureza, através de explicações científicas, criavam mitos com este objetivo: dar sentido as coisas do mundo. Os mitos também serviam como uma forma de passar conhecimentos e alertar as pessoas sobre perigos ou defeitos e qualidades do ser humano. Deuses, heróis e personagens sobrenaturais se misturam com fatos da realidade para dar sentido à vida e ao mundo.

Na perspectiva de Cascudo apud Sales (1978), a lenda conserva as quatro características do conto popular e do folclore, de modo geral: antiguidade, persistência, anonimato e oralidade. Logo, as lendas são histórias muito antigas, que se perderam no tempo, mas que sobrevivem e persistem no tempo sendo transmitidas pela oralidade popular; histórias que existem e se reproduzem desde tempos imemoriais, sendo impossíveis de serem datadas, e que, também, não tem um autor reconhecido, são anônimas, e torna-se evidente esta análise ao analisar a lenda selecionada em nossa investigação e identificar o universo mítico que possui no ambiente escolar.

As lendas são contempladas no universo simbólico da linguagem, pois elas nos colocam em contato com a dimensão transcendental de uma dada cultura, entendendo, contudo, que o símbolo é portador de um sentido, representando o lado oculto das coisas do mundo e do ser humano. Nesse sentido, a lenda aparece como um símbolo oral da linguagem poética.

[...] uma das principais características das lendas é que o mundo sobrenatural é parte essencial delas. Toda lenda é composta de algum traço "sobrenatural", que está além da natureza, pode-se dizer: além da realidade. (CASCUDO 1978 p. 271, citado por SALES, 2007 p. 70).

Portanto, a lenda concerne essencialmente a um fato acrescido da imaginação popular, ou seja, é uma narrativa imaginária que possui raízes na realidade objetiva. Nesta dimen-

são o mito está na disposição que o homem tem para representar/simbolizar, seja pelas imagens propriamente simbólicas ou pelos pretextos arquetípicos.

Segundo Durand a interação entre o homem e o mundo acontece de forma indireta, uma vez que entre ele e o universo físico existe o aspecto simbólico. Assim, o homem lida com os significados atribuídos às coisas pela sua cultura, pois, a dimensão cultural organiza o simbolismo lógico e o nível do significado.

Esta linguagem simbólica permite o ser humano ir além de si, do mundo e da história. Representa as conquistas de um ser humano ou de um povo. Exprime suas vidas, significa tudo que as palavras não conseguem dizer.

A lenda é considerada "história falsa". O mito é considerado "história verdadeira". Ambos (lendas e mitos) tentam explicar a essência humana e sua relação com o universo. Essência humana - emoções e sentimentos: amor, amizade, afetividade, agressividade, arrependimento, auto-piedade, aflição, alegria, altruísmo, arrogância, altivez, ambivalência, angústia, ansiedade, antipatia, apatia, antecipação, Bondade, carinho, compaixão, confusão, comiseração, ciúmes, constrangimento, coragem, culpa, curiosidade, contentamento, cooperação, cobiça, depressão, desapontamento, deslumbramento, dó, decepção, dúvidas, egoísmo, empatia, esperança, euforia, esforço, entusiasmo, epifania, felicidade, fanatismo, frieza, frustração, gula, gratidão, histeria, hostilidade, humor, honestidade, humildade, inspiração, inveja, interesse, indecisão, ira, isolamento, luxúria, liberdade, misericórdia, mágoa, mau-humor, medo melancolia, nojo, nostalgia, ódio, orgulho, paixão, pânico, paciência, presunção, prudência, pena, piedade, prazer, preguiça, preocupação, raiva, remorso, respeito, responsabilidade, repugnância, resignação, saudade, simpatia, soberba, sofrimento, solidão, surpresa, susto, tédio, timidez, tristeza, tolerância, vergonha, vaidade, vanglória, vício.

Algumas das características: LENDAS: - Mescla de fantasia, ficção, fatos e fenômenos reais; - Têm pessoas e animais como personagens. - Oralidade (foram contadas de geração a geração de forma falada, e não escrita); MITOS: - São histórias impregnadas de simbologia, data e religiosidade, que os povos antigos contavam, para tentar compreender e explicar as origens do mundo, do homem e do universo, - Têm, como personagens, deuses, semideuses e heróis, enquanto que as lendas, pessoas e animais. Porém não possui nenhum embasamento religioso-lógico-filosófico.

Apresentaremos a seguir algumas lendas e mitos do folclore brasileiro, porém para o trabalho ser mais coeso. Delimitamos a pesquisa dentro do universo imaginário dos nossos educandos com base na lenda do Saci-Pererê.

### **Boitatá**

Representada por uma cobra de fogo que protege as matas, florestas e os animais. Possui a capacidade de perseguir e matar aqueles que desrespeitam a natureza. Acredita-se que este mito é de origem indígena e que seja um dos primeiros do folclore brasileiro. Foram encontrados relatos do boitatá em cartas do padre José de Anchieta, em 1560. Na região Nordeste do Brasil, o boitatá é conhecido como fogo que corre.

### **Boto**

A lenda do boto surgiu, provavelmente, na região amazônica. Esta figura folclórica é representada por um homem jovem, bonito e charmoso que seduz mulheres em bailes e festas. Após a conquista, conduz as jovens para a beira de um rio e as engravida. Antes da madrugada, ele mergulha nas águas do rio para transformar-se num lindo boto.

### **Curupira**

Assim como o boitatá, o curupira também é um protetor das matas e dos animais silvestres. Representado por um anão de cabelos compridos e com os pés virados para trás. Persegue e mata todos que desrespeitam a natureza. Quando alguém desaparece nas matas, muitos habitantes do interior acreditam que é obra do curupira.

### **Lobisomem**

Este mito aparece em várias regiões do mundo. Diz o mito que um homem foi atacado por um lobo numa noite de lua cheia e não morreu, porém desenvolveu a capacidade de transforma-se em lobo nas noites de lua cheia. Nestas noites, o lobisomem ataca todos aqueles que encontram pela frente. Somente um tiro de bala de prata em seu coração seria capaz de matá-lo.

### **Mãe-D'água**

Encontramos na mitologia universal um personagem muito parecido com a mãe-d'água: a sereia. Este personagem tem o corpo metade de mulher e metade de peixe. Com seu canto atraente, consegue encantar os homens e levá-los para o fundo das águas.

### **Corpo-seco**

É uma espécie de assombração que fica assustando as pessoas nas estradas. Em vida, era um homem que foi muito malvado e só pensava em fazer coisas ruins, chegando a prejudicar e

maltratar a própria mãe. Após sua morte, foi rejeitado pela terra e teve que viver como uma alma penada.

### **Pisadeira**

É uma velha de chinelos que aparece nas madrugadas para pisar na barriga das pessoas, provocando a falta de ar. Dizem que costuma aparecer quando as pessoas vão dormir de estômago muito cheio.

### **Mula-sem-cabeça**

Surgido na região interior, conta que uma mulher teve um romance com um padre. Como castigo, em todas as noites de quinta para sexta-feira é transformada num animal quadrúpede que galopa e salta sem parar, enquanto solta fogo pelas narinas.

### **Mãe-de-ouro**

Representada por uma bola de fogo que indica os locais onde se encontra jazidas de ouro. Também aparece em alguns mitos como sendo uma mulher luminosa que voa pelos ares. Em alguns locais do Brasil, toma a forma de uma mulher bonita que habita cavernas e após atrair homens casados, os faz largar suas famílias.

### **Saci-Pererê**

O saci é representado por um menino negro que tem apenas uma perna. Sempre com seu cachimbo e com um gorro vermelho que lhe dá poderes mágicos. Vive aprontando travessuras e se diverte muito com isso. Adora espantar cavalos, queimar comida e acordar pessoas com gargalhadas.



### **O SACI-PERERÊ**

A Lenda do Saci data do fim do século XVIII. Durante a escravidão, as amas-secas e os caboclo-velhos assustavam as crianças com os relatos das travessuras dele. Seu nome no Brasil é origem Tupi Guarani. Em muitas regiões do Brasil, o Saci é considerado um ser brincalhão enquanto que em outros lugares ele é visto como um ser maligno.

É uma criança, um negrinho de uma perna só que fuma um cachimbo e usa na cabeça uma carapuça vermelha que lhe dá poderes mágicos,

como o de desaparecer e aparecer onde quiser. Existem 3 tipos de Sacis: O Pererê, que é pretinho, O Trique, moreno e brincalhão e o Saçurá, que tem olhos vermelhos. Ele também se transforma numa ave chamada Matiaperê cujo assobio melancólico dificilmente se sabe de onde vem.

Ele adora fazer pequenas travessuras, como esconder brinquedos, soltar animais dos currais, derramar sal nas cozinhas, fazer tranças nas crinas dos cavalos, etc. Diz a crença popular que dentro de todo redemoinho de vento existe um Saci. Ele não atravessa córregos nem riachos. Alguém perseguido por ele deve jogar cordas com nós em sem caminho que ele vai parar para desatar os nós, deixando que a pessoa fuja.

Diz a lenda que, se alguém jogar dentro do redemoinho um rosário de mato bento ou uma peneira, pode capturá-lo, e se conseguir sua carapuça, será recompensado com a realização de um desejo. Nomes comuns: Saci-Cererê, Saci-Trique, Saçurá, Matimpererê, Matintaperera, etc.

Origem Provável: Os primeiros relatos são da Região Sudeste, datando do Século XIX, em Minas e São Paulo, mas em Portugal há relatos de uma entidade semelhante. Este mito não existia no Brasil Colonial.

Entre os Tupinambás, uma ave chamada Matintaperera, com o tempo, passou a se chamar Saci-Pererê, e deixou de ser ave para se tornar um caboclinho preto de uma só perna, que aparecia aos viajantes perdidos nas matas.

Também de acordo com a região, ele sofre algumas modificações:

Por exemplo, dizem que ele tem as mãos furadas no centro, e que sua maior diversão é jogar uma brasa para o alto para que esta atravesse os furos. Outros dizem que ele faz isso com uma moeda.

Há uma versão que diz que o Caipora, é seu Pai.

Dizem também que ele, na verdade eles, um bando de Sacis costuma se reunir à noite para planejarem as travessuras que vão fazer.

Ele tem o poder de se transformar no que quiser. Assim, ora aparece acompanhado de uma horrível megera, ora sozinho, ora como uma ave.

[www.suapesquisa.com/o\\_que\\_e/lenda.htm](http://www.suapesquisa.com/o_que_e/lenda.htm)

## 2. Imaginação simbólica e imaginário

A imaginação tornou-se o caminho possível que nos permite não apenas atingir o real, como também vislumbrar as coisas que possam vir a tornar-se realidade. Imagens são construções baseadas nas informações obtidas pelas experiências visuais anteriores. Segundo a perspectiva neoplatônica, as imagens e o imaginário são sinônimos do simbólico, pois as imagens são formas que contêm sentidos afetivos universais ou arquetípicos, cujas explicações remetem a estruturas do inconsciente e conforme Jung e Campbell, ou mesmo às estruturas biopsíquicas e sociais da espécie humana segundo Durand. Embora considerem que o nível consciente emerge do inconsciente, as especificidades históricas e socioculturais estão relegadas a um segundo plano da análise. Em consequência, as imagens e a sua dinâmica, o imaginário, são identificadas aos símbolos.

A imagem simbólica é transfiguração de uma representação concreta através de um sentido sempre abstrato. O símbolo é, pois, uma representação que faz aparecer um sentido secreto, é a epifania de um mistério.

O objeto da simbologia é por essência pluridimensional e refracta-se ao longo de todo o trajeto antropológico [...]. Gilbert Durand.

Chegamos à imaginação simbólica propriamente dita quando o significado não é de modo algum apresentável e o signo só pode referir-se a um sentido e não a uma coisa sensível. Tal modo de conhecimento nunca adequado, nunca objetivo, dado que nunca atinge um objeto e se pretende sempre essencial porque se basta a si próprio e que traz em si mesmo, de modo escandaloso, a mensagem imanente de uma transcendência, nunca explícita, mas sempre ambígua e geralmente redundante, verá, ao longo da História, numerosas ações religiosas ou filosóficas levantarem-se contra ele.

De acordo com Trindade e Laplatine (1996), a imaginação pode ser compreendida como tudo aquilo que não existe, um mundo oposto à realidade concreta. Refere-se a uma produção de devaneios, de imagens que explicam e permitem a evasão para longe do cotidiano. Para estes autores, a necessidade de entendermos a realidade é no intuito de superá-la e, uma das formas possíveis é através da imaginação, uma vez que possibilita chegarmos ao real e até vislumbrá-lo antes deste se constituir em real.

O imaginário reconstrói ou transforma o real; funciona como uma imaginação transgressora do presente refere-se a um possível não realizável no presente, mas que pode vir a ser real no futuro. Portanto antes de serem pensadas por cientistas, muitas invenções foram vis-

lumbradas por poetas e escritores. Então, a vida social é impossível fora de uma rede simbólica.

Durand ratifica a retórica da imagem simbólica e reafirma a dimensão dos arquétipos e a força diretiva dos mitos, pois como ele mesmo já afirmou o imaginário não é uma simples abstração uma vez que segue regras estruturais das hermenêuticas, sistematizou uma classificação dinâmica e estrutural das imagens e propôs uma teoria que considera as configurações constelares de imagens simbólicas, a partir de arquétipos (símbolos universais) - as estruturas antropológicas do imaginário - e também uma metodologia sustentada no "método crítico do mito", daí a mitodologia, que supõe duas formas de análise: a mitocrítica e a mitanálise.

A questão do mito, vista mais como relato fantasioso, é visto como o último fundamento teoricamente possível de explicação humana - da operacionalização do conceito de mito, o antropólogo desenvolve a sua mitodologia. Sua teoria vê o mito como um arranjo de símbolos e arquétipos que se apresenta através de mitemas - discurso este relativo ao ser, onde está investida uma crença que propõe realidades instaurativas.

Para a mitodologia, o imaginário é a referência última de toda a produção humana através de sua manifestação discursiva, o mito, e defende que o pensamento humano move-se segundo quadros míticos. Ou seja, para este autor em todas as épocas ou sociedades existem mitos subjacentes que orientam e modelam a vida humana. O propósito do trabalho do filósofo é justamente desvelar os grandes mitos diretivos, isto é aqueles responsáveis pela dinâmica social ou pelas produções individuais representativas do imaginário cultural, no tempo e no espaço.

Quando um mito diretivo manifesta-se através da redundância, é identificado como mitemas obsessivos - aqueles que se repetem de forma recorrente, através da organização de símbolos (que embora nunca seja um dado a priori, já que apontam para múltiplos sentidos, através da repetição é possível sua classificação, pois neste caso aponta para um único sentido). Imagem, imaginação e imaginário radicam do latim *imago -ginis*. A palavra imagem significa a representação de um objeto ou a reprodução mental de uma sensação na ausência da causa que a produziu. Essa representação mental, consciente ou não, é formada a partir de vivências, lembranças e percepções passadas e passível de ser modificada por novas experiências. Já imaginário é o vocábulo fundamental que corresponde à imaginação, como sua função e produto. Composto de imagens mentais é definido a partir de muitas óticas diferentes, até conflitantes.

Alguns, como Bachelard, consideram que, graças ao imaginário, a imaginação é essencialmente aberta, evasiva. Ela é no psiquismo humano a própria experiência da abertura, a própria experiência da novidade. Le Goff pondera que o imaginário está no campo das representações, mas como uma tradução não reprodutora, e sim, criadora, poética. É parte da representação, que é intelectual, mas a ultrapassa. Para outros, o imaginário é o “conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens”, o grande e fundamental denominador onde se encaixam todos os procedimentos do pensamento humano (DURAND, 1997, p.14).

Parecendo partir de uma concepção simbólica da imaginação, que postula o semantismo das imagens, que conteriam materialmente, de alguma forma, o seu sentido, Durand se contrapõe a Lacan, para quem o imaginário seria um aspecto fundamental da construção da subjetividade. O imaginário corresponderia à fase do espelho, ao reconhecimento de si que a criança pequena opera ao descobrir o seu reflexo. Ao mesmo tempo em que a imagem no espelho afirma a realidade do eu, é insinuado também o seu caráter de ilusão, já que é apenas um reflexo. Para que a criança alcance o nível da realidade, deve deixar o modo imaginário da visão de si e dos outros e utilizar o modo simbólico. Assim, para Lacan, o simbólico seria coletivo e cultural; o imaginário seria individual e ilusório.

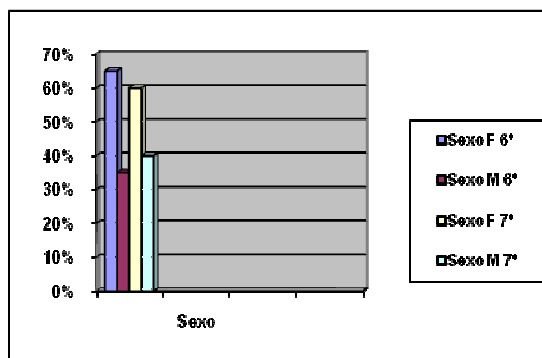
Durand assinala o dinamismo do imaginário, conferindo-lhe uma realidade e uma essência própria. Em princípio, o pensamento lógico não está separado da imagem. A imagem seria portadora de um sentido cativo da significação imaginária, um sentido figurado, constituindo um signo intrinsecamente motivado, ou seja: um símbolo. O simbolismo é cronológica e ontologicamente anterior a qualquer significância audiovisual; a sua estruturação está na raiz de qualquer pensamento. E mais: “o imaginário não só se manifestou como atividade que transforma o mundo, como imaginação criadora, mas, sobretudo como transformação eufêmica do mundo, como intellectus sanctus, como ordenança do ser às ordens do melhor” (DURAND, 1997, p. 432).

### **3. Considerações da pesquisa**

Até o momento da coleta dos dados e do momento em que realizamos o estudo, com base na lenda do Saci perere, tivemos em torno de quarenta e nove alunos regularmente matriculados no ensino fundamental distribuídos em duas turmas e, espontaneamente, participaram desta pesquisa quarenta e dois alunos, conforme dados abaixo:

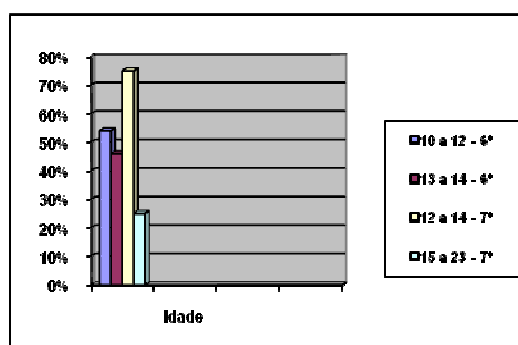


**Gráfico 01**  
**Gênero**



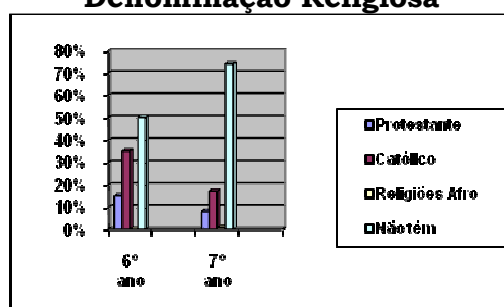
Predomina atualmente o sexo feminino com 65%, porém, o número de homens também é significativo.

**Gráfico 02**  
**Faixa Etária**



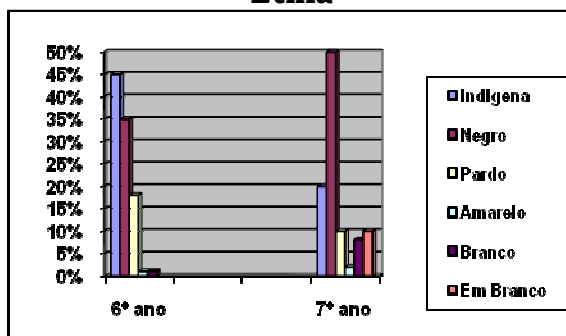
A composição referente à idade é bastante heterogênea, com um considerável percentual de educandos fora da faixa etária.

**Gráfico 03**  
**Denominação Religiosa**



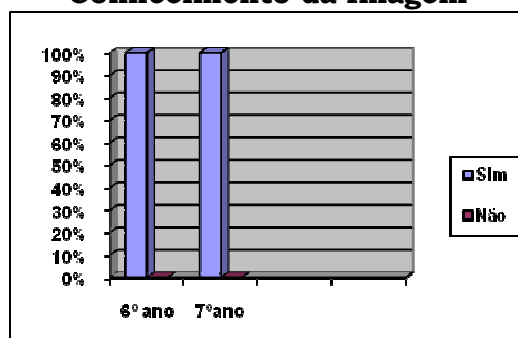
Predomina a não especificação da religião com (46%), seguido do protestantismo (29%), o catolicismo com (24%) e as religiões-afro com (1%).

**Gráfico 04**  
**Etnia**



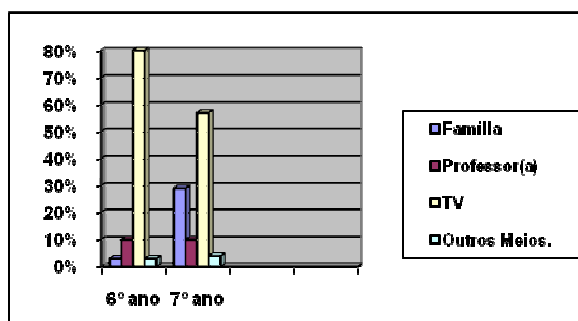
Percebemos que os alunos já conseguem distinguir em relação a sua etnia destacando-se a Indígena e a Negra.

**Gráfico 05**  
**Conhecimento da Imagem**



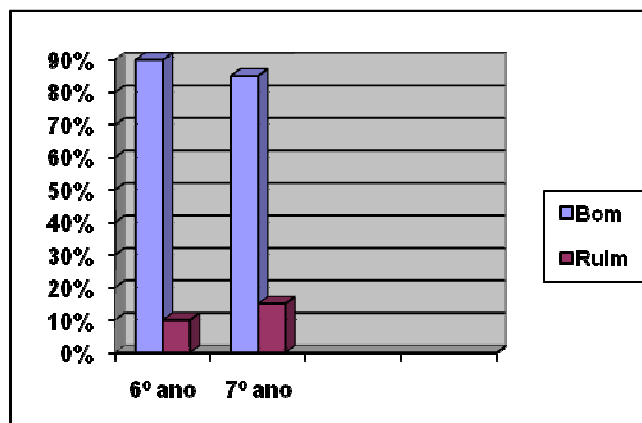
A respeito do conhecimento da imagem do Saci pererê todos tem na memória a imagem do personagem.

**Gráfico 06**  
**Imagem contada e lembrada:**



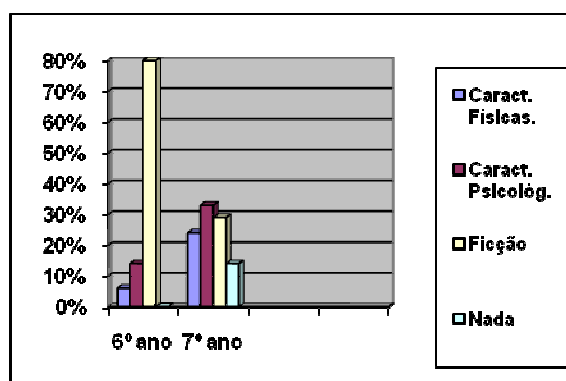
Deu-se destaque a TV por ter sido minissérie infantil num veículo de comunicação utilizado por todas as classes.

**Gráfico 07**  
**A Imagem que o personagem transmite:**



Segundo a visão dos educandos, o Saci está dentro da estrutura heróica do imaginário, correspondente ao regime diurno das imagens, por isto a razão da boa aceitação que a imagem do Saci transmite à eles. Mas em algumas falas percebemos também que trata-se dos símbolos da divisão ou Diáiréticos, trata-se da separação “cortante” entre o bem e o mal.

**Gráfico 08**  
**O que se sabe sobre a imagem e os detalhes que se vê nela.**



Neste ponto os educandos apresentam destaque por ser um personagem da ficção segundo as falas por ser tratar de “mitos, lendas e um personagem da TV”. Em seguida, falam da questão comportamental do personagem por ser “treloso, levado, danado, gosta de fazer travessuras, arranja encrencas, tem poderes mágicos, fazia traquinagens, desobediente”. Em sequência, destacam as características físicas como: “tem uma perna só, é negro, usa um

gorro vermelho, aleijado, com roupa estranha e que fuma cachimbo (eles não fazem nenhuma ligação do cachimbo com a questão religiosa).

#### **4. Considerações finais**

Sendo a escola um espaço de construção e socialização do saber e o educador ser o agente responsável para proporcionar o conhecimento, consideramos que no ambiente escolar seja possível refletir sobre a função sócio-educativa que a escola exerce, pois acreditamos ser um espaço privilegiado para produções de novos conhecimentos, despertar o uso da imaginação simbólica na sala de aula através da identificação das lendas é a oportunidade de valorizar a diversidade cultural-religiosa em sala de aula e a ação consciente da função social da educação no atual contexto histórico-cultural, auxiliar na compreensão das diferentes formas de exprimir o transcendente, inclusive, contribuir para o respeito daqueles que não pertence a nenhuma religião e dos que dizem não professar crença alguma, (HOLMES, 2010).

As lendas, foco de nossa análise aparece com a consolidação da disposição mental, da produção lingüística que tem a capacidade de ao mesmo tempo “querer dizer”, significar, oportunamente o imaginário se manifesta nas culturas humanas através de imagens e símbolos, cuja função é colocar o homem em relação de significado com o mundo, com o outro e consigo mesmo, desenvolvemos a análise da lenda do Saci pererê por estar mais dentro do contexto dos educandos, pois a mesma era apresentada pelo meio de comunicação mais utilizada em todas as classes sociais a TV, a partir da teoria geral do imaginário, proposta por Durand (1997), concebendo o imaginário não como um elemento secundário do pensamento humano, mas como a própria matriz do pensamento.

Assim, surge o termo estrutura, definido como uma forma transformável, chamada de regime, que se refere a opostos: Regime diurno - uma organização das imagens que divide o universo em opostos, cujas características são as separações, os cortes, as distinções, a luz; Regime noturno - uma organização das imagens que une os opostos, tendo como principais características a conciliação e a decida interior em busca do conhecimento. Esses regimes recobrem três estruturas que têm como ponto fundamental a questão da mortalidade para o homem, cuja angústia existencial se manifesta através das imagens relativas ao tempo, ressaltando-se a ambigüidade e os inúmeros significados que um símbolo pode apresentar. A resolução dessa angústia permite três soluções: (1) pegar as armas e destruir o monstro, (2) criar um universo harmonioso no qual ela não possa entrar (3) ter uma visão cíclica do tempo no

qual toda morte é renascimento. No Regime Diurno está a Estrutura Heróica, que se caracterizam pela luta, tendo como representação uma vitória sobre o destino e sobre a morte, cujos principais símbolos são: símbolos de ascensão – leva para a luz e para o alto; - símbolos espetaculares – diz respeito à luz, ao luminoso; - símbolos diairéticos – refere-se à separação cortante entre o bem e o mal. No Regime Noturno da imagem, temos duas estruturas: estrutura Mística, que se refere à construção de uma harmonia, onde se evita a polêmica e há a procura da quietude e do gozo, tendo como recurso expressivo os símbolos de inversão e os símbolos de intimidade. A estrutura Sintética, diz respeito aos ritos utilizados para assegurar os ciclos da vida, harmonizando os contrários, através de um caminhar histórico e progressista, sendo que seus símbolos são os símbolos cíclicos.

Percebemos que as lendas estão dentro dos símbolos da divisão (ou diaréticos) por trata-se da separação “cortante” entre o bem e o mal segundo a interpretação dos educandos, a lenda encaixa-se nos símbolos teriomórficos – a “animação” o folclore e as tradições populares, por conservar o significado negativo e macabro, o personagem está ligado às trevas, provocam imagem de caos, agitação desordenada é tanto que na fala dos educandos, eles colocam que é “um menino treloso e levado que pratica o mal” e é na chegada da noite, no folclore brasileiro, a hora final do dia, ou a meia-noite, são consideradas perigosas, está dentro do regime Diurno. É possível trabalhar com os educandos a imaginação simbólica para isso educador e educando devem estar aberto ao devaneio, e se deleitar na arte de imaginar.

## REFERÊNCIAS

AURELIO, O mini dicionário da língua portuguesa. 4 edição e ampliada do mini dicionário Aurélio, 7 impressão. Rio de Janeiro: Ed. Abril, 2002.

BAYARD, Jean-Pierre. **História das lendas**. SP: Book e BooksBrasil.com, 2002.

CEMIN, Arneide. Entre o cristal e a fumaça: afinal o que é imaginário? Presença Revista de Cultura e Meio Ambiente. Porto Velho, Fundação Universidade Federal de Rondônia v. 5, no 14. Dez./1998.

DURAND, G. **A imaginação simbólica**. 6. Ed. Lisboa: Edições 70, 1995.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. 2. ed.. SP: Martins Fontes, 1997.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. RJ: DIFEL,

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. SP: Paz e Terra, 1996.

HOLMES, Maria José Torres. **Ensino religioso, problemas e desafios**: um olhar a partir de representações na sua práxis. João Pessoa: UFPB, 2010. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, 2010.

JOLLES, André. **As formas simples**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976

JUNG, C.G. **O homem e seus símbolos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LAPLATINE, François; TRINDADE, Liana. O que é imaginário? Col. Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

NASSER, Maria Celina Cabrera. **O uso dos símbolos em sala de aula**: sugestões para a sala de aula. SP: Paulinas, 2006.

PITTA, Danielle. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005. – Coleção filosofia.

SALES, André Valério. **Câmara Cascudo**: o que é folclore, lenda, mito e a presença lendária dos holandeses no Brasil. JP: Ed. Universitária/UFPB, 2007.

<http://www.cei.unir.br/artigo23.html>

<http://pt.shvoong.com/books/1798909-que-%C3%A9-lenda-segundo>

[jean/#ixzz1P4WpcjfN](http://jean/#ixzz1P4WpcjfN)

[pt.wikipedia.org/wiki/Lenda](http://pt.wikipedia.org/wiki/Lenda)

[www.suapesquisa.com/o\\_que\\_e/lenda.htm](http://www.suapesquisa.com/o_que_e/lenda.htm)

## Educação: missão e cidadania

Adriana Thomé\*

### Resumo:

A instituição educacional e a eclesial são encaradas, geralmente, pelas pessoas como atividades diferentes. Nas instituições de ensino vinculadas a denominações religiosas, o enfoque muda um pouco, mas mesmo trabalhando com seriedade, ainda não chegam a trabalhar com a idéia de que a educação faz parte da missão e da cidadania de cada um. Entretanto educação e missão caminham lado a lado, apesar da maioria não perceber essa proximidade e relação. Ao se aprofundar na literatura existente sobre missão e educação, percebe-se que são assuntos inesgotáveis, mas encarados separadamente. O presente artigo buscará fazer uma releitura conceitual sobre Educação, Missão e Cidadania, a fim de que se possa compreender com mais acuidade a relevância dos mesmos na comunidade eclesial bem como na sociedade.

**Palavras-chave:** Educação; cidadania; missão

### Introdução

A organização educacional e a eclesial são enfrentadas, geralmente, pelas pessoas como atividades distintas. Nas instituições de ensino vinculadas a denominações religiosas, o enfoque muda um pouco, mas mesmo trabalhando com seriedade, ainda não chegam a trabalhar com a idéia de que a educação faz parte da missão e da cidadania de cada um. Entretanto educação e missão caminham lado a lado, apesar da maioria não perceber essa proximidade e relação.

Na maioria das instituições religiosas missão é o fato de evangelizar, pregar a Palavra de Deus, converter os povos. O livro de Vicedom (1996) considera a missão como obra de Deus e, sem sombra de dúvida, o é. O autor segue afirmando que missão é muito mais que o serviço da Igreja, pois é o próprio Deus que atua, fazendo da Igreja seu instrumento. “Ela própria é o resultado da atividade do Deus que envia e salva”. (VICEDOM, 1996, p. 15). Missão remete à ação, e, segundo o autor, executa-se a missão também através de missão médica, escolar, educacional e de serviço social.

---

\* UMESP - libiebrasil@hotmail.com

Em termos gerais, entende-se por educação o ato de educar, de ensinar, de formar e transmitir conhecimento. Ao se aprofundar na literatura existente sobre missão e educação, percebe-se que são assuntos inesgotáveis, mas encarados separadamente.

Se tivermos como modelo Jesus Cristo, perceberemos que seu amor nos transforma, amenizando a árdua tarefa de encarar a educação como missão, pois não se pode admitir missão sem dar condições ao outro de ter acesso a uma vida mais digna, pois o próprio Jesus afirmou: “... eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância.” (Jo 10.10).

Segundo afirmação de MATTHES (2003, p. 22), a profissão do mestre não pode separar o ensinar do aprender, visto que tornar-se-ia contraditória porque a natureza dos dois se completa. Escreve que “ser professor é envolver-se em permanente inquietude.” O segredo do ato de ensinar está na forma como o mestre se prepara, envolvendo-se, repassando o conteúdo com verdadeira dedicação e destreza, enaltecendo o conhecimento de seus alunos.

O presente artigo buscará fazer uma releitura conceitual sobre Educação, Missão e Cidadania, a fim de que se possa compreender com mais acuidade a relevância dos mesmos na comunidade eclesial bem como na sociedade.

## **Educação**

Atualmente, se observarmos os requisitos necessários para conseguir um emprego, constatamos que o Ensino Médio, é imprescindível, devido à influência dos parâmetros internacionais, que chegaram junto com a globalização. Num relatório divulgado pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e pelo Banco Mundial, ao final do Fórum Econômico Mundial realizado em Cingapura, aparece o Brasil na 66ª posição numa lista de 125 países avaliados por suas condições de competitividade. O critério usado é o de medir a capacidade dos países de produzirem mais, melhor e mais barato. No ranking preparado pelo Fórum, os países mais competitivos são justamente os que investiram mais em educação. Sem esse quesito não se produz ciência pura, nem aplicada, não se desenvolvem tecnologias inovadoras, não se consegue eficiência e sofisticação nos negócios. A característica comum entre os países mais bem colocados na pesquisa é que os seus trabalhadores são mais produtivos e ganham melhores salários, porque, tendo recebido melhor educação, possuem mais conhecimentos e competências para um melhor exercício profissional. “Os países não investem em educação porque são pobres; ao contrário, são pobres porque não investem em educação.” (GAZETA DO POVO, 2008, p. 14). É o grande desafio para que o Brasil possa vencer. É o grande desafio para os



crístãos que, ao desempenharem sua função de cidadãos, envolvendo-se na educação, estarão investindo no ser humano. (GAZETA DO POVO, 2008, p.14).

É importante relembrar que a educação inicia antes que o ser humano nasça, pois no contato com sua mãe já começa a aprender. Mais adiante, começa a se relacionar com os demais familiares, e suas experiências vo gradativamente se ampliando, até chegar ao momento de ir à escola. L, aprende com seus professores, mas também convivendo com os colegas de turma. O ser humano é um eterno aprendiz, e feliz daquele que sabe valorizar este constante aprendizado.

A instrução formal requer muita dedicação, pois as crianças, jovens e adultos são absorverão o contudo se houver uma verdadeira troca com quem ensina. Desde os tempos antigos o mundo sempre esteve às voltas com propostas pedagógicas, reformas no ensino, adaptando, aperfeiçoando grades curriculares para que corresponderem às necessidades do contexto.

O ensino transforma o ser humano, proporcionando, através do conhecimento, uma auto-estima equilibrada, que reforce sua vontade de buscar mais, de inserir-se em meios desconhecidos da sociedade, participando enfaticamente na transformação da sociedade.

A constante transformação do mundo moderno obriga a educação a se adaptar ao meio social, respeitando a cultura e a situação socioeconmica da criança e do jovem, para depois partir para a ao e para o diálogo pedagógico. Pois a educação faz parte do contexto social em que está inserida.

Lutero, Freire e Rogers, mostram que um ensino cativante é importante para a capacitação do ser humano e que deve fazer parte da missão da Igreja na sociedade que a mesma está inserida, considerando a cidadania desse povo.

### **Perspectivas de Lutero, Freire e Rogers direcionam para uma educação libertadora**

Nas sociedades primitivas a educação era igual para todos sendo que toda a comunidade participava, pois eram repassados conhecimentos práticos para a vida: nadar, caçar, pescar, aprender a defender-se, usar armas. A escola era a própria aldeia onde moravam.

Depois que houve a divisão social do trabalho, começaram a surgir diferenças hierárquicas e econmicas, influenciando também a educação que passou a ser desigual, formando

ricos e pobres de forma diferente. A educação primitiva, solidária e descontraída, deu lugar ao temor e terror. (GADOTTI, 2002, p. 22-23).

A ousadia de Lutero, é importante ser ressaltada, pois quebrou paradigmas da cultura daquela época. O reformador ressaltava a importância do ensino tanto para meninos, como para meninas. Outro ponto que vale a pena destacar é que o serviço doméstico não era exclusivo para as meninas, mas os meninos também deveriam se envolver. O tipo de ensino proposto por Lutero é muito semelhante aos dos cursos técnicos, que, além do conhecimento geral, formam o jovem em uma profissão. Neste sentido, temos a lamentar que o governo interrompesse a caminhada dos cursos técnicos, que agora foram retomados com todo o vigor. Na Alemanha a profissão, o ofício era considerado importante, tanto é que ainda hoje existem escolas que recebem alunos interessados em desenvolver uma profissão ou especialização específica.

LUTERO (1524), também fez menção sobre uma fase em que os alunos eram maltratados, propondo uma forma mais descontraída de ensinar:

Ora a juventude tem que dançar e pular e está sempre à procura de algo que lhe cause prazer. Nisto não se pode impedi-la e nem seria bom proibir tudo. Por que então não criar para ela escolas deste tipo e oferecer-lhes estas disciplinas? Visto que, pela graça de Deus, está tudo preparado para que as crianças possam estudar línguas, outras disciplinas e História com prazer e brincando. Pois as escolas de hoje já não são mais o inferno e purgatório de nossas escolas, nas quais éramos torturados com declinações e conjugações, e de tantos açoites tremor, pavor e sofrimento não aprendemos simplesmente nada. (LUTERO, 1995, p.319).

Existe diferença de opinião com relação ao termo “aprender”. No sistema tradicional de ensino, aprender significa receber informações, estudar livros, e o aluno é o objeto. No sistema moderno de aprendizagem o aluno se envolve e é envolvido emocionalmente e é o sujeito do processo.

*No campo do aprendizado formal constata-se que, quanto mais aprendemos, mais precisamos aprender. A competição e os desafios que a sociedade impõe, fazem com que haja cada vez mais busca de conhecimento. Todos são aprendizes, pois estão em constante formação e precisam estar aptos para enfrentar experiências e contradições, sem desanimar.*

Paulo Freire caracteriza o repasse de informações e ensinamento como um “depósito bancário” que é guardado e arquivado. Menciona que, onde não há criatividade, não há transformação, nem conhecimento. É necessário que a educação envolva o indivíduo num processo de aprendizado permanente, despertando o entusiasmo. (FREIRE, 1979, p. 66).

Conforme a tese de Carl Rogers, a aprendizagem se divide em dois tipos: aprendizagem do desenvolvimento da memória e aprendizagem experiencial. No primeiro, o indivíduo age como expectador, como objeto, e no segundo, relaciona o que aprende com a prática e experiência do dia a dia, incorporando o conhecimento como parte de si. O primeiro conceito é criticado pelo autor, pois é extremamente cômodo e estático. Não há uma participação ativa do aluno e pode gerar frustração de ambos os lados, tanto de quem quer aprender, como de quem pretende ensinar. (ROGERS, 1971, p.18).

A segunda concepção é dinâmica e pró-ativa, causando mudanças e trazendo alegria e realização para ambas as partes. Para ROGERS, o mais importante no aprendizado é a relação aluno-professor, pois acreditava ser impossível comunicar para o aluno o conhecimento, pois depende de sua experiência pessoal assimilá-lo. (ROGERS, 1971, p.18).

Paulo Freire interpreta o ato de educar como parte do existir, impulsionando para crescer e buscar constante renovação de conhecimento. Nesta constante busca, a educação é um processo de mudança, pois transforma o ser humano em crítico, constantemente aberto ao diálogo, a mudanças sem preconceitos. Age com autonomia e liberdade para discernir, reconhecendo suas limitações e buscando com sabedoria a direção para seus passos. (FREIRE, 1979, p. 66).

Para ambos a educação tratada como cerne do equilíbrio e progresso social. Onde necessita ser entendida como uma missão que tem como objetivo a construção e valorização do ser humano.

### **Missão**

Há muitas maneiras de entender e definir “missão”, Bosch conceitua missão como: “a igreja enviada ao mundo, para amar, servir, pregar, ensinar, curar, libertar.” (BOSCH, 2002, p. 492).

Moltmann afirma que missão “abrange todas as atividades que servem para libertar o homem de sua escravidão na presença de Deus que vem, escravidão que se estende da necessidade econômica ao abandono de Deus.” (MOLTMANN, citado em BOSCH, 2002, p. 492).

BOSCH explica que se deve “entender missão como uma atividade que transforma a realidade e, simultaneamente, que existe uma necessidade constante de a própria missão se transformar.” (BOSCH, 2002, p.609). Lembra ainda que “a missão da igreja precisa ser constantemente renovada e repensada”. (BOSCH, 2002, p. 618). Esta renovação é importante para que a igreja não fique estagnada.

Na transformação desta situação está a educação, pois ela pode reverter uma realidade de pobreza em melhora de poder aquisitivo. A pessoa que tem acesso à educação consegue um melhor emprego e, como consequência, uma melhor remuneração, o que acarretará numa transformação da realidade.

Conforme FREYTAG existem diversos motivos para se fazer missão:

“(…) o motivo da conversão que enfatiza o valor da decisão e do compromisso pessoais... 2) o motivo escatológico que fixa os olhos das pessoas no reinado de Deus como realidade futura... 3) o motivo da *plantatio ecclesiae* (plantação ou instalação da igreja) e o motivo filantrópico, pelo qual a igreja é desafiada a buscar justiça no mundo”. (FREYTAG, citado em BOSCH, 2002, p.21).

Nesta busca por justiça no mundo, a educação também faz parte. Sem conhecimento o ser humano não tem como defender sua opinião, nem buscar um lugar mais justo junto à sociedade em que está inserido.

Ao focar o ser humano de forma integral, como Deus o concebeu, a missão requer dinamismo e vontade de servir a Deus e ao próximo, pois, mesmo após a queda, quando o ser humano quis ser dono de sua vida desvinculado do Criador, foi redimido através de Jesus Cristo.

A missão não é somente obediência a uma palavra do Senhor, não é apenas o compromisso de congregar a comunidade; ela é a participação na missão do Filho, na *missio Dei*, com o abrangente objetivo do estabelecimento do senhorio de Cristo sobre toda a criação redimida. (HARTENSTEIN, citado em VICEDOM, 1996, p.15).

### **Missão Integral**

A missão integral abrange a evangelização e a ação social. Existe divergência entre os evangelicais, que se concentram na evangelização, esquecendo a ação social, e os

liberais, que se concentram na ação social, negligenciando a evangelização, que inclusive resulta na dificuldade da relação entre uma e outra.

Diversas manifestações, como o Pacto de Lausanne em 1974 e o Manifesto de Manila em 1989, defenderam a idéia que os cristãos deveriam priorizar a preocupação com a alma da pessoa, e o cuidado com o seu bem estar material e social seria uma consequência. Ação social e evangelização são inseparáveis, servindo a primeira de ponte para a segunda e muitas vezes até formando uma parceria.

Segundo STOTT, “Missão descreve... tudo que a igreja é enviada a fazer no mundo.” (STOTT, 1997, p. 381). Algumas lideranças evangélicas temem que os missionários, ao se dedicarem à ação social deixarão para trás o que deve ser prioridade: evangelizar, discipular e plantar igrejas. Se os cristãos observarem o modelo de missão de Jesus Cristo, constatarão que palavra e ação caminhavam juntas. Jesus ensinava, curava, advertia e pregava.

A base bíblica para a parceria entre evangelização e ação social é apresentada por STOTT, (1997, p. 383) destacando três pontos importantes. Primeiro, o caráter de Deus, que demonstra a preocupação de Deus principalmente com as criaturas perdidas. Enfatiza os mandamentos que devemos amá-lo acima de tudo e amar ao próximo como a nós mesmos. O segundo ponto a destacar é o ministério e o ensinamento de Jesus, que tanto no agir como nas parábolas que contava, destacava a proclamação do evangelho e o cuidado com o bem estar social do próximo. Lemos que Jesus “percorria as aldeias circunvizinhas, a ensinar” (Mc 6.6), e também que ele “andou por toda a parte, fazendo o bem e curando.” (At. 10.38). “Havia em seu ministério um elo indissolúvel entre evangelizar e servir.” (STOTT, 1997, p. 385). A comunicação do evangelho é o terceiro ponto citado, pois é necessário que a ação seja unida à palavra, para que esta tenha credibilidade. COLSON ressaltou a preocupação de Jesus: “não era apenas para salvar pessoas do inferno no mundo vindouro, mas também livrá-las da enfermidade deste mundo presente.” (COLSON, citado em STOTT, 1997, p. 385).

Evangelização e ação social foram e continuarão como parceiros, e a igreja deverá participar em ambos, pois fazem parte da missão que Deus nos confiou.

### **Educação e cidadania**

A educação é um direito do cidadão brasileiro, conforme previsto na Constituição brasileira, Art. 205:

"A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho." (CONSTITUIÇÃO, 1996, p.124).

Como a educação é um direito de todos os cidadãos, de forma imparcial e igualitária, ao não ser considerada relevante vem a infringir os direitos humanos e violar a dignidade de forma global. Respeitando este direito, deveria ser interpretado pelas instituições de ensino que educação é missão, não só para religiosos, mas para todos aqueles que se envolvem no ensino. O Evangelho leva-nos a respeitar a dignidade humana e a defender o oprimido.

A educação nessa perspectiva mostrou-se fundamental no pensamento dos reformadores, inclusive de Martinho Lutero, e essa preocupação mostra-se essencial para repensar a cidadania.

Segundo DEMO (2003), quem conhece, confronta, questiona, revoluciona, vai à luta. Disse mais: para que se possa entrar no Primeiro Mundo, é necessário saber pensar, o que não é condição de lógica, mas de cidadania. Da mesma forma, Lutero defendeu o acesso à educação para que a população pudesse compreender a Bíblia, ressaltando a necessidade de criar e manter escolas.

Mas para que haja condições do indivíduo exercer sua cidadania com eficácia, é necessário que tenha conhecimento, o qual é adquirido através da educação formal e informal. Apesar das divergências ideológicas, políticas, científicas e metodológicas existentes entre educadores e correntes pedagógicas, quase todos consideram a educação como necessidade fundamental do processo civilizatório de cada geração da humanidade. A Educação é a melhor forma de construir a cidadania democrática, de estabelecer padrões de sociabilidade compatíveis com a Declaração Universal dos Direitos Humanos e de preparar as gerações para um desempenho adequado no trabalho e uma razoável participação nas conquistas sociais da humanidade.

PAULY (2002), afirma que a ética está sempre presente nos discursos, mas longe de ser colocada em prática no Brasil. O objetivo fundamental da educação nacional é formar para a cidadania. Como teólogo e educador, idealizou um Brasil onde teólogos e educadores consigam dialogar e diminuir a distância que os separa, ou seja, a doutrinação, praticada na teologia e descartada na educação. Ambos podem contribuir com a Ética da Educação se combinarem a concepção ética presente na Lei de Diretrizes e Bases (LDB), a pedagogia de Paulo Freire e a tradição evangélica herdada de Martinho Lutero. (PAULY, 2002, p. 7).

PAULY (2002), assim como Lutero, também defende a idéia de que a instrução é um direito do cidadão. Este direito é previsto no Art. 205 da Constituição brasileira:

A educação, direito de todos e dever do estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. (CONSTITUIÇÃO, 1996, p.124).

O mesmo direito e dever é reafirmado na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional a partir dos artigos 2º e 3º, que mencionam que o Estado e a família têm o dever de garantir o direito à educação, atendendo a três necessidades básicas do ser humano: desenvolvimento pessoal, qualificação para o trabalho e desenvolvimento político, para que possa exercer deveres e direitos.

Na história da humanidade existem muitas manifestações favoráveis à educação. O rabino judeu Hudah Nesiah, em torno de 210 d.C., expressou que “O mundo se sustenta apenas sobre o murmúrio das crianças na escola (...). Não deixem pois que as crianças sejam mantidas afastadas da escola, mesmo que seja para a construção do Templo.” (NESIAH, citado em WEBER, 1986, p. 42).

PAULY (2002) escreveu que, na gestão democrática, onde a realização do bem comum é assumida por todos, a educação é o esforço coletivo da sociedade brasileira em consolidar o bem comum, também previsto ao assegurar às instituições de ensino a diversidade metodológica e teórica. O pluralismo pedagógico está apoiado pelo artigo 206, inciso III da Constituição Federal. (PAULY, 2002, p.23). O autor menciona ainda princípios cristãos que se referem a totalidades:

- a) Todos – a universalidade das pessoas humanas. São absolutamente dignos porque são imagem e semelhança do único Deus revelado na Bíblia.
- b) Todos – inclusive crianças e adolescentes. São dignos. Deus foi menino e sem ter sido menino não seria Deus Revelado.
- c) Todos – inclusive mulheres. O plano de revelação divina dependeu absolutamente de uma jovem mulher (no grego, “parthenós” significa jovem mulher). (PAULY, 2002, p. 36).

*Os princípios citados são importantes porque mencionam e relembram o significado da totalidade, incluindo os seres humanos de forma imparcial e igualitária, pois, ao se infringir o direito humano de quem quer que seja, viola-se a dignidade humana de forma global.*

A defesa aos oprimidos também foi mencionada por FIORI, que destaca quatro temas fundamentais: consciência, mundo, pessoa e comunhão de intersubjetividades. No que se

refere à consciência, o oprimido poderá assumir sua própria consciência, como também a do opressor. Mundo é tudo o que está ao nosso redor, como também o que se capta, passando pelo interior de nossos sentidos, escolhendo e enxergando aquilo que nos agrada individualmente, diferindo a percepção de um para com o outro. “A pessoa é ser do pensamento que o pensa através de palavras. Traz o mundo para si e leva a si mesma para o mundo pela palavra que pode transitar com liberdade.” (FIORI, 1991, p.55). “A cultura humana se estabelece na comunhão de intersubjetividades”, conforme se pode observar em Gênesis, quando Adão e Eva se relacionam consigo, um com o outro e com Deus, exercitando a nomeação do mundo. O autoconhecimento leva ao conhecimento de si no outro: “O diálogo autêntico – reconhecimento do outro e reconhecimento de si, no outro – é decisão e compromisso de colaborar na construção do mundo comum.” (FIORI, 1991, p. 63).

Ao reconhecermos o outro, tornamo-nos mais sensíveis e ao observá-lo teremos mais facilidade em perceber seu sofrimento e até sua falta de condições econômicas. É nossa tarefa, como cristãos, agir procurando transformar situações de abandono, desprezo e pobreza. Oferecer a oportunidade de acesso à educação a crianças, jovens e até aos adultos que ainda não tiveram oportunidade.

### **Considerações finais**

Conforme explanado, a educação, missão e cidadania unidas transmitirão conhecimento de forma a contribuir positivamente para o desenvolvimento do ser humano. Todas as comunidades eclesiais, de uma certa forma, educam, mas como o conceito de missão é amplo e existem diversas interpretações, a educação, missão e cidadania não são enfocadas de forma integrada. Porém no modelo de missão de Jesus Cristo, a palavra e ação caminhavam juntas. Jesus ensinava, curava, advertia e pregava.

Jesus Cristo foi o “Mestre dos Mestres”:

Se nas salas de aula (nos currículos acadêmicos) e nos lares se examinassem em profundidade as funções mais importantes da inteligência que Jesus trabalhou amplamente na personalidade dos seus discípulos, a humanidade teria sido outra. Teríamos formado uma casta de pensadores apaixonados pela vida que jamais discriminariam seres humanos, membros da mesma espécie, seja pela cor da pele, raça, cultura, religião, seja pelo status social. Essa omissão foi uma grande perda. (CURY, 2006, p. 13).

Na contracapa de seu livro “Pedagogia do Oprimido”, Paulo Freire destaca que “o vocábulo grego *paidéia* significava ao mesmo tempo educar e civilizar (...) não é possível



supor êxitos no campo econômico, sem o alicerce de um povo que se educa para civilizar-se.” (FREIRE, 2005, contracapa). Somos responsáveis em participar desta ação, pois pessoas com conhecimento têm a oportunidade de defender seus direitos e de outros, fazendo prevalecer à verdade e a justiça.

Na sociedade do século XXI, vive-se a era do descartável, do virtual, distanciando-se cada vez mais dos valores e das tradições culturais e religiosas. Quão importante é que nós, cristãos, não nos calemos diante desta realidade e desempenhemos nosso papel como defensores do ser humano integral, que pensa, sente, necessita de Deus e do próximo.

É assim que poderemos fazer a diferença, amenizando o sofrimento, lutando por um mundo mais justo, uma sociedade mais participativa e solidária. A educação compreendida como missão e exercida como cidadania, é uma das formas de transformar a vida das pessoas. O exemplo dos reformadores não pode ser esquecido, como se fosse uma página virada, sem valor.

É importante lembrar que existem meios para superar as dificuldades, criando alternativas para isto. Helena Kolody, escreveu com muita propriedade um poema sobre o dom: “Deus dá a todos uma estrela, uns fazem da estrela um sol, outros nem conseguem vê-la.” (KOLODY, 1986, p. 41).

## REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Hugo. A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1986.
- AUTOR DESCONHECIDO. *Revoluções de 1830 a 1848 na Europa*. Disponível em: <<http://www.algosobre.com.br>> Acesso em 01-09-2006.
- BAUMAN, Zygmunt. O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de estudo Almeida*. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª ed. Revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.
- BRANDÃO, Carlos da Fonseca. *Lei de diretrizes e bases da educação nacional: Lei nº 9.394/96*. São Paulo: Avercamp, 2003.
- CANCLINI, Nestor Garcia. Consumidores e cidadãos. 4a. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

- CASSIRER, Ernst. Linguagem, mito e religião. Porto: Rés, s/d.
- CONSELHO DE EDUCAÇÃO (ed.). *Conselho Escolar*. São Leopoldo, RS, 1994. (Série Documentos n° 2).
- CONSTITUIÇÃO da República Federativa do Brasil de 1988. São Paulo, SP: Atlas, 1996.
- CRUZ, Demétrio Acácio. Relatos e reflexões de um funcionário da alfândega, sobre a necessidade prática da colonização do Paraná. In: *Fontes acerca da colonização do Paraná: Correio Oficial*. Curitiba, 1861.
- CURY, Augusto. *O mestre dos mestres: Jesus, o maior educador da história*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- DEMO, Pedro. Conhecimento e Aprendizagem. In: *SINEPE/PR - III Congresso Paranaense de Educação*. Curitiba, 4 de julho de 2003. Notas.
- DREHER, Martin N. *A crise e a renovação da igreja no período da Reforma*. 2ª. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002. (Coleção História da igreja. Volume 3).
- DREHER, Martin N. *História do povo luterano*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.
- DREHER, Martin N. *Igreja e germanidade*. 2ª ed. revisada e ampliada, São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.
- DURKHEIM, Émile. *Educação e sociologia*. 8ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1972.
- ELIADE, Mircea, Mito e realidade, São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FEATHERSTONE, Mike. Cultura de consumo e pós-modernismo. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ª ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro, RJ: Nova fronteira, 1986.
- FIORI, Ernani Maria. Aprender a dizer a sua palavra. In: *Textos escolhidos*. Educação e política. Porto Alegre, RS: LP&M, 1991, vol. 2.
- FREIRE, Paulo. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho d'Água, 1995.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 43ª ed. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2005.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1979.
- FREITAG, Bárbara. *Escola, estado e sociedade*. 6ª ed. revista, São Paulo: Moraes, 1986.
- GADOTTI, M. *História das idéias pedagógicas*. 8ª ed. São Paulo: Ática, 2002.
- GIRARD, René. Um longo argumento do princípio ao fim. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- GUIRALDELLI JUNIOR, Paulo. *História da educação*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 1994.
- HACK, Osvaldo Henrique. *Protestantismo e educação brasileira*. Cambuci, SP: Cultura Cristã, 2000.
- HOOVER, Stewart M. & CLARK, Lynn S. (eds). *Practicing Religion in the Age of the Media*. New York: Columbia Univ. Press, 2002.

- JAMESON, Fredric. A cultura do dinheiro. Ensaio sobre a globalização. Petrópolis: Vozes, 2001.
- KOLODY, Helena. *Sinfonia da vida*. Curitiba, PR: Posigraf, 1997.
- LIENHARD, Marc. *Martim Lutero: tempo, vida e mensagem*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1998.
- LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo, RS: Sinodal & Porto Alegre – RS: Concórdia, 1992, vol. 3.
- LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo, RS: Sinodal & Porto Alegre – RS: Concórdia, 1995, vol. 5.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. Dos meios às comunicações: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.
- MARTINS, Romário. *Almanaque do Paraná*. Verbete: Alemães no Paraná. Curitiba, 1902.
- MATTHES, Dulcinéa de Souza. A paixão na contraditória missão do mestre. In: Centro de Ensino Médio Pastor Dohms. *Reflexões Dohms II: Janelas para o mundo*. Porto Alegre, RS: Sinodal, 2003.
- MAYER, F. *História do pensamento educacional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- MORIN, Edgar. “Cultura « conhecimento””. em: WATZLAWIK, Paul & KRIEG, Peter (org). O olhar do observador. Contribuições para uma teoria do conhecimento construtivista. São Paulo: Psy II, 1995, pp.71-80.
- OPINIÃO. Educar é desenvolver. *Gazeta do Povo*. Curitiba 08 de out. 2008, p. 14.
- PAULY, Evaldo Luis. *Ética, educação e cidadania: questões de fundamentação da ética na educação*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.
- PENA-VEJA, Alfredo; ALMEIDA, Cleide R.S.; PETRAGLIA, Izabel (orgs.). Edgar Morin: Ética, cultura e educação. São Paulo: Cortez, 2001.
- PORTO, Sônia de Wallau. Eu tenho um sonho. *Jornal Vale dos Sinos*. São Leopoldo, RS, 14/08/2001, p.4.
- ROCHA, Everardo. A sociedade do sonho: comunicação, cultura e consumo. 4a. ed., Rio de Janeiro: Mauad, 1995.
- ROGERS, Carl Ranson. *Liberdade para aprender*. Belo Horizonte: Interlivros, 1971.
- SANTAELLA, Lucia. Cultura e artes do pós-humano: da cultura das mídias a cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003.
- SCHNEIDER, Bertilo. Martim Lutero e a educação. In: Centro de Ensino Médio Pastor Dohms. *Reflexões Dohms II: Janelas para o mundo*. Porto Alegre, RS: Gráfica Sinodal, 2003.
- SEGUNDO, Juan Luis, El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático, Santander, Sal Terrae, 1989.
- STOTT, John. *Ouçã o Espírito, ouçã o mundo*. São Paulo: ABU, 1997.
- SUNG, Jung Mo. Desejo, mercado e religião. 4ª ed., São Paulo: Fonte, 2009.
- SUNG, Jung Mo. Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise. Petrópolis: Vozes, 2005.

VAIDRGORN, José & BERTONI, Luci Mara, Indústria cultura e educação. Araraquara: JM Ed., 2003.

VICEDOM, Georg. *A missão como obra de Deus: introdução à teologia da missão*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1996.

WEBER, Hans-Ruedi. *Jesus e as crianças*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1986.

# A contribuição das matrizes religiosas afro-brasileiras para uma educação cidadã

Ênio José da Costa\*

## Resumo:

A presença das matrizes culturais e religiosas afro-brasileiras na vida do país é inegável. O comunicado explicita alguns pressupostos hermenêuticos e históricos que desvelem as potencialidades desta herança cultural e religiosa para uma educação cidadã. Pressupostos que proporcionam a percepção do outro e escapam de uma lógica cartesiana. Quer ainda apontar para o desafio colocado a essas matrizes de alcançar a legitimidade no contexto educacional e religioso.

**Palavras-chave:** Matriz; cultura; afro-brasileira

## Introdução

O Comunicado explicita alguns pressupostos históricos e hermenêuticos que podem contribuir para desvelar as potencialidades das heranças culturais e religiosas afro presentes na sociedade brasileira, heranças muitas vezes esquecidas. Tirar da invisibilidade as matrizes culturais africanas destas práticas, pode levar-nos a superar a vitimização dos escravizados e dos afro-descendentes, vitimização que não oferece nada para o futuro, pois fala somente de derrota, de subjugação e de esquecimento. A visibilização contribuirá sem dúvidas na superação de preconceitos, contribuindo para uma educação mais cidadã.

## Uma dinâmica própria

“O Senhor querendo saber,  
primeiro veja”  
( Autran Dourado, Opera dos Mortos)

Lendo a obra de Luiz Felipe de Alencastro, intitulada, *O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul*(2000), fiquei surpreso com a potencialidade e atualidade pre-

---

\* PUC/SP; Brito-brbrito@uol.com.br

sentes em algumas de suas afirmações. Nesta Comunicação, volto a elas como um dos pressupostos/pré-requisitos básicos para nosso tema: “*A contribuição das matrizes religiosas afro-brasileiras numa educação cidadã*”.

Alencastro reafirmou, com a acuidade que lhe é própria, a importância das relações sociais e culturais existentes entre Brasil e África, em especial com a região de Angola, marcada por intenso comércio negreiro<sup>1</sup>. A expressão cunhada por ele “Angola brasílica” aponta para a existência de vínculos estreitos entre as duas margens continentais.

“A colonização portuguesa, fundada no escravismo deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola” (ALENCASTRO,2000,p.9).

Passo a enumerar dois tópicos significativos. Primeiro, a superação da noção de “comércio triangular”, com base na reavaliação do papel que as relações coloniais tiveram no contato África-Américas, para explicar o “infame comércio”<sup>2</sup>. Nas suas palavras, “a bipolaridade das relações entre os mercados brasileiros e africanos possui uma *dinâmica própria* que verga a política portuguesa no Atlântico”(ALENCASTRO,2000,p.116) (Itálico nosso).

Outras pesquisas têm confirmado as especificidades deste comércio, dado que nos desafia a reavaliar o papel da Europa no processo de colonização e a resgatar com mais ênfase o papel da África<sup>3</sup>.

Para Alencastro, esse trato (comércio) de viventes (pessoas) constituiu não só a sociedade brasileira mas, a sociedade escravista sul-atlântico. O sub-título da obra já chama nossa atenção apontando nesta direção, *A formação do Brasil no Atlântico Sul*. Esta influência, foi negada com frequência por um pensamento de cunho iluminista que marcou profundamente a civilização Ocidental. Pensamento que encontrou terra fértil no campo educacional brasileiro.

Um segundo tópico, da maior importância refere-se ao “trânsito de culturas”, a circularidade cultural criada entre as “Costas Negras”<sup>4</sup>. Alencastro valoriza muito o “trânsito cultural”, lembrando que não apenas escravizados atravessaram o Atlântico, mas também ho-

---

<sup>1</sup> Sobre o número de escravos saídos de Angola e entrados no Brasil nos séculos XVI e XVII ver, Apêndice 7, In : ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*, p. 375-380.

<sup>2</sup> RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio*. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil(1800-1850). O autor retoma o tema do tráfico atlântico, tema clássico da historiografia da escravidão para estudá-lo nas suas dimensões políticas e culturais.

<sup>3</sup> CAMARA CASCUDO, Luis da. *Made in África*.

<sup>4</sup> Expressão emprestada de Manolo Florentino. Ver , *Em Costas Negras*. Uma história do tráfico Atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX.

mens livres e comerciantes que contribuíram para o estabelecimento de uma intensa rede cultural. Rede esta responsável pela formação do que ele chama de “ “experimentos sul-atlânticos”. Faz referência no campo da alimentação a dois alimentos da maior importância: a mandioca e a banana presentes “nas duas margens do Atlântico Sul” (ALENCAS-TRO,2000,p.91).

Vale lembrar que na década de 1960, Câmara Cascudo escreveu *Made in África*, resultado da viagem à África, na qual procurou estudar hábitos alimentares de povos bantos. A idéia do “trânsito cultural” já se fazia presente, no mapeamento das trilhas, danças e corpos que cruzaram as Áfricas e se fizeram presente no outro lado do Atlântico, “demonstrando influências recíprocas, prolongamentos, interdependências, contemporaneidade motivadora nos dois lados do Atlântico e do Indico”(CÂMARA CASCUDO,2001,p.9) A banana, que por sinal não é nativa do continente africano ,é uma presença marcante na sua narrativa.

Para Bastide (1974), a sensibilidade para esta problemática se fazia presente na década de 1920 e 1930, sendo que a preocupação primeira dos pesquisadores centrava-se na capacidade de assimilação dos negros, isto é, na potencialidade de tornar-se ou não um cidadão, sem criar problemas para a sociedade na qual se integrariam. Bastide relembra os trabalhos pioneiros de Nina Rodrigues e do cubano Fernando Ortiz<sup>5</sup>.

Nirlene Nepomuceno sintetiza bem as tendências presentes no debate que ficou mais acirrado na década de 30.

De um lado, o argumento de que a crueza da escravidão havia despojado totalmente os africanos de suas raízes culturais; do outro, a defesa de que práticas culturais dos cativos teriam sobrevivido à travessia atlântica e se reconstituído nas margens de cá do oceano (NEPOMUCENO, 2011,p.54)<sup>6</sup>.

Deita raízes nos anos de 1990, o renovado interesse por esta questão, matrizes culturais passam a serem identificadas na diáspora, concomitantemente, destacava-se o papel dinâmico desempenhado por escravizados na criação e no desenvolvimento de formas culturais no Atlântico Sul. Durante séculos, uma ponte cultural foi estabelecida entre África e Brasil, acompanhar rotas e circuitos, conexões entre Brasil e África, é algo que surpreende qualquer

---

<sup>5</sup> Ver RODRIGUES, R. Nina. *Os africanos no Brasil* e OLIVEIRA, Emerson R. Gilberto Freyre e Fernando Ortiz: um estudo comparativo. Disponível em [www.ufg.br/.../20\\_EmersonOliveira\\_FernandoOrtizEGilberto.pdf](http://www.ufg.br/.../20_EmersonOliveira_FernandoOrtizEGilberto.pdf). Acessado em 14/05/2011

<sup>6</sup> Sidney W. MINTZ e Richard PRICE. In: *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*, aborda o tema da “ instalação inicial dos africanos no Novo Mundo, em contraste com a dos europeus”, comparada “com as formas que as comunidades africano-americanas viriam a adquirir posteriormente” (Cf. p.19).

pesquisador. Acompanhamento, realizado por Câmara Cascudo, no seu livro *Made in África*. Para Antonacci, o texto de Cascudo,

constitui fonte fundamental para refutar construções ideológicas da modernidade europeia, como para acompanharmos rotas e circuitos que atravessaram as Áfricas e que estabeleceram conexões entre Brasil e África (ANTONACCI,2010, p.8).

Na expressão de Alencastro contribuíram para a formação de inúmeros “experimentos sul-atlânticos” nas “duas margens do Atlântico Sul”(ALENCASTRO,2000:91).Estes fatos nos convidam a pensarmos em termos de circulação de idéias, expectativas, narrativas, produção de cultura políticas num “Atlântico Negro” para explicar a presença das matrizes negras na diáspora<sup>7</sup>.

Sem o estudo dessas relações, a compreensão do processo de nossa formação sócio-política-cultural e religiosa será sempre limitada e pobre. Existe a necessidade de se valorizar e aprofundar os aspectos culturais, que por sua potencialidade dialógica, pelas exigências de superação de visões etnocêntricas e pelo pré-requisito de um critério hermenêutico empático, ampliará nossos horizontes educacionais. Vive-se, hoje, um tempo favorável ao dialogo tão desleixado, descuidado entre educação e história.

Nepomuceno nos relembra que a pesquisadora Maria Negrão de Mello, participante do Projeto Procad/Capes “*Fronteiras: espaços imaginados, lugares concretos*” deixou claro o desconhecimento dos estudantes brasileiros sobre o Caribe e por extensão poderíamos dizer sobre a América. “O resultado da pesquisa chama a atenção para a continuidade de uma história eurocentrada nas grades curriculares de nossas escolas” (NEPOMUCENO,2011,p.45)<sup>8</sup>.

## **Uma epistemologia do sul**

Em seguida, passo a apresentar o segundo pré-requisito para visibilizar nossa proposta de detectar as potencialidades das matrizes culturais afro presentes na sociedade brasileira : a necessidade de uma epistemologia renovada para uma releitura dos processos diaspóricos e

---

<sup>7</sup> A expressão “Atlântico Negro” é de Paul Gilroy que sugere que o Atlântico poderia ser tomado pelos historiadores culturais como uma unidade de análise complexa na perspectiva transnacional e transcultural. Ver Paul GIROY. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência.

<sup>8</sup> Os livros selecionados foram de NADAI, Elza; NEVES, Joana. *História da América*. São Paulo: Ed. Sarariva, 1991; BARBEIRO, Heródoto. São Paulo: Ed. Harper&Row do Brasil, 1984 ; CAMPOS, Raymundo. *História da América*. São Paulo: Ed. Atual ,1991 e *História das Sociedades Américas*. São Paulo: Eu e você,1981.



suas práticas<sup>9</sup>. Entre as teorias presentes no horizonte hermenêutico, penso ser a *teoria pós-colonial* de muita ajuda<sup>10</sup>. Não lembraremos a lenta gestação da teoria mas, apontaremos a título de introdução alguns conceitos da malha teórica pós-colonial.

Para a teoria pós-colonial, a história é marcada constitutivamente por conquistas coloniais violentas e o fim dos sistemas coloniais não colocou fim no *colonialismo*. Hoje, sua permanência se dá em outros níveis ou qualidades. Permanência caracterizada pelos mentores da teoria pós-colonial como *colonialidade*.

Explicitando, colonialismo diz respeito ao fato histórico e as implicações deste fato ou seja, a imposição de seu poder, no pensamento e na cultura do colonizado. Breve, colonialismo é o ato de tomar e invadir, mantendo estruturas políticas, jurídicas e econômicas. Colonialidade, diz respeito, a materialização da mentalidade imposta pelo colonizador, que permanece mesmo depois dos processos de independência. A mentalidade colonial permanece presente nas pessoas, na sociedade e nas estruturas sociais.

Constatar a permanência da colonialidade do poder e do saber em culturas e povos, hoje, independentes passa pela superação de uma visão linear, eurocêntrica da história. Dussel há um tempo vem insistindo nesse desafio. Ele se insere dentro de uma corrente de pensamento presente na América Latina, que vem discutindo as heranças coloniais, mostrando que a modernidade não é inocente, apresentando o seu lado obscuro, criticando uma história linear que tem como parâmetro a Europa, centro e ponto alto do desenvolvimento linear da história da humanidade. Para Dussel:

A Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, se transforma na Europa 'centro' do mundo: na Europa 'Moderna'. Dar uma definição 'européia' da Modernidade- como faz Habermas, por exemplo é não entender que a Modernidade da Europa torna as outras culturas 'periferia' sua( DUSSEL, 1993, p.33).

Dussel oferece uma base crítica primeira para uma discussão sobre a colonialidade ao refletir sobre a semântica do conceito de Europa superdimensionado<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Na apresentação deste segundo pré-requisito revisitamos os textos de Walter MIGNOLO. *Historias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* e o texto de Homi BHABHA. *O local da cultura*.

<sup>10</sup> A malha teórica pós-colonial será apresentada num texto corrido sem referências específicas a Walter Mignolo e Homi Bhabha. A idéia é de uma sinalização inicial que facilite a leitura dos dois textos. Focamos mais estes dois textos por considerarmos que neles temos uma boa base para compreendermos a teoria pós-colonial.

<sup>11</sup> DUSSEL, Enrique. 1942. O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade. Para Dussel, até 1492 a Europa não existia senão como periferia do mundo muçulmano. Com os descobrimentos dos espanhóis e portugueses a Europa passa a ter uma periferia. A nova consciência européia nasce às custas do encobrimento do outro.

Entre as categorias analíticas que a teoria pós-colonial nos oferece, podemos enumerar: a “diferença colonial” e o “entre-lugar”. Quanto à “diferença colonial” (BHA-BHA,2007,p. 63) pode-se descrevê-la como uma diferença de pensamento e de tudo que envolve a visão de mundo e comportamento do colonizador e colonizado. Para percebê-la faz necessário levar em conta o lugar de onde o pensamento nasce, dado que possibilita identificar particularidades. Um autêntico contraponto ao pensamento do colonizador que quer homogeneizar<sup>12</sup>.

A percepção da “diferença colonial” convida-nos a olharmos com outro olhar o empreendimento colonizador. Antonio de Lisboa Lopes captou com sensibilidade o movimento presente na percepção da “diferença colonial”, diz ele:

o povo subjugado assim o é pela força do colonialismo, mas isto, não é o que determina se ele tem ou não conhecimento, se a sua palavra sobre si e o que o cerca é relevante ou não. As relações desiguais silenciaram, mas não exterminaram a subjetividade subalterna, é preciso que haja um esforço de notar a diferença colonial e por aí perceber que nas margens destas relações forma-se um pensamento que por ser assim, pode ser considerado de liminar, feito nas fronteiras, nas beiradas das relações humanas e sociais em tempos de colonialismos e seus residuais( LOPES, 2010,p.107)<sup>13</sup>.

Captar, dar espaço para esse pensamento que se constrói nas bordas é superar epistemologias de conquistas e abrir-se para epistemologias subalternas. Na expressão de Walter Mignolo é passar de uma visão monotópica para um visão pluritópica(Cf. MIGNOLO,2003,p.261).

A visão monotópica é a do colonizador que considera seu paradigma de pensamento como o único que permite compreender a realidade. A hermenêutica monotópica só compreende visões semelhantes à sua. Na narrativa histórica relatada pelo dominador, só cabe aquilo que mimetiza sua visão, portanto, nega, prescinde de outras visões, se apresenta como única e suficiente, não admite outras histórias.

A visão pluritópica procura identificar o que se passa em meio às divergências para captar diferenças e complexidades, busca construir o conhecimento nos espaços intermediá-

---

<sup>12</sup> Na obra, *O local da cultura*, Homi Bhabha propõe uma nova perspectiva na abordagem da cultura. Perspectiva que desmantela binarismos, desmistifica paradigmas, que dá lugar a existência da ambivalência e antagonismos e que ignora a fixidez. Como resultado deste processo é possível perceber a cultura como híbrida.

<sup>13</sup> Recomendo conferir de perto a instigante aplicação da Teoria pós-colonial realizada por Antonio de Lisboa Lopes aos discursos das e sobre as CEBs. Ver do autor, *Entre a colonialidade e a libertação: uma análise descolonial dos discursos das e sobre as CEBs*. Tese de Doutorado, Universidade Metodista de São Paulo, 2010. O capítulo terceiro, intitulado, “Referências teóricas para analisar o discurso das e sobre as CEBs”, apresenta uma consistente síntese da teoria. Cf. *Ibidem*, p.90-136.

rios, construção que exige uma refinada sensibilidade histórica. Estamos diante de um conhecimento construído nas bordas, nas brechas do sistema.

As práticas liminares produziram ações e pensamentos liminares, que foram negados, ocultados. Ações e pensamentos produzidos num terceiro espaço, no *entre lugar*. Esta categoria foi bem trabalhada por Homi Bhabha. Espaço de contato entre o pensamento hegemônico e o subalterno, com suas táticas e estratégias de empoderamento. Bhabha nos relembra que indagações enigmáticas nos ajudam avançar no processo de desvelamento da existência do entre lugar (Cf. BHABHA,2007,p. 68-69). A fronteira é um entre lugar, tanto de indivíduos quanto de grupos que perderam seu local e seus direitos, é o lugar onde encontramos os subalternizados.

O local da cultura não pode ser visto como lugar exato, estático. Teoricamente então se deve focalizar, momentos e processos que são produzidos na articulação de diferenças sociais, em lugar de fatos construídos historicamente, que abordam apenas a superficialidade dos acontecimentos sociais.

Para Bhabha, a fronteira torna-se o lugar ideal para se ler o mundo e a realidade, pois estes, com o advento da modernidade se colocaram também neste lugar, ou melhor, no *entre-lugar*, no espaço intersticial, no momento fronteiro. Do encontro de elementos culturais diferentes emergem entre-lugares, interstícios culturais onde a articulação social da diferença se dá sob a forma de negociação complexa, mescla de reencenação do passado, colaboração e contestação, onde ambivalências e antagonismos estão presentes.

Neste momento, a presença de elementos ambivalentes e antagonísticos impede a denominação absoluta da cultura, é o momento no qual a cultura é híbrida ou seja, nem uma coisa nem outra. Estes elementos também impedem que a cultura seja vista como unitária em si mesma e como dualista na relação do Eu com o Outro.(Cf.MARQUES,2009,p.2).

Finalizando este brevíssimo contato com parte da rica malha teórica da teoria pós-colonial, retomamos uma pontuação de Lopes:

o pensamento liminar não é uma nova história, mas a retomada da história não contada para enunciá-la e, assim, re-descrever a contemporaneidade. Ele não parte do nada mas daquilo que existe e foi suplantado pelo discurso colonial, aliás, ele o próprio pensamento negado do subalterno e que emerge quando as contradições da colonialidade são levadas em contas (LOPES, 2010,p.118).

Entre os desafios dos projetos educacionais que querem promover a cidadania está o de abrir espaço para o pensamento liminar tantas vezes silenciado. Um silêncio se abateu so-

bre as práticas culturais africanas, e não custa lembrar que entre as práticas mais significativas estão as religiosas.

### **Quebrando o silêncio**

Os historiadores tem confirmado que a procedência da maioria dos escravos do centro-sul do Brasil era da África Central, área ocupada por povos bantos. Conhecer a cosmologia desses povos é condição primeira para uma maior aproximação da experiência vivida pelos escravizados no Novo Mundo.

O termo banto deve ser “dado aos africanos que compartilhavam o tronco lingüístico banto, e não no sentido que o senso comum adotou de pensar ‘banto’ como uma cultura”(PEREIRA, 2007,p.156).

Os povos falantes de língua banto, após inúmeras migrações, se fixaram na África Central, em organizações de tipo familiar. O binômio família-linhagem está baseado na ancestralidade e tem centralidade na cultura africana, um vez que permite preservar a memória dos antepassados<sup>14</sup>.

Tem relevância na cosmovisão banto: a vida, a relação vida e morte, morte que não é vista como uma não existência, pois, todas as coisas contem um poder vital, distribuído de maneira hierarquizada pelo Criador. Sendo os ancestrais, o elo de ligação entre o Criador e suas criaturas, quanto mais perto dele alguém estiver, maior força vital terá.

O culto aos ancestrais constituía uma das bases principais, mas não a única, da religiosidade centro-africana e tem, dentro da cosmovisão, um papel fundamental na manutenção da vida e na ordenação das coisas terrenas, ao mesmo tempo que funciona como um elo entre o homem e um Deus que habita em um mundo distante (PEREIRA,206,p.162).

Não poder venerar ou morrer longe dos ancestrais é uma má morte, como morrer jovem, sem filhos, por suicídio ou intempéries da natureza.O ritual fúnebre, para os que viveram bem, além de separar o morto da comunidade dos vivos restabelece a ordem. O uso da mortalha, em geral, a branca é a mais comum, o branco representa a morte, como o mar , a Kalunga, representa o local de travessia para o além.

---

<sup>14</sup> Para uma análise ampla da cosmovisão banto , ver MALANDRINO, Brígida Carla. “*Há sempre confiança de se estar ligado a alguém*”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. Neste trabalho entre outros tópicos a autora mostra como as práticas africanas foram ressignificadas ao longo do tempo e oferece uma chave de leitura para a compreensão de uma tradição diaspórica.

O contato com a religião cristã não levou os africanos ao abandono de sua religiosidade, graças à capacidade deles de aglutinar novos valores e reelaborar significados e símbolos(Cf. PEREIRA, 2006,p.162).

Nesta visão de mundo, não existem práticas e concepções imutáveis ou dogmáticas, sendo o movimento o princípio que atribui vivacidade e força aos homens, animais, vegetais e minerais. Na sua cosmogonia, os africanos não fatiaram o mundo em sagrado e profano ou em mundo visível ou mundo invisível. As práticas culturais africanas estão inseridas nesta cosmovisão e é dela que tiram a sua força e vitalidade e, é a partir daí que devem ser compreendidas.

Durante trezentos anos, uma permanente ponte cultural entre a África e as Américas se manteve constante. Perguntar pela contribuição das culturas africanas na formação das sociedades latino-americanas, não é perguntar por influências genéricas mas, por contribuições reais.

Para que isto aconteça, as práticas culturais africanas na diáspora merecem ser analisadas sob outros prismas, capazes de detectar a profundidade e a extensão de valores civilizatórios africanos enraizados em instituições e estruturas sócio-culturais do Brasil. Sempre presentes, mas negadas, por razões as mais diversas.

As práticas culturais africanas no “Novo Mundo” tornaram-se “locus privilegiado” que possibilitam acompanhar os processos de transformação histórico, social e religioso constituintes das sociedades latino-americanas e em especial brasileira.

Antonacci sintetiza bem o desafio que se coloca para educadores comprometidos com um projeto político-pedagógico:

Festas, memórias e práticas culturais negras clamam por formas cognoscíveis em suas cosmogonias, para além do residual em recortes letrados e raciais. Sem perder de vista que nestes enfoques nos movemos e sentimos como africanos foram representados, cabendo sondar como se auto-representaram, organizaram e ocuparam espaços públicos, questionando por que estas e não outras lembranças ganharam espaço na cultura nacional (ANTONACCI,2010,p.17).

Os pesquisadores se impressionam com a persistência com que africanos escravizados vivenciaram suas práticas culturais por mais adversas que fossem as situações. Sentidos comunitários eram tecidos em torno de danças, cantos, cerimônias fúnebres e curas. É fantástico constatar que:

o campo religioso, pensado pelo colonizador europeu como instrumento de coerção e vigilância capaz de reforçar a ruptura provocada pelo aprisionamento e desterritorialização e de aniquilar vínculos com o passado, serviu, ao contrário, como um dos

mais importantes locus para africanos 'recriarem Áfricas nas Américas', como o provam as eleições de reis e rainhas negros e outras celebrações rituais que se desenvolveram onde quer que africanos e seus descendentes tenham sofrido o impacto da escravidão (NEPOMUCENO,2011,p.168).

É fantástico pensar que em situação de liminarietà e com poucas possibilidades de liberdade cultural, o principal meio usado pelos africanos para romper com os limites impostos pela repressão eclesiástica e civil, foi o corpo. Corpo como suporte de signos.Quanta luz este dado joga sobre o cotidiano de homens e mulheres deste país.

Para exemplificar essa criatividade no âmbito das ressignificações é só olhar para as diversas maneiras como a África se manifestou no Brasil. Há uma África Central <sup>15</sup> que se fez presente nas manifestações religiosas e artísticas do Vale do Paraíba nos séculos XVIII e XIX, de modo muito particular nas esculturas nó- de -pinho.

As imagens denominadas “nó-de-pinho” estão hoje nas mãos de colecionadores que costumam franquear para exposições no Museu Afro-Brasil<sup>16</sup>. Classificadas como obras de arte “ingênua”,escondem o seu sentido original carregado de simbologia religiosa e utilitária. As imagens “nó-de-pinho” trazem visões de mundo, práticas religiosas e uma estética de matriz africana no seu bojo. Analisar estas imagens é perceber um claro processo de tradução, santos católicos (Santo Antônio) reproduzindo características dos”ndop” e dos “minkisi” bacongo<sup>17</sup>.

Estas imagens não reproduzem de modo puro uma cultura tradicional africana e nem uma arte ocidental cristã, mas convidam-nos a pensar num movimento gerador de novas identidades ocorrido na diáspora. Mônica Saviato, que realizou um estudo cuidadoso da presença do catolicismo, na região do Vale do Paraíba nos alerta, “compreender como grupos de africanos escravizados tomaram para si elementos culturais que lhes foram impostos-o catolicismo- traduzindo e criando Áfricas no Brasil, significa focar novos sujeitos históricos, novas comunidades e novas dinâmicas sociais”(SAVIATO, 2011,p.6).

---

<sup>15</sup> Por África Central se entende a região que partilha traços culturais comuns. A África Central , uma região subsaariana, que engloba o vale do rio Congo , hoje, compreende o Congo, República Democrática do Congo e Norte de Angola.

<sup>16</sup> Ver o interessante artigo de SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*. Rio de Janeiro,n 11, p.171-188.

<sup>17</sup> Os “ndop” geralmente estão associados a cultos específicos como o dos antepassados e os “minkisi” a cultos de fertilidade e aos espíritos da água e da terra, com potencialidade de gerar vida/fertilidade ou esterilidade/doenças.

## Considerações Finais

Ainda hoje, as culturas de matrizes africanas na sociedade brasileira são discriminadas no tocante à sua compreensão, reconhecimento, respeitabilidade e aceitabilidade social.

Uma das manifestações mais dolorosas, que se nutre deste fato, é a intolerância religiosa que tem aumentado nos últimos anos. As religiões de matrizes africanas têm sido alvo dessas manifestações, os jornais com frequência trazem relatos neste sentido<sup>18</sup>. Utilizamos a expressão “religiões de matrizes africanas para designar as praticas religiosas desenvolvidas pelos negros no Brasil, sem fazer distinções entre os vários tipos de pertença, uma vez que a intolerância é generalizada.

Pesquisas tem mostrado, que essa onda preconceituosa se espalha pelas relações familiares, pelas escolas, pelo mundo do trabalho e até se faz presente nas ruas de nossas cidades.

Este Comunicado, ao oferecer um dado histórico e uma teoria hermeuntica, como facilitadores de um novo olhar sobre a presença de valores culturais africanos na sociedade brasileira, quer contribuir com o lento e árduo trabalho educacional de levar nossos jovens estudantes a se livrarem das teias preconceituosas que ocultam a real contribuição das culturas afro para a construção da nação brasileira.

Se há um campo ideal para se trabalhar em prol de uma sociedade, onde as diferenças sejam compreendidas apenas como diferenças e onde a dignidade das pessoas seja o parâmetro do diálogo e das relações humanas é o da educação, em geral, e em particular o da educação religiosa. O que só confirma a importância do Grupo de Trabalho: Religião e Educação.

## REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico sul. São Paulo. Companhia das Letras, 2000.

ANTONACCI, Maria Antonieta. “Boca cheirosa (...) ouvido doce e limpo. África made in Brasil. São Paulo. Texto mimeografado, 2009. p. 1-30.

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*. As civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Difel; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

CAMARA CASCUDO, Luis da. *Made in África*. São Paulo: Global Editores, 2001. [1965]

- DUSSEL, Enrique. *1492. O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FLORENTINO, Manolo. *Em Costas Negras*. Uma história do tráfico Atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GIROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM, 2001.
- LOPES, Antonio de Lisboa. *Entre a colonialidade e a libertação: uma análise descolonial dos discursos das e sobre as CEBs*. 2010 p.199. Tese (Doutoramento em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo. Universidade Metodista de São Paulo.
- MALANDRINO, Brígida Carla. “*Há sempre confiança de se estará ligado a alguém*”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. 2010 p.433. Tese (Doutoramento em Ciências da Religião). São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.
- MARQUES, Ângela Cristina Borges. *O Local da cultura*. Resenha. Montes Claros. Texto mimeografado, 2009.
- MELLO, Maria N. Santa Maria, Pinta e Nina: a redescoberta dos Caribes em espaços discursivos brasileiro. In: ALMEIDA, J.; CABRERA, O.; ZAVALA, M.T. *Cenários Caribenos*. Sobradinho: Ed. Paralelo 15, 2003, p. 13-31.
- MIGNOLO, Walter. *Historias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2003.
- NEPOMUCENO, Nirlene. *Celebrações negras do ciclo natalino*. Teias da diáspora em áreas culturais do Brasil e do Caribe. 2011.200 p. Tese (Doutoramento em História Social). São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.
- OLIVEIRA, Emerson R. Gilberto Freyre e Fernando Ortiz: um estudo comparativo. Disponível em [www.ufg.br/.../20\\_EmersonOliveira\\_FernandoOrtizEGilberto.pdf](http://www.ufg.br/.../20_EmersonOliveira_FernandoOrtizEGilberto.pdf). Acesso em 14/05/2011
- PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária; IPHAN, 2007.
- RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio*. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850). Campinas: Editora UNICAMP/CECULT, 2000.
- RODRIGUES, R. Nina. *Os africanos no Brasil*. 7 edição. Brasília: Editora UNB, 1988.
- SAVIETO, Mônica Carolina. *Catolicismos crioulistas: presença centro africana na região do Vale do Paraíba (SP)*. 2011 p.119. Dissertação (Mestrado em História Social) São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.
- SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*. Rio de Janeiro, n 11, p.171-188.



# El lugar del otro... un referente substancial de la multiculturalidad y el reconocimiento<sup>1</sup>

Carlos Valerio Echavarría Grajales\*

Juan Manuel Torres Serrano\*\*

## Resumen:

Las sociedades democráticas contemporáneas se ven avocadas a reestructurar sus instituciones sociales, económicas y políticas en función de una lectura detenida y cuidadosa de las libertades humanas que, de manera especial, exigen un marco normativo en el que todos los ciudadanos, sin distinción de género, de etnia, de religión y de orientación sexual, tengan derechos a tener derechos. Esta preocupación que ya trasciende los órdenes nacionales y permea paulatinamente la política internacional, debe ser también preocupación de la Escuela, pues es a ella, como institución social, que se le interpela sobre que está haciendo para enseñar a vivir juntos en la diversidad, la pluralidad y el reconocimiento respetuoso de lo que es substancialmente diferente a mi sistema de creencias y tradiciones. Este reto formativo plantea como pregunta ¿qué debe hacer la escuela para educar en la pluralidad y la diversidad, en virtud de reconocer las variadas expresiones de las libertades humanas propias de la diversidad religiosa, étnica y política; así como de la diversidad de género y de orientaciones sexuales?

**Palabras-clave:** Diversidad; Instituciones Sociales; Pluralidad

*“De hecho, muchos de los conflictos y las atrocidades se sostienen en la ilusión de una identidad única que no permite elección. El arte de crear odio se manifiesta invocando el poder mágico de una identidad supuestamente predominante que sofoca*

---

<sup>1</sup> Este artículo se deriva, en primer lugar, del proyecto de investigación “análisis comparativo de las perspectivas ético, morales y políticas del ejercicio ciudadano de jóvenes universitarios de Colombia, Argentina y México”, el cual es financiado por COLCIENCIAS, código 124345221367 y, cofinanciado por la Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia, la Universidad de Antioquia, el Convenio CINDE-Universidad de Manizales, la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, la Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, Argentina y la Universidad de Colima, México. Los investigadores que participan de este estudio son Dr. Carlos Valerio Echavarría G., investigador Principal, director grupo de investigación “Educación ciudadana ética y política” y profesor de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de La Salle, Dra. Eloísa Vasco M., Dr. Jaime Alberto Restrepo y Mg. Jorge Octavio López coinvestigadores del proyecto e investigadores del grupo de investigación “Perspectivas políticas, éticas y morales de la niñez y la juventud del Convenio Cinde-Universidad Manizales” Dra. Ruth Elena Quiróz, coinvestigadora del proyecto, directora del grupo de investigación “COM-PRENDER – Didáctica de las ciencias sociales y nuevas ciudadanías” y profesora de la facultad de educación de la Universidad de Antioquia. Dra. Marieta Quintero M. coinvestigadora del proyecto, Co-directora del grupo de investigación “Moralía” y profesora de la facultad de educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Dra. Mercedes Oraisón, coinvestigadora del proyecto e investigadora del Centro de estudios Sociales- CES de la Universidad Nacional del Nordeste. Dr. Antonio Gómez N., coinvestigador del proyecto e investigador de la Facultad de pedagogía de la Universidad de Colima.

\* Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y juventud. Profesor de la Facultad de Ciencias de la Educación de la universidad de La Salle, Bogotá, Colombia. Director del Grupo de Investigación: Educación ciudadana, ética y política (Clasificación A. Colciencias. Colombia-Convocatoria 2010).

\*\* Doctor en Teología. Université Laval. Québec. Canadá. Director del Programa de Licenciatura en Educación Religiosa. Profesor de la Licenciatura en Educación Religiosa de la de la Facultad de Ciencias de la Educación de la universidad de La Salle, Bogotá- Colombia. Miembro del Grupo de Investigación: Educación ciudadana, ética y política (Clasificación A. Colciencias. Colombia-Convocatoria 2010). jtorres@lasalle.edu.co

*toda otra filiación y que, en forma convenientemente belicosa, también puede ser una rudimentaria violencia a nivel local y un terrorismo globalmente arteros” (Sen, 2007, p. 15).*

## **Introducción**

Las sociedades democráticas contemporáneas se ven avocadas a reestructurar sus instituciones sociales, económicas y políticas en función de una lectura detenida y cuidadosa de las libertades humanas que, de manera especial, exigen un marco normativo en el que todos los ciudadanos, sin distinción de género, de etnia, de religión y de orientación sexual, tengan derechos a tener derechos. Esta preocupación que ya trasciende los órdenes nacionales y permea paulatinamente la política internacional, debe ser también preocupación de la Escuela, pues es a ella, como institución social, a quien se le interpela sobre qué estrategias está desarrollando para enseñar a vivir juntos en la diversidad, la pluralidad y el reconocimiento respetuoso de lo que es substancialmente diferente a mi sistema de creencias y tradiciones. Este reto formativo plantea como pregunta ¿qué debe hacer la escuela para educar en la pluralidad y la diversidad, en virtud de reconocer las variadas expresiones de las libertades humanas propias de la diversidad religiosa, étnica y política; así como de la diversidad de género y de orientaciones sexuales?

Este artículo se detendrá a reflexionar sobre aquellos aspectos de la diversidad cultural y de la diversidad religiosa que deben ser tenidos en cuenta como referentes de la formación humana y, por tanto como constitutivos centrales de una educación intercultural. Ello, lleva al interrogante: ¿Qué ideales normativos derivados del pluralismo cultural y del pluralismo religioso deberán ser contemplados por la escuela como propósitos de formación ciudadana, ética y política? En función de brindar una respuesta, esta presentación se desarrollará en tres momentos. En el primero se describirán los resultados de dos investigaciones realizadas por los autores entre el 2009 y 2011 sobre “Prácticas religiosas de jóvenes universitarios” y sobre perspectivas éticas, morales y políticas del ejercicio ciudadano de jóvenes universitarios; el segundo se analizarán los nexos y las divergencias entre una educación ciudadana y una educación religiosa como aporte a la configuración de una educación intercultural; finalmente, se reflexionará sobre los asuntos pedagógicos de una formación intercultural contemplados desde una pedagogía del reconocimiento y desde una pedagogía de la reconciliación.

Al parecer y, tal como se ilustrará a continuación, toda práctica social, ciudadana o religiosa connota un referente que le da un sentido y la posiciona en la dinámica de lo público como una acción reflexiva, crítica y claramente intencionada a la configuración de entornos

sociales y culturales más dignificantes de la vida y de las condiciones de los seres humanos en convivencia. Las reclamaciones constantes que estos grupos de jóvenes universitarios le hacen a sus instituciones y, las ciertas incomodidades que pueden sentir de ellas, no son más que malestares que indican que el anquilosamiento arcaico y bizantino que, las instituciones políticas y religiosas pretenden defender como parte de su tradición y de su legado, se hacen pesados y requieren ser repensados desde una apertura a la comprensión de la diversidad y la diferencia humana. Hoy, más que nunca la dinámica social es distinta y son distintas las maneras de aproximarse a lo real y a la configuración de valores, principios, leyes, normas y referentes de acción. Las reclamaciones de los jóvenes, desde una lectura del impacto que causa en ellos las normativas de las estructuras sociales, impulsan, a nuestra manera de ver, a repensar las condiciones de interacción desde un punto de vista alternativo: un tanto más fugaz, pero respetuoso de la diversidad. Los sentidos morales y políticos que los jóvenes universitarios argumentan como contenidos centrales de su práctica política y ciudadana, así como las críticas que hacen los jóvenes a las estructuras religiosas, son apenas algunos indicios de lo pertinente que puede resultar para la escuela si, ella como institución formadora por excelencia, se detuviera a escuchar atentamente las voces de los jóvenes y las tuviera en cuenta en su planeamiento curricular.

### **1. La multiculturalidad y el reconocimiento desde la responsabilidad ciudadana y política<sup>2</sup>**

Según Echavarría y Nieto (2010), Kymlicka (1995) sustenta la acción política en el reconocimiento de una ciudadanía diferenciada, la cual se constituye en la confrontación pública que diferentes tipos de asociaciones sociales, definidas por unos intereses y unas metas específicas, hacen a los estados democráticos. La defensa de la ciudadanía diferenciada radica en la defensa de la libertad de elección que, para el autor depende de las prácticas sociales, los significados culturales y la lengua compartida. La capacidad del individuo de formar una idea del bien está íntimamente ligada a la pertenencia a una sociedad cultural. Esto quiere decir que esas búsquedas y esos anhelos individuales están siempre contenidos en el contexto cultural compartido socialmente. El objetivo de la ciudadanía diferenciada sería en-

---

<sup>2</sup> Los análisis que presentamos este capítulo se derivan de la información brindada en la segunda fase de recolección de información por un grupo de jóvenes de la licenciatura en lengua castellana, inglés y francés de la facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia, en el marco del proyecto, ya referenciado “Análisis comparativo de las perspectivas ético morales y políticas del ejercicio ciudadano de jóvenes universitarios de Colombia, Argentina y México”.

tonces reducir la vulnerabilidad de los grupos minoritarios para que no sean anulados por las mayorías culturales.

Según Gadea y Scherer-warren (2008), Touraine afirma que la modernidad latinoamericana por, efectos de sus particulares y diversos ritmos socioculturales, parece caracterizarse por una auténtica demanda de subjetivación, de afirmación y reconocimiento de aspectos culturales y de identidad personal y social. Lo cual, a juicio de los autores, plantea una continua tensión entre un universo instrumental (bajos los contornos racionalizadores de la sociedad) y un universo simbólico (caracterizado por las experiencias de producción y afirmación de los sujetos sociales). Los movimientos sociales, según lo plantean los autores, estarían dirigidos a aliviar esa tensión y, a esforzarse como colectivo social y político para ser reconocida su especial subjetividad en el marco de una sociedad plural. Por otra, para autores como Arriarán y Hernández (2010) afirman que en los últimos años, por efecto de la globalización estamos viendo cómo se ha modificado el debate sobre el significado de los conflictos culturales. Según los autores, ya no estamos ante una transición del multiculturalismo a lo intercultural, sino más bien una transición de la interculturalidad al multiculturalismo. Esto significa que hay un agotamiento del paradigma intercultural en la medida en que está demostrando carecer de proyecto político. Arriarán y Hernández citando a Wolton (2003), afirman que para evitar la deriva culturalista y sus posibles vínculos con regímenes políticos conservadores y autoritarios, debe intentarse enlazar la cuestión de la diversidad cultural a la heterogeneidad social, cultural y política.

Desde el punto de vista de los jóvenes universitarios, el asunto del multiculturalismo y el reconocimiento puede inferirse como una de las responsabilidades que tiene las instituciones públicas con los ciudadanos y, de los ciudadanos con los otros ciudadanos. Ahora bien, toda responsabilidad moral, según lo expresan el grupo de jóvenes participantes de esta investigación se origina en una comprensión de las condiciones objetivas de calidad de vida que tienen los ciudadanos colombianos. El marco de referencia inmediato a partir del cual se interpela la práctica política y ciudadana, además de encaminarse desde sentidos de dignidad humana y justicia social, también se hace desde una comprensión que todo ciudadano debe tener sobre el derecho a tener derecho. En palabras de uno de los jóvenes participantes del estudio: “en este país no se tienen en cuenta los derechos de todos, vivimos en un país desigual en donde los ricos tienen más plata y los pobres somos cada día más vulnerables. En un mundo como el nuestro nosotros los desplazados no tenemos una vida digna, por eso quiero denunciar la falta de compromiso de gobierno con nosotros los desplazados.” En este testimo-

nio el joven universitario ilustra, de manera crítica y, un tanto desalentadora, el rompimiento de una promesa política del sistema social de derecho colombiano: garantizar a todos los ciudadanos condiciones de equidad y justicia. Responsabiliza al gobierno, imaginamos de turno, de no hacer nada por aquellos colombianos que en situación de desplazamiento requieren de la asistencia institucional y de condiciones objetivas que los dignifiquen. La expresión “en este país no se tienen en cuenta los derechos de todos” hace una generalización que ilustra un nivel de conciencia política de la función de las instituciones públicas que, a su juicio no se está cumpliendo, pero que por ley debería hacerse: garantizar los derechos de todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y sin favorecer más unos que a otros y, menos aquellos que en sus condiciones de vida tienen más opciones y oportunidades que otros ciudadanos que, como los desplazados, requieren especial atención. Los criterios que deberían tener en cuenta los gobernantes para hacer una adecuada atención de todos los ciudadanos, según se infiere de este testimonio, es la equidad y la dignidad humana, las cuales están motivadas, en primer lugar, en una interpretación de las condiciones de adversidad no buscadas por voluntad propia que enfrentan un grupo de ciudadanos (los desplazados); y, en segundo lugar, en la necesidad de repensar la manera como se está redistribuyendo los bienes y las oportunidades. En palabras textuales del mismo joven: “Los jóvenes campesinos no tienen ninguna oportunidad de competencia o de surgimiento frente a otros grupos de jóvenes. Ellos reclaman el derecho a la educación superior, pero reconocen que primero debe haber una educación básica de calidad.”

“El lugar del otro” que referencia este joven universitario y desde quien se inspira para hacer su denuncia moral, es el lugar del desplazado: ciudadano colombiano que enfrenta una situación adversa que lo pone en condición de desventaja frente a otros ciudadanos que, según el joven, tiene mayores oportunidades y, por tanto mayores opciones de realización humana.

Detenerse en esta situación, nos hace pensar que enseñar sobre la diversidad como una apuesta de la multiculturalidad, requiere que no sólo se enfatice en aquellos aspectos sociales, culturales e identitarios que caracterizan a los seres humanos como diferentes; sino también en aquellas condiciones objetivas que, en términos de bienes y servicios, garantizan una condición de vida digna. En palabras de Fraser (2006), las reivindicaciones morales sobre asuntos de justicia deben entenderse desde la doble dimensión del reconocimiento y la redistribución. Fraser afirma que mientras la redistribución se centra en injusticias de orden socioeconómicas, el reconocimiento se enfrenta a injusticias de interpretación cultural.

En términos de Schmelkes (2009) se trataría de una educación que contribuya a formar futuros ciudadanos convencidos de que es necesario combatir todo tipo de asimetrías, de manera especial aquellas que están relacionadas con la cantidad y la calidad de la educación proporcionada a las poblaciones menos favorecidas.

## **2. Aprender a vivir juntos: desafío para prácticas religiosas des-territorializadas, des-normalizadas y des-traditionalizadas**

Como se ha afirmado al inicio este texto se detendrá a reflexionar sobre aquellos aspectos de la diversidad cultural y de la diversidad religiosa que deben ser tenidos en cuenta como referentes de la formación humana y, por tanto como constitutivos centrales de una educación intercultural. En sociedades como la Colombiana, a pesar de ciertas reconfiguraciones que viven las creencias y prácticas religiosas, hay que afirmar que la religión y lo religioso siguen siendo referentes desde los cuales se construyen subjetividades, maneras de ser, pensar y estar en el mundo. La relación entre religión-religioso e identidad cultural y nacional es evidente

Hay que comenzar por decir que el universo de comprensiones de los jóvenes universitarios en torno a sus prácticas religiosas es complejo y paradójico. La crisis o la transformación de las prácticas religiosas tradicionales (cumplimiento de mandamientos, realización de sacramentos, asistencia a la eucaristía dominical, regulación de la vida por las fiestas religiosas y los tiempos litúrgicos, la crisis de la civilización parroquial) está ligada al cambio que ha producido una sociedad plural, multicultural, globalizada, una sociedad tecnocrática, heredera del espíritu científico positivista; una sociedad que ha superado la “minoría de edad”, que se ha secularizado, laicizado, emancipándose de la tutela de la autoridad eclesiástica y eclesial que regulaba la conducta humana, que centralizaba la explicación de la realidad y el poder. La emancipación producida por las revoluciones socio-culturales (industrial, francesa científico-técnica) y de acontecimientos históricos como la época de las luces, el renacimiento, el enciclopedismo, la modernidad, han dado primacía a la razón científico-instrumental – al pensar por sí mismo- , a la primacía de las éticas comunicativas, procedimentales y deliberativas.

Pero de otro lado esta crisis o mutación de las prácticas religiosas es también resultado de una crisis de las instituciones tradicionales (familia, parroquia, escuela, iglesia) que han sido por mucho tiempo las reguladoras de las prácticas religiosas, sobre todo en el contexto católico. La fe heredada es interpelada por una fe propuesta, pensada, por la razonabilidad de la experiencia y el mensaje cristiano. Las prácticas religiosas católicas tradicionales resienten

la falta del hacer memoria, fiel y creativa, de Jesús-Cristo, el anquilosamiento que produce el dogmatismo eclesial y la falta de participación provocada por el centralismo y el clericalismo en la Iglesia católica. Este centralismo y clericalismo ha llevado a anular la co-responsabilidad y el valor que tiene la práctica de los cristianos, del Pueblo de Dios; ha conducido a la imposibilidad de tomar la palabra sobre la Palabra de Dios.

Estas transformaciones, crisis, deconstrucciones o mutaciones de las prácticas religiosas de los jóvenes universitarios, no sólo están ligadas a la complejidad de múltiples cambios de orden social, eclesial, cultural, sino igualmente a la paradoja que revelan sus interpretaciones. Como se evidencia en la investigación hay distanciamientos, abandono, desregulación, destradicionalización y desnormativización de las prácticas religiosas tradicionales, pero por otro lado se evidencian nuevas búsquedas, nuevas construcciones y nuevas resistencias por resignificar prácticas religiosas influenciadas por diversos agentes y contextos sociales.

Sin olvidar esta dimensión compleja y paradójica del universo de interpretaciones de los jóvenes universitarios; sin pretensiones de juzgar teológica, eclesial o éticamente dichas comprensiones y teniendo en cuenta las codificaciones realizadas, se han logrado identificar y justificar las siguientes hipótesis que buscan comprender las interpretaciones realizadas por los jóvenes universitarios:

-Las prácticas religiosas que implican monotonía –repetición ritual no reflexiva; que se desconectan de lo vivido y de las experiencias de los jóvenes; que no unifican coherentemente el ser, pensar, decir y hacer, son poco significativas para los éstos. Los jóvenes universitarios al mismo tiempo que valoran la fe heredada en contexto familiar, colocan en cuestión las prácticas religiosas impuestas, dogmatizadas, a - históricas, no transformadoras; pensar por sí mismo el fin y el sentido de las prácticas, la toma de conciencia en torno a la significación y el por qué de las mismas, es fundamental para los jóvenes. Tomar conciencia sobre la razón y significado que tiene, en el nivel personal y colectivo, es la manifestación del carácter reflexivo, dinámico, crítico, razonable que para los jóvenes debe tener la práctica. Proponer y no imponer una experiencia, un mensaje y unas prácticas cristianas, pasan por una proposición pública, por una praxis argumentativa, comunicativa, deliberativa, testimonial, y por el fortalecimiento de grupos de maduración de la fe. La concientización sobre el sentido de las prácticas, tan demandada por los jóvenes exige también reconocer y valorar la libertad del otro, libertad que debe ser potencializada por la proposición de la fe.

Los jóvenes universitarios significan y re – significan el sentido de sus prácticas religiosas en la medida en que éstas se correlacionan performativamente con el cotidiano, con

sus proyectos vitales, con sus experiencias humanas significativas. La relación anterior que daba sentido a la práctica se basaba en el pensar-actuar, esta se basa en la relación entre existir-actuar. Los jóvenes universitarios comprenden las prácticas religiosas ligadas a la vida, no simplemente vinculadas a una institución, o una religión, sino a la posibilidad llegar a ser, de comprender la vida, las situaciones humanas, a través del actuar.

Es interesante notar como el actuar humano está vinculado igualmente al actuar divino, desde el cuál situaciones humanas límite (como la muerte, el dolor, el sufrimiento, etc) pueden ser releídas como oportunidades para crecer, como un pretexto para agradecer y reconocer el amor de Dios, el amor humano. En ocasiones estas comprensiones de las prácticas religiosas ligadas al deseo, al suplir necesidades, a la finitud y a la creaturalidad humanas, pueden conducir a conflictos, manipulaciones y tergiversaciones de la acción misma de Dios. Pero no cabe duda que el sentido de esas prácticas religiosas ligadas a la existencia y situaciones humanas se presenta también como una posibilidad de relectura de la vida desde lo que Dios realiza cuando actúa en la historia humana.

Las prácticas religiosas tradicionales son criticadas por los jóvenes ya que ellas no están en coherencia con el ser, pensar y el testimonio de las instituciones religiosas y los pastores. Una práctica religiosa desligada de la importancia que tienen los testigos y su coherencia de vida, es considerada poco relevante y poco transformadora. Las prácticas religiosas, en esta medida, deben ser integradoras del pensamiento, el lenguaje y la acción. Para los jóvenes universitarios las prácticas religiosas no son legitimadas simplemente por una autoridad impositiva o por una institución que las regula, ellas se legitiman en la medida que la práctica también dice alguna cosa, positiva, liberadora, de aquel que las realiza. La práctica habla también del agente que las realiza, de la coherencia entre su decir y su hacer. Se puede afirmar que las prácticas religiosas son también lugares de interpretación, ya que cuando el sujeto se inscribe en el mundo, el se inscribe ya con su interpretación del mundo, de sí, de los otros. La práctica es entonces lugar de elaboración de sentido, de identidad de los sujetos, lugar de elaboración de la colectividad, elaboración ética. Actuar es decir e intercambiar algo de sí, de su visión del mundo, de sus deseos. Una sensibilidad ética se evidencia al momento en que los jóvenes universitarios demandan una práctica religiosa que de testimonio de una coherencia en la vida de los colectivos y las personas. Esta coherencia en la práctica religiosa está ligada a la unidad entre el creer y el practicar. Es interesante evidenciar, debido convicciones personales, sociales, axiológicas, familiares y religiosas, que los jóvenes universitarios consideran fundamental “colocar en práctica” aquello que se cree, que es importante “dar razón” de las



creencias, haciéndolas vida en la acción, en el compromiso social, en prácticas sociales que transformen la realidad.

La práctica religiosa no es entonces un “saber hacer” instrumental, es una acción pensada, reflexionada e intencionada que está ligada a un *ethos* (coherente con principios, creencias). Para los jóvenes universitarios no existe creencia sin una historización de la misma, desde la unidad del ser, pensar, actuar. Las prácticas son también una manifestación de la identidad del sujeto, no sólo hacen referencias a qué hace el sujeto, sino al quién y al por qué actúa en circunstancias particulares: “La práctica es un acto de interpretación que cada uno ejerce en primera persona situándose, en relación con el mundo en la perspectiva de un cierto proyecto de sentido”.<sup>3</sup>

-Las prácticas religiosas de los jóvenes universitarios tienden a distanciarse críticamente de la institución religiosa, de sus normas y sus regulaciones definidas para las prácticas, situándose más en el plano del sujeto y sus realidades cotidianas. Se evidencia así una dimensión asimétrica y conflictiva entre las prácticas institucionales y las prácticas religiosas de los jóvenes. Es innegable que las prácticas religiosas de los jóvenes universitarios toman distancia y critican las prácticas religiosas que han sido impuestas, reguladas y normadas por las instituciones y por las personas que representan la autoridad en ella. Creer sin pertenecer a la institución religiosa, manifestar la relación con lo trascendente y lo divino sin adherirse a dogmas y ritos, es una constante en las interpretaciones de los jóvenes. No se puede negar sin embargo que nuevas relaciones sociales se instauran desde el punto de vista de las prácticas. Las grandes reuniones religiosas juveniles, los grupos sociales donde la práctica religiosa está mediada por lo festivo, la música y los intercambios entre pares, son nuevas maneras desde las cuales se vehicula la práctica religiosa. La vida cristiana de varios jóvenes católicos se vive, deslocalizadamente y desinstitucionalizadamente, en momentos fuertes que congregan a los jóvenes a través de movimientos sociales identitarios propios a su condición juvenil.

Prácticas religiosas mediadas por grupos y grandes reuniones que permiten a los jóvenes salir de su aislamiento, de encontrarse entre pares, de existir socialmente y corporalmente y de afirmarse en el espacio público más allá de la regulación de la institución eclesial. El espacio de la práctica religiosa, regulado y normado en otras ocasiones por la Iglesia, es hoy un espacio globalizado, marcado por redes sociales, por la virtualidad, por movimientos juveniles. Ellos parecen pertenecer más a una Iglesia líquida, desterritorializada, que a la pa-

---

<sup>3</sup> Jervolino, Domenico. Herméneutique de la praxis et éthique de la libération. En, Keany, R. Les méthamorphoses de la raison herméneutique. Paris: Cerf, 1991. P. 228.

roquia territorial: “Jóvenes móviles, menos enraizados en el territorio y que tienen otra experiencia de tiempo, más listos a partir en peregrinaje que a inscribirse en los ritmos cotidianos”<sup>4</sup>.

La influencia que tiene el espíritu de la modernidad en esta desregulación y desinstitucionalización de la práctica religiosa es evidente: difusión de una visión radicalmente nueva de la ciencia, de las tecnologías, afirmándose la exigencia de libertad de los individuos y de la autonomía pública de sus conciencias, suscitando correlativamente la llegada de masas menos sumisas a las élites en la escena social. Esto ha llevado a una desjerarquización simbólica del universo y a un irreversible debilitamiento de los vínculos de los individuos con las instituciones, en este caso religiosas. Esta situación ha llevado a que los jóvenes consideren lo religioso como un bien cultural y humano que no hay que rechazar de entrada, pero que se puede llegar a discutir. Lo religioso, la fe, la religión aparecen como una fuente de sentido disponible en medio de otras visiones de mundo. El interés por el cristianismo, su mensaje, sus prácticas, figura en el registro accesible de diferentes valores de los cuales los jóvenes se sirven en vista de orientar su existencia y a los cuales ellos pueden recurrir si lo desean.

Cabe señalar que no hay que hablar simplemente de un “agotamiento del cuestionamiento religioso”, sino una “desecclesialización” y correlativamente de la aspiración de los jóvenes universitarios a vivir una espiritualidad “abierta y flotante”. Un nuevo dato parece emerger y se define por el derecho de los individuos a la subjetividad. El dominio de lo religioso deja de ser comprendido como el de lo indiscutible, lo eterno, lo inmutable y de esa manera se puede comprender la razón por la cual las prácticas religiosas se han debilitado: la religión hace parte de las conductas orientadas, pero ya no normadas. Hay entonces que preguntarse si la deserción de las prácticas y creencias religiosas, por parte de los jóvenes universitarios, manifiesta una indiferencia más grande hacia lo religioso o un modo alternativo de administrarlo que se presta mejor a la aspiración de la auto-producción de sí mismo, característica de las sociedades modernas, pluralistas y democráticas, donde nada se establece sin discusión y deliberación posibles.

Esta distancia de las prácticas religiosas de los jóvenes de la institución que regula y norma, tiempos y las finalidades, formas de hacer a nivel religioso, establece una dimensión conflictiva y asimétrica entre los sujetos – en este caso los jóvenes- y las instituciones religiosas. La emancipación de la tutela de lo religioso, la desregularización de la práctica, no sólo se da por los aspectos anteriormente nombrados, sino por una crisis de credibilidad que sufren

---

<sup>4</sup> Routhier, Gilles. *Quand des jeunes se réapproprient le christianisme*. P. 126.

las instituciones religiosas, los sacerdotes y pastores. Comprender la práctica religiosa más allá de la Iglesia y sus ritos, es también una manera de reaccionar y de indignación frente a una institución que ética y moralmente pierde credibilidad en el espacio público. Pero al mismo tiempo es una manera de reaccionar frente a la imposibilidad de encontrar nuevos caminos, no impuestos y sancionados por instituciones, de expresión, de inscribirse, representarse y contarse en el campo de lo religioso.

Las creencias, instituciones y prácticas religiosas juveniles, sobre todo en el contexto de la religión cristiana, se caracterizan por lo líquido. Es decir por una fe cada vez más des-institucionalizada, des-territorializada, des-normatizadas cada vez más dependiente de lo emotivo, de los intereses, de lo pragmático, de la experiencia, de estructuras sociales flexibles donde la pertenencia no es ya criterio de identidad religiosa. Una reconfiguración del universo religioso juvenil está dándose progresivamente y no cesan de emerger preguntas interpelantes y profundas: se está viviendo una salida de la religión? Existe una descomposición o recomposición del universo religioso de los jóvenes? es el fin del cristianismo o más bien los jóvenes se reapropian de nuevas maneras del mismo? Es evidente que la influencia de las prácticas y discursos de la modernidad y la post-modernidad influyen las prácticas religiosas de los jóvenes. Estas no se comprenden ya como simples prácticas neutrales, realizadas al interior de instituciones reguladoras de las mismas. Ellas son también prácticas sociales, marcadas por un contexto cultural concreto.<sup>5</sup>

El teólogo quebequense Gilles Routhier<sup>6</sup> afirma que durante el papado de Juan Pablo II se iniciaron las Jornadas Mundiales de la Juventud –JMJ- y con ello las grandes asambleas, las grandes manifestaciones que aparecieron como el “Woodstock<sup>7</sup> católico”, como una manifestación “híper-festiva” de la fe. Estas grandes asambleas revelan lo que ha llegado a ser la vida cristiana para muchos jóvenes católicos: una experiencia que se vive en los “momentos fuertes” y que da a estos la oportunidad de salir de su aislamiento, de encontrarse entre pares, entre jóvenes creyentes para así existir social y corporalmente, existir en la plaza pública ocupando por algunos días las calles de las grandes ciudades, los lugares públicos que no le son permitidos habitar en otros tiempos. Se constata entonces que los momentos de comunión o de encuentros interculturales parecen estar relacionados.

---

<sup>5</sup> Para desarrollar este numeral se ha parafraseado el texto de: Milot, Micheline. *Tolerance, Reciprocité e Civisme*, en Ouellet, Fernand (dir). *Quelle formation pour l'éducation à la religion*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. P. 13-22.

<sup>6</sup> Routhier, G. “Quand les jeunes se réapproprient le christianisme”, en *Revue Lumen Vitae*, Vol. LXI, No 2. 2006. P. 126.

<sup>7</sup> Gran festival y gran asamblea musical emblemática de la cultura hippie de los años 60.

Las JMJ dicen alguna cosa sobre todo del espacio eclesial de los jóvenes adultos (grandes *happenings*, movimientos, redes) que pertenecen más a una Iglesia Líquida<sup>8</sup> que a una Iglesia Parroquial. Jóvenes móviles, menos enraizados en el territorio, que tienen otra experiencia del tiempo, más listos a partir en peregrinaje que a inscribirse en los ritmos cotidianos. Gilles Routhier se pregunta si “es la prefiguración de la emergencia de un nuevo espacio eclesial que tomaría el relevo de la “civilización parroquial”.<sup>9</sup> Esta recomposición eclesial tiende a llegar a articular movimientos, asambleas, parroquias y redes, articulación de lo duradero con lo puntual, del *kairos* y *con el chronos*. En esta perspectiva Warren<sup>10</sup> afirma que los jóvenes católicos se reúnen no para profundizar su fe sino para vivir una emoción, afirmar su diferencia y su identidad católica. Ellos han entrado en la era de los nuevos movimientos sociales identitarios; la expresión de su fe ha tomado la forma de un fenómeno de masas y el Yo tiende a recubrir cada vez más la fe.

La cuestión «líquida» sin duda interpela nuestras estructuras y organización eclesial, comunitaria; la construcción de la identidad de los cristianos; la experiencia de fe, el creer juntos; el aprender a vivir juntos, la manera de pensar y desarrollar la acción eclesial, la catequesis; la Educación Religiosa; los dispositivos de socialización religiosa.

Vivir en una sociedad democrática supone que los ciudadanos puedan guiar sus opciones morales y sus acciones sociales en función de convicciones diversas, de las cuales el contenido puede oponerse a los valores por otros o por la misma democracia liberal. Considerando que los ciudadanos deben vivir juntos y ello a pesar de sus divergencias morales y religiosas, se justifica preguntarse cuál es el aporte de la educación y la escuela en este punto. Una de las misiones que tiene la escuela es brindar herramientas a los individuos para vivir en una sociedad compleja, reconociendo que las convicciones que están a la base de la acción social hacen parte de esta complejidad. Particularmente cuando es cuestión de debatir públicamente opciones morales y políticas.Cuál es el papel y el lugar de la Educación Religiosa en la Escuela frente a una sociedad democrática y plural?

De cara al cuestionamiento planteado es importante dejar claro dos puntos. El primero es que la escuela moderna, no tiene como objetivo reproducir particularismos identitarios de aquellos que la frecuentan. Después de la segunda mitad del Siglo XX, en particular por la

---

<sup>8</sup> Expresión utilizada por Peter Ward en *Participation and Mediation. A Practical Theology for the Liquid Church*, London: *Hendrickson Publishers*2008,

<sup>9</sup> Routhier, G. “Quand les jeunes se réapproprient le christianisme”, P. 126.

<sup>10</sup> Warren, J.P. «Un chrétien seul est un chrétien un danger», en *Revue Lumen Vitae*, Vol. LXI, No 2. 2006. P. 126.

influencia de la modernidad y la ideología del progreso, han marcado la escuela en occidente. En efecto la génesis de la escuela moderna, su existencia y desarrollo, ha estado ligada al lugar acordado a una educación para todos que busca preparar al ciudadano a la acción de la colectividad. De hecho, la escuela moderna presenta una ruptura con toda la tradición, en el plano de las costumbres, el modo de pensar, de los saberes y las verdades que ellos vehiculan. La escuela está menos cargada de reproducir las costumbres propias de una comunidad y más avocada a producir un modo adaptativo de relación con el mundo (en los aspectos técnicos, económicos y científicos). La escuela ha tomado distancia en relación con los modos de pensamiento propios de la familia, del grupo religioso, o étnico, para generalizar la racionalidad técnica en el modo de concebir e interpretar el mundo.

El segundo es que no existe un consenso pedagógico, filosófico o político sobre las finalidades que podría seguir la escuela pública en lo referente a las convicciones religiosas y morales de los sujetos. Las dos opciones más comunes en el sistema escolar occidental son: la enseñanza confesional que busca promover una fe particular y el silencio completo sobre ello. En los dos casos los principios de ciudadanía y de deliberación no son tenidos en cuenta. En efecto la enseñanza confesional valoriza el mantenimiento de los valores y de la identidad cultural de un grupo en particular; el mutismo escolar, en cuanto a las convicciones, envía un doble mensaje a los niños y jóvenes en la escuela: por un lado que los valores y convicciones no tienen suficiente importancia en la vida social como para la escuela se ocupe de ello, por otro lado que son temas que se puede abordar entre personas que comparten las mismas concepciones del mundo para así evitar las discordias. Cabe decir que ninguna de estas modalidades educativas se confronta al problema fundamental del pluralismo.

De cara a esta situación, Micheline <sup>11</sup>, propone algunas finalidades de la escuela en lo referente a las convicciones religiosas y morales, inspiradas en los principios de la democracia deliberativa: el principio de la tolerancia, de la reciprocidad y del civismo. Cabe precisar que no se trata de describir los objetivos pedagógicos de un programa escolar, en particular sobre la Educación religiosa. Estas finalidades pueden ser tenidas en cuenta de diversa manera en el currículo escolar y dar lugar a objetivos más precisos.

---

<sup>11</sup> Milot, Micheline. Tolerance, Reciprocité e Civisme, en Ouellet, Fernand (dir). Quelle formation pour l'éducation à la religion. Québec: Les Presses de l'Université Laval. P. 13-22.

## **-TOLERANCIA**

Dos connotaciones podrían dársele a esta palabra: una débil y una fuerte. La significación débil hace referencia al soportar a distancia que otros individuos puedan vivir libremente sin compartir nuestros valores y perteneciendo a diversos grupos religiosos o culturales. Esta tolerancia, en el sentido débil, hace posible una pacificación social, pero no el respeto del otro y la capacidad de debatir con él en el espacio público. Se puede vivir sin nada compartir. Es una tolerancia impuesta del exterior por leyes, normas jurídicas, por parte del Estado. La significación fuerte, o tolerancia epistémica, es ante todo una habilidad no social, sino psicológica y cognitiva. Esta tolerancia supone que consideremos nuestras propias convicciones como buenas y válidas por nosotros mismos, pero igualmente considerar que aquellas que adoptan los otros son igualmente buenas y válidas, y que no nos pertenece juzgar su concepción de la vida buena. Este aprendizaje es lento y progresivo, sobre todo en lo que concierne a las convicciones religiosas, las cuales están basadas en absolutos y no sobre consensos sociales que pueden ser siempre revisados y redefinidos. Los individuos no pueden aprender esta tolerancia sino son expuestos a puntos de vista diferentes a los enseñados en la familia o en el grupo religioso al cual pertenecen.

Esta finalidad, la tolerancia, debe ser lograda a partir de un doble objetivo: el conocimiento de diversas opciones de vida, conocimiento que no tiene como objetivo solamente alimentar la cultura general sino de despertar el respeto al otro. Esta finalidad exige, en el programa escolar, no hacer predominar moralmente un referencial evaluativo particular y no inducir desacuerdo moral entre el estudiante y su familia en lo que respecta a tradiciones religiosas propias de su tradición.

La legitimidad de una Educación Religiosa en la Escuela, es a menudo justificado por su aporte, juzgado necesario, a la comprensión de la cultura occidental sobre sus diversos aspectos (históricos, políticos, artísticos). Este argumento es necesario más no suficiente para justificar la educación para el pluralismo axiológico. En efecto, la importancia de la adquisición de un saber en materia religiosa reside en su naturaleza *a priori*, es decir en la medida en que la formación del ciudadano concerniendo el pluralismo supone un conocimiento de instituciones, de doctrinas religiosas y de sus manifestaciones sociales, de los derechos y deberes que enmarcan la libertad religiosa y de su enraizamiento histórico y social. La diversidad moral y religiosa es una variable sociológica que hace necesario un conocimiento de los elementos que componen ese paisaje social. Sin embargo no es necesario describir en clase la multitud de creencias y prácticas religiosas para formar un ciudadano. La historia demuestra que

los hombres han sido incapaces de soportarse y a menudo han llegado a matarse, ya que sus convicciones religiosas no eran las mismas. Esto quiere decir que el conocimiento de las creencias de otros no despierta *per se* la tolerancia. La presentación descriptiva de las religiones, en contexto escolar, a menudo es una presentación fija, fría, enciclopédica e idealizada, arriesgándose a alejarse de lo vivido, de lo real, de las necesidades e intereses de los estudiantes, de presentar una visión caricatural del universo religioso. Incluso se puede exacerbar las divisiones cuando lo que se presenta a menudo son las diferencias a nivel de las convicciones religiosas y morales y no los puntos en que se puede llegar a dialogar, a consensuar a través de prácticas comunicativas y deliberativas.

Es por ello que este conocimiento de las diferentes concepciones morales o religiosas, aunque necesario, debe servir de hecho a otro objetivo: el del respeto del otro como igual en dignidad. El respeto del otro va más allá, en términos de aprendizaje, que el simple conocimiento de la diferencia. Se trata no solo de saber que el otro no comparte nuestras creencias o valores sino sobre todo de desarrollar una actitud respetuosa que le permita sentirse reconocido y aceptado en su dignidad. Se trata igualmente de aprender a vivir sin sentirse amenazado en la propia identidad por esta diferencia. La finalidad es promover la habilidad para comprender el punto de vista de las personas que tienen convicciones, filosofías, prácticas y espiritualidades diferentes.

La tolerancia epistémica, no exige la aprobación de las creencias o prácticas de otros. Cuando se pide a los estudiantes de ser tolerantes con los otros, no se les exige de renunciar a sus propias convicciones personales. Simplemente se les pide de respetar las personas que no comparte sus propias convicciones.

## **-RECIPROCIDAD**

La aptitud de pensar en términos de reciprocidad es una competencia social más difícil a desarrollar que el respeto del otro. Las normas morales prefijadas por un conjunto de convicciones comportan prohibiciones que a menudo la aptitud a la reciprocidad y truncan la capacidad de deliberación pública. Esta es una de las objeciones que presentan los liberales radicales que afirman que una ciudadanía definida por una doctrina o por convicciones religiosas trunca la autonomía del pensamiento y el juicio indispensable para el ejercicio de una ciudadanía responsable. Como la reciprocidad es una aptitud que no puede ser objeto de prohibiciones normativas y legales, ella supone un proceso educativo.

La naturaleza de las convicciones religiosas y morales, incluso concebidas como absolutas, no es necesariamente una traba para la participación y la deliberación democráticas. Si la convicción es absoluta, la manera de expresarla en el espacio público deberá responder a las exigencias del respeto de aquel que no las comparte. Los creyentes no pueden olvidar los principios que les permiten hacer valer sus propios argumentos en la esfera pública: el respeto de cada uno cualquiera que sea la posición moral que se adopte.

## **-CIVISMO**

Las disposiciones que hacen posible el respeto del otro y la capacidad de concebir nuestras relaciones sociales en términos de reciprocidad se manifiestan en una actitud en la esfera pública: el sentido cívico. Esta noción concierne la actitud del ciudadano en la vida pública. Ella no hace referencia a un ideal normativo, sino a una modalidad de vivir juntos que permite realizar adecuadamente el respeto y la reciprocidad. El respeto y la reciprocidad suponen: una cierta capacidad de reflexividad y una cierta moderación en la expresión pública de sus convicciones. La reflexividad remite a la capacidad de retorno del pensamiento sobre él mismo; ella supone una aptitud para distanciarse críticamente de sus afirmaciones creyentes. Muchos conflictos se producen en la ceguera inducida por la adhesión a convicciones absolutas. Cabe aclarar que esta capacidad de distanciarse de las creencias no implica negar las mismas, ni ella demanda una actitud relativista. No se trata tampoco de exigir a los estudiantes un juicio de valor sobre el contenido de las creencias él y su familia se adhieren. No hay que confundir la reflexividad con una crítica radical, a-histórica, a-cultural de los datos de la tradición recibidos, ni con una voluntad de desenraizamiento de los anclajes identitarios. Este distanciamiento se trata más bien de una disposición cognitiva que está en concordancia con la misión intelectual de la escuela moderna que no busca una reproducción de los particularismos identitarios

Estas tres finalidades de la escuela en lo referente a las convicciones religiosas y morales permiten identificar algunas justificaciones de la Educación Religiosa Escolar:<sup>12</sup>

- La Educación Religiosa Escolar desarrolla el conocimiento y la comprensión de los estudiantes y la capacidad de situarse en relación con el cristianismo y otras religiones.
- Explorando las cuestiones propias a cada tradición religiosa, los estudiantes

---

<sup>12</sup> Cfr. Ouellet, Fernand. L'éducation à la religion: une responsabilité de l'État?, en Ouellet, Fernand (dir). Quelle formation pour l'éducation à la religion. Québec: Les Presses de l'Université Laval. P. 36- ss.



aprenden a comprender y a respetar la pluralidad de religiones, valores y creencias, tomas de posición éticas y a reconocer las influencias que éstas tienen en los individuos, sociedades, culturas y comunidades.

- La Educación Religiosa anima a los estudiantes a considerar del sentido y objetivo de la vida.
- Los estudiantes aprendiendo sobre las religiones y sus componentes éticos, son habilitados a realizar juicios informados y razonados sobre las cuestiones religiosas, morales y sociales.
- Los estudiantes desarrollan su sentimiento de identidad, pertenencia y distanciamiento, preparándolos a la vida de ciudadanos en una sociedad plural.
- La Educación Religiosa enseña a los estudiantes a informarse y a tomar posición utilizando un lenguaje apropiado haciendo prueba de escucha y empatía.
- La Educación Religiosa promueve en los estudiantes una reflexión sobre sus creencias, sus valores, sus prácticas y a comunicar sus posiciones al respecto.
- Los estudiantes deben aprender de sobre la religión examinando las pretensiones de verdad puestas anticipadamente por unas visiones del mundo, religiosas y seculares, y deben aprender de la religión explorando y clarificando sus propias sus creencias fundamentales, sus valores y sus visiones del mundo.

### **3. A manera de conclusión**

Los sentidos y propósitos claramente delimitados de exigir una manera distinta de comprender las condiciones de los ciudadanos y posicionar una razón no mundana del ser, marcan una trayectoria del reencuentro con lo trascendente, el cual conforta su historia y la posiciona hacia un búsqueda de ser un mejor ser humano. Estos dos referentes, políticos y religiosos se entretajan bajo una misma apuesta vital: la dignificación de los seres humanos. Las denuncias que hacen jóvenes se dirigen a una sociedad que ha de ser responsable en relación a las necesidades y exigencias propias de una sociedad que se considera moderna, se le pide oportunidades de diferente índole, espacios adecuados, atención eficiente, entre otras. Por su parte parece haber una conciencia generalizada de que la sociedad y en ella cada sujeto tiene diferentes grados de responsabilidad para con la sociedad y que en concordancia con esto se realizan diferentes tipos de acciones, en lo general con miras a generar cambios en políticas como en prácticas ciudadanas y formas de entender el universo social.

No solo se exige una actitud responsable por parte del gobierno en la medida que se le pide acciones que apoyen, que colaboren en la superación de dicha situación, es decir que responda a las condiciones presentes en la sociedad; también se exige que tenga una mirada mucho más profunda, pide un análisis de la realidad que no se quede en juzgar las acciones, como buenas o malas, justas o injusta, correctas o incorrectas, sino que vaya a las causas primeras, a las bases que motivan tales acciones, y que busque salidas reales, tangibles a la condición en que la población se encuentra, para que pueda alcanzar sus “metas y sueños”.

Hacer de estos propósitos normativos una práctica real de ejercicio ciudadano, requiere, a nuestra manera de ver, por una parte, que la escuela trascienda sus fronteras físicas, entre contacto con lo real –con lo que aún no está escrito en los libros–, relativice sus certezas, se exponga a la diversidad social y cultural y se deje interpelar por ella. Por otra parte, que los maestros y maestras se reconozcan en esa dinámica de aprender y enseñar como interlocutores, con necesidades, exigencias y prácticas políticas similares o alternativas a las de los otros ciudadanos. Esto es, como ciudadanos y ciudadanas que si bien enseñan sobre lo justo, lo digno, lo democrático, los poderes políticos, las virtudes cívicas; son maestros y maestras que encarnan una vida moral y política que es coherente con lo que esperan de un Estado social de derecho. Finalmente, y no por esto las únicas razones, se trata de una comunidad educativa que reconoce la dinámica de transformación del mundo y, por tanto, se reafirma en lo local, en sus tradiciones, cosmogonías y cosmovisiones, pero que se relativiza en la interacción, comprensión y asunción de otras maneras de vivir, de ser y de posicionarse en el mundo social y cultural. Esto supone que la escuela se reconozca como una institución que tiene algo que aportar, criterios, saberes, experiencias, modos de vida, identidades, cosmovisiones, cosmogonía, pero con la única certeza de que éstas no son las verdades absolutas, son verdades provisionales y en constante dinámica de reconfiguración. En términos Augé (1995) se trata de asumir que la diversidad del mundo se recompone a cada instante; razón por la cual debemos hablar de mundos y no de mundo, saber que cada uno de esos mundos está en comunicación con los demás; y que cada uno tiene por lo menos imágenes de los otros, las cuales, según el autor, son imágenes reelaboradas por quienes al recibirlas se buscaron en ellas y de cuyo carácter referencial hace imposible que dudemos de la existencia de los otros.

De manera complementaria, enfatizar en una pedagogía del cuidado, cual se configura a partir de los planteamientos de las éticas del cuidado, las cuales enfatizan que todos los seres humanos tendemos por naturaleza a reconocer en los otros seres vivos su existencia y hacer lo que sea necesario para proteger, cuidar y preservar su vida. Este sentimiento de cui-

dado y de responsabilidad natural por los otros, permite afirmar en palabras de Noddings (2004) que la ética del cuidado es esencialmente relacional y su propósito fundamental es comprender la relación de diálogo, apertura y solidaridad que se produce en la interacción humana de mutuo reconocimiento y de escucha. Bajo este presupuesto, la escuela promueve en la comunidad educativa actitudes de cuidado y de solidaridad cuando enseña sobre el valor de la vida y de cuáles son los principales mecanismos que tienen los seres humanos para protegerla y dignificarla; así mismo, cuando maestros, maestras, directivos, padres familia y estudiantes se muestran sensibles y con suficiente apertura para percibir las necesidades humanas y con una actitud decidida y desprovista de todo prejuicio para ayudar al otro, ampararlo y proporcionarle una condición diferente a la causada por la situación de adversidad que enfrenta.

De igual manera, en una pedagogía del reconocimiento, de cuya esencia, según Echavarría (2010), devenga una preocupación por aprender a vivir y a tejer sociedad desde la diversidad. Esta pedagogía consistiría, en primer lugar, en que maestras/os, estudiantes y padres de familia aprendan a reconocer las diversas demandas de orden moral y político que hacen los ciudadanos a los otros ciudadanos y las diversas institucionalidades que contribuyen a la regulación de la convivencia humana. Se trata de que estos actores reconozcan en las voces de los excluidos los efectos del desprecio social y planteen estrategias que ayuden a que esos agravios morales se constituyan en un asunto de preocupación pública que requiere ser intervenido por parte de la sociedad civil y de las diversas institucionalidades. En segundo lugar, en que maestras/os, estudiantes y padres de familia aprendan a reconocer los mecanismos y estrategias sociales, culturales y jurídicas de reparación y exigencia de ampliación de derechos. Esto significa, enseñar sobre los mecanismos de organización y movilización para la reclamación y la exigencia de la restitución de derechos, cuando sea el caso y, de ampliación de los marcos normativos para involucrar las nuevas necesidades humanas. En tercer lugar, en que maestras/os, estudiantes y padres de familia aprendan sobre los aportes que hace la diversidad y la diferencia a la configuración de las estructuras sociales, culturales y políticas. Lo cual implica, enseñar a reconocer en la diversidad y la diferencia una posibilidad alternativa de vida, una manera distinta de aproximación a lo real, una forma diferente de ser y habitar el mundo que no riñe con los ideales de vida buena, de justicia y dignidad humana.

En lo referente a las prácticas religiosas de los jóvenes y fundamentalmente las reconfiguraciones, descomposiciones y recomposiciones que vive hoy lo religioso, hay que

afirmar en la perspectiva de Lefebvre<sup>13</sup> que el campo religioso no se considera como un hecho de cultura o de historia de las sociedades, sino también como un componente íntimo de su experiencia del mundo, de su identidad, de sus relaciones con los otros en la sociedad. La formación a lo religioso buscará, según Martin,<sup>14</sup> dos finalidades: primero, el reconocimiento del otro, indisociable del principio de igualdad de las personas en valor y dignidad, que implica para cada uno ser reconocido, fundamentalmente en su visión del mundo; segundo, la búsqueda del bien común que supone que personas de horizontes diversos se entiendan, de manera responsable, con el fin de buscar valores comunes con los otros, valorizar los proyectos que favorezcan el vivir juntos; promover los valores democráticos de la sociedad Colombiana. Estas finalidades se realizan a través de tres competencias:

-La primera: reflexionar sobre cuestiones éticas; se presenta como una reflexión crítica sobre los valores y normas, donde se trata a la vez de analizar (o construir) situaciones de un punto de vista ético (particularmente cuando ella presenta tensión o conflictos de valores; de examinar una serie de referentes de orden cultural, moral, religioso, científico, social sobre los cuales reposan diversos puntos de vista; de evaluar opciones o acciones éticas.

-La segunda: manifestar una comprensión del fenómeno religioso; la familiarización con la herencia religiosa de Colombia y la apertura a la diversidad religiosa; se privilegia una mirada sobre el rol histórico y cultural del Catolicismo y del protestantismo en Colombia, pero igualmente se presta atención al judaísmo, a las espiritualidades de pueblos indígenas-campesinos, que han marcado este patrimonio, al igual que a las otras religiones que han marcado la cultura colombiana o que han tenido impacto mundial (islam, hinduismo, budismo). Esta competencia permitirá a los estudiantes de dar cuenta progresivamente del fenómeno religioso en sus dimensiones experiencial, histórica, doctrinal, moral, ritual, literaria, artística, social y política.

-La tercera: practicar el diálogo. Competencia central ya que es sobre el diálogo que se da la adopción de actitudes y de comportamientos favorables para el vivir-juntos. Este vivir juntos comprende dos dimensiones: la deliberación interior que exige momento de reflexión personal permitiendo de interrogarse sobre eso que pensamos, y el intercambio de ideas con los otros, a través del cual se expresan, se construye, se validan y se modifican los puntos de

---

<sup>13</sup> Lefebvre, S. Eduquer á la religion: connaissances, reconnaissance et dialogue. en Ouellet, Fernand (dir). Quelle formation pour l'éducation à la religion. Québec: Les Presses de l'Université Laval. P. 63.

<sup>14</sup> Martin, Jean-Paul. L'éducation à l'éthique et à la religion en proie aux nouvelles demandes sociales- réflexion sur l'expérience québécoise. Actes du congrès de l'Actualité de la recherche en éducation et en formation (AREF),. Université de Genève, septembre 2010.

vista. Se trata a la vez de organizar el pensamiento y de interactuar con otros apoyándose en razones y argumentos pertinentes, estando atentos a los de los demás. Se encuentra acá una fuente esencial para encarnar la filosofía deliberativa

## REFERENCIAS

Arriarán C., Samuel y Hernández A., Elizabeth (2010). El paradigma del multiculturalismo frente a la crisis de la educación intercultural. *Revista Cuicuilco*, 48, 87-105.

Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, Editorial.

Echavarría, G. Carlos Valerio (2010). Ciudadanía y reconocimiento: desafíos de la formación ética, moral y política en la escuela. Ponencia presentada en el “Primer encuentro de investigadores en Inclusión y diversidad. Universidad de Manizales.

Echavarría, G. Carlos Valerio y Nieto P. Lorena (2010). Desplazarse, morir o luchar: compromiso político con la comunidad. *Revista Acta Colombiana de Psicología*, Vol. 13, 1, 127-142.

Fraser, N. & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata.

Hervieu-Léger, D. (1996). « La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation », *Identités religieuses en Europe, sous la direction de G. Davie et D.Hervieu-Léger*, Paris, Éditions La Découverte.

Lefebvre, S. (1999). Éduquer á la religion: connaissances, reconnaissance et dialogue. en Ouellet, Fernand (dir). *Quelle formation pour l'éducation à la religion*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. P. 63.

Gadea, Carlos A. y Scherer-Warren, Ilse (2008). Modernidad y democracia en América Latina. Las miradas de Alain Touraine. *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, Vol. 17 No. 1, 75 – 86.

Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Martin, Jean-Paul. (2010). L'éducation à l'éthique et à la religion en proie aux nouvelles demandes sociales- réflexion sur l'expérience québécoise. Actes du congrès de l'Actualité de la recherche en éducation et en formation (AREF),. Université de Genève, septembre.

Milot, Micheline y Jean Pierre Proulx (1999). *Les attentes sociales à l'égard de la religion à l'école publique*. Bibliothèque Nationale du Québec: Québec. <http://www.mels.gouv.qc.ca/REFORME/religion/etude2.pdf>.

Milot, Micheline (1999). Tolérance, Réciprocité e Civisme, en Ouellet, Fernand (dir). *Quelle formation pour l'éducation à la religion*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. P. 13-22.

Routhier, Gilles. (2006). “Quand les jeunes se réapproprient le christianisme”, en *Revue Lumen Vitae*, Vol. LXI, No 2. P. 126.

Schmelkes del Valle, Sylvia (2009). Interculturalidad, democracia y formación valoral en México. *Revista Electrónica de investigación educativa*, Vol. 11, 2, 1-10.

Sen, Amartya (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Kaz.

Ouellet, Fernand (1999). L'éducation à la religion: une responsabilité de l'État?, en Ouellet, Fernand (dir). *Quelle formation pour l'éducation à la religion*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. P. 36- ss.

## A função social do rito no desenvolvimento religioso do adolescente

Débora do Nascimento Teófilo\*

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira\*\*

### Resumo

Esta é uma pesquisa qualitativa fundamentada em autores como: Fowler (1992); Àvila (2003); Levisky (1998); Rassial (1997); Outeiral (2008); Erikson (1972); Savage (2009) é essencial para compreendermos a inferência das questões religiosas na construção da identidade dos indivíduos. É um trabalho que explora o conceito da adolescência que é essencial para definirmos um momento da vida humana socialmente, psicologicamente e religiosamente configurado que interfere na construção da atuação individual e coletiva dos sujeitos. A composição deste conceito é a primeira etapa de um processo investigativo sobre o desenvolvimento religioso de adolescentes em situação de risco no contexto do município de Curitiba (PR).

**Palavras Chave:** Adolescência; religião; psicologia do desenvolvimento; desenvolvimento religioso; educação

Há um considerável grau de concordância entre aqueles que se propõe definir adolescência, compreendida a partir de aspectos psicológicos, históricos e sociológicos. Considerada acima de tudo uma fase da vida humana compreendida entre a infância e a fase adulta, socialmente construída.

Ponderando primeiro o aspecto histórico, Savage (2009, p.82) e Grinder (1968, p. 24) fazem referência a G. Stanley Hall como alguém que utilizou pela primeira vez, em 1898, o termo “adolescência”; definindo-a como um estado intermediário determinado por questões biológicas, mas, sobretudo por questões sociais. Hall estabeleceu a fase entre os 14 e 24 anos como um tempo de “embriaguez mental e moral”, portanto digno da “mais alta atenção científica”. A obra de G. S. Hall tem uma significação social por formular propostas sociais e educacionais para esta fase da vida, considerando-a como uma “condição volátil”, por ser “emocionalmente instável e fático”, quando o indivíduo é capaz de “estados psíquicos ardentes e

---

\* Teóloga e Socióloga, Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, membro do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER), coordenadora da pesquisa “O desenvolvimento religioso dos adolescentes em conflito com a lei em Curitiba (PR)” - [deby.nascimento@hotmail.com](mailto:deby.nascimento@hotmail.com)

\*\* Mestre e Doutor em Ciências da Educação pela Universidade Pontifícia Salesiana (Roma-Itália), Pós-Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (SP/SP), Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião, Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR ([srjunq@gmail.com](mailto:srjunq@gmail.com))

fervorosos”. Os autores ressaltam ainda que o trabalho de G. S. Hall tem uma significação social uma vez que ele interpreta a adolescência, sobretudo como uma construção social, considerando que os adolescentes são possuidores dos “sentimentos coletivistas”.

Ao ponderar o aspecto psicológico e sociológico, Vitiello (1988, p. 8, 11) afirma que a adolescência é um conceito sociológico, pois é determinado pelo grupo social por meio de “elementos sociogenéticos” como “as leis trabalhistas que protegem e limitam o trabalho do menor” ao diferenciá-las da do adulto, o acréscimo de “um sistema educacional democrático acessível à grande massa da população”; além da “crescente exigência de estágios probatórios e anos de formação escolar e técnica”.

Osorio (1992, p. 11) entende que é importante diferenciar adolescência e puberdade, enfatizando que o termo puberdade (do latim *pubertate* – sinal de pêlos, barba, penugem), numa tendência universal, define as modificações biológicas e adolescência (do latim *adolescere* – crescer) define as transformações psicossociais e suas características estão ligadas ao ambiente sócio cultural do indivíduo.

Outeiral (2001, p.18) compreende a adolescência como uma etapa da vida, “um período evolutivo” em que o ser humano passa por “transformações biopsicossociais”. O autor caracteriza a adolescência por elementos como

[...] a perda do corpo infantil; [...] a reorganização de novas estruturas e estado de mente; a aquisição de novos níveis operacionais de pensamento (concreto ao abstrato) e de novos níveis de comunicação (do não verbal ao verbal); a apropriação do novo corpo; o recrudescimento das fantasias edípicas; a vivência de uma nova etapa do processo de separação-individuação; a construção de novos vínculos com os pais, caracterizados por menor dependência e idealização; a primazia da zona erótica genital; a busca de um objeto amoroso; definição da escolha profissional (OUTEIRAL, 2001, p. 19).

Erikson (1972, p. 129-135), autor de uma teoria psicossocial, afirma que a adolescência ou “período da moratória” ou de “espera”, é marcado pelo período de construção da identidade ou “ganho da identidade, quando os adolescentes estão “preocupados com o que possam parecer aos olhos dos outros em comparação com o que eles próprios julgam ser, e com a questão de como associar os papéis e aptidões cultivados anteriormente, na infância, aos protótipos ideais do dia”. Para o autor a formação da identidade, especialmente do adolescente, é influenciada pela sociedade. Portanto evoca a importância do grupo social, e considera que é na formação da identidade que os fatores sociais são mais significativos, partindo do princípio de que a identidade não acontece apenas na “individualidade ou no íntimo, mas,



sobretudo no convívio social, no diálogo com os pares”. Nesse sentido o autor relata de como a sociedade, vai escrevendo uma “lógica histórica”, ou “memória histórica”, ou ainda uma “consciência histórica” no indivíduo desde a infância; e quando chega à adolescência ele vai julgar se há “alguma promessa vital” em tudo que absorveu (1972, p. 259). O autor afirma que

A história passada sobrevive nos protótipos ideais e nos perversos que orientam as imagens parentais e dão cor as estórias maravilhosas e às tradições de família, às superstições e à bisbilhotice, e às simples lições do treino verbal, em seus primeiros tempos. Os historiadores, de modo geral, pouco se interessam por isso; eles explicam apenas a disputa entre idéias históricas autônomas e não se preocupam com o fato de que essas idéias penetram fundo nas vidas de gerações e ressurgem através do despertar e treino diários da consciência histórica nos indivíduos jovens, por intermédio dos fazedores de mitos da religião e da política, das artes e das ciências, do teatro, do cinema e da novelística – todos contribuindo, mais ou menos conscientemente, mais ou menos responsabilmente, para a lógica histórica absorvida pela juventude. Para ingressar na história, dissemos nós, cada geração de jovens tem que descobrir uma identidade consonante com a sua própria infância e consonante com uma promessa ideológica no processo histórico perceptível (ERIKSON, 1972, p.259).

Alguns autores que se propõe fazer uma leitura mais contemporânea da adolescência como uma fase da vida socialmente construída, manifestam certa preocupação ao constatarem que o adolescente hoje se inventa e se constrói por si mesmo, sem referências estáveis, pois na realidade hoje ele é uma referência para todas as idades, crianças e adultos querem ser adolescentes. Por isso a adolescência não tem mais um tempo marcado de antes e depois; ser adulto não significa mais uma promoção de status, pelo contrário significaria apenas sair da realidade para viver do sonho adolescente, como adulto (CALLIGARIS, 2000, P. 71-74). De maneira uniforme se estabelece esse modelo no mundo ocidental capitalista, que idealiza ilusoriamente liberdade, autonomia e insubordinação, quando na verdade estão sob a “imposição da necessidade” (material e intelectual), controlados pelas forças e pelas relações econômicas, um indivíduo doutrinado, como afirma Marcuse (1982, p. 25).

Erikson (1972, p. 133, 157) chama a atenção para a importância de a sociedade estabelecer de forma institucionalizada o status e a função do adolescente, o que lhe poderá garantir um sentido de vida, pois o harmonizará com os valores do grupo. Considerando que a ausência da moratória institucionalizada, ritualizada ou não, é que se torna incentivo para o adolescente se filiar a formas organizadas de delinquência.

## O Rito na Construção Social da Adolescência

Nas ciências sociais o rito é considerado, antes de tudo, um ato. Ato que provoca movimento, que cria e faz. A questão se coloca sob as diferentes espécies de atos, presentes nas relações sociais. Busca-se aqui compreender o rito dentro de um recorte no seu caráter sociológico e religioso, contudo consciente da sua dimensão diversa como manifestação social. (MAUSS, 1979, p. 137)

Assim são bem vindos os conceitos do sociólogo Émile Durkheim, que em sua pesquisa sobre a vida religiosa aproximou rito e religião, considerando o rito como tradutor da vida individual e social. Os seus estudos sobre os aborígenes da Austrália é uma análise da religião, onde considera ser o rito uma categoria fundamental do fenômeno religioso. A socióloga Maria Ângela Vilhena esclarece, recorrendo à raiz semântica da palavra que

O Rito refere-se, pois, à ordem prescrita, à ordem do cosmo, à ordem das relações entre deuses e seres humanos e dos seres humanos entre si. Reporta-se ao que rima e ao ritmo da vida, à harmonia restauradora, à junção, às relações entre as parte e o todo, ao fluir, ao movimento, à vida acontecendo. A busca pela ordem e o movimento são elementos constitutivos dos rituais. (VILHENA, 2005, P. 21)

A linguagem própria do rito é o símbolo, ou linguagem simbólica. A linguagem mediadora entre o inconsciente – pensamento - e o ato - ação que se manifesta no ritual; símbolo como a possibilidade de transbordamento da interioridade humana, como poder de construção da realidade, como expressão capaz de se referir e remeter a uma realidade maior e mais profunda, muitas vezes impossível de ser dito por meio de palavras; que tem a função de revelar “as mais secretas modalidades do ser” – “o infinito dentro do finito”. Símbolo como “evocação e inspiração do ausente” - apesar do predomínio da “imagem e da presença” (VILHENA, 2005, P. 65).

Carmem Junqueira, antropóloga e pesquisadora de sociedades indígenas, reflete sobre o rito considerando sua presença inegável em toda forma de vida humana, afirmando que

A vida é um passar sucessivo de situações determinadas pela biologia. (...) Em nenhuma sociedade a vida flui sem marcações, sem que se registre qualquer tipo de passagem. Pode-se mesmo dizer que viver é se submeter a passagens sucessivas, que se iniciam com o nascimento e terminam com a morte. As passagens são geralmente acompanhadas de atos especiais. Algumas são celebradas com grandes cerimônias, noutras o ritual é pouco celebrado. Mas, de qualquer forma, o reconhecimento da passagem implica na idéia de que o trânsito de uma situação a outra é coisa importante, ato grave que deve ser cercado de cuidados especiais. (JUNQUEIRA, 1985, P. 176).

Considerando ainda essa característica de presença real, constante e inegável do rito na vida humana, Vilhena (2005, p.29), citando Claude Riviére, diz que “não há sociedade sem rito nem rito sem sociedade, eles são uma necessidade humana, parte do viver humano”.

Considerando o fato da ausência de cerimônias e rituais públicos que marcariam o período de espera para a fase adulta na sociedade contemporânea, Erikson (1972, p. 188) afirma que a sociedade precisa estabelecer um vínculo ideológico com os adolescentes. O termo ideologia é usado no sentido mais vasto, de sistema de idéias ou de ideais de um grupo sem nenhuma conotação política contemporânea, como afirma o autor, as quais poderão oferecer aos jovens possibilidades como

- (1) Uma perspectiva simplificada do futuro que abrange todo o tempo previsível e, assim compensa a “confusão temporal” do indivíduo; (2) alguma correspondência fortemente sentida entre o mundo íntimo de ideais e perversidades e o mundo social com suas metas e perigos; (3) uma oportunidade para exibir alguma uniformidade de aparência e comportamento, neutralizando a consciência de identidade individual; (4) incentivos para uma experimentação coletiva com papéis e técnicas que ajudam a superar um sentimento de inibição e culpa pessoal; (5) introdução nos valores éticos da tecnologia predominante e, portanto, na competição sancionada e regulamentada; (6) uma imagem do mundo geográfico-histórico como quadro de referência para a identidade nascente do indivíduo jovem; (7) um fundamento lógico para um modo de vida sexual compatível com um sistema convincente de princípios; (8) submissão a líderes que, como figuras super-humanas ou “big-brothers”, estão acima da ambivalência da relação parental-filial (ERIKSON, 1972 p.188).

Em alguns grupos sociais esse tempo da vida é marcado por rituais específicos carregados de linguagem simbólica. Portanto o rito de passagem ou de iniciação, segundo Outeiral (2005, p. 46-47) tem a função de integrar o indivíduo ao grupo social. O autor diz que “participar do rito de iniciação, e assim se sentir integrado na cultura de seu grupo, poderá ser importante para o desenvolvimento normal do adolescente, não causando, necessariamente, dificuldades emocionais” (IBid, p. 49) Em um estudo sobre “os aspectos de um Rito de Iniciação” o autor fala sobre o Brit Milah e o Bar Mitzvah, “ritos de passagem puberal” judaico. O primeiro é um rito de iniciação, quando o menino judeu é circuncidado aos oito dias do seu nascimento. O segundo é um rito de confirmação do primeiro, realizado quando o menino completa treze anos, quando então ele é introduzido no grupo de adultos. O autor diz que os rituais devem ser considerados como “mecanismos sociais de defesa” que levam os adolescentes a aceitar as normas sociais, “renunciando as fantasias edípicas”. Considerando que é um “processo lento e doloroso em que o adolescente necessita realizar o luto pelo corpo e pela identidade infantil e pelos pais da infância”. Nesse sentido o Bar Mitzvah é uma representação da “aceitação, consciente e/ou inconsciente, das normas do clã”.

Outro exemplo de rito como processo socializador é o citado por Segalem (2002, p. 61) sobre as iniciações africanas onde os chamados “noviços” após serem sujeitados a moratória sexual e alimentar são encaminhados à “instrutores” que irão condicioná-los “à paciência e observância de um rigoroso código moral”, serão instruídos nos saberes da sua sociedade. São normas de comportamento que irão comprovar sua coragem e sua habilidade. Depois desse processo o novo status social é confirmado em uma grande festa popular, quando lhes são dado “um novo nome e depois são introduzidos a uma nova linguagem, ostentando escarificações e adereços”.

Luiz Carlos Osório cita alguns ritos contemporâneos de iniciação, entre eles a Primeira Comunhão na Igreja Católica, A Profissão de Fé nas Igrejas Protestantes, o Bar Mitzvah dos Judeus, o serviço militar, o baile de debutantes e o exame de vestibular às universidades (OSÓRIO, 1992, p. 51).

Um dos trabalhos mais citados no assunto de rito de passagem é o da antropóloga Margaret Mead, que no debate sobre a infância e a adolescência mostra a vida nas ilhas Samoa, revelando a adolescência como uma “transição fácil e feliz”, como comenta Calligaris (2000, p. 77). Para Ávila (2007, p. 155) os estudos de M. Mead “assinalam a influência social e cultural” nas características das etapas, da duração e da existência do ritual de passagem como processo de socialização.

### **Instituições Religiosas Ritualizadas: um ambiente para o desenvolvimento religioso do adolescente**

A religião é conceituada a partir do papel, social e psicológico, que desempenha na vida e nas relações humanas. Ela se distingue pela perspectiva do sagrado, do transcendente, do sobrenatural, do divino, do terrível, do excelso, o avassalador, o assombroso, o misterioso (OTTO, 2007, p. 180). A religião é abordada a partir do seu aspecto tanto funcional quanto substantivo. O aspecto funcional diz respeito ao institucional ou corporativo, uma vez que a palavra “Religião” tem sido ligada à organizações ou instituições sociais filantrópicas, à denominações e estruturas economicamente constituídas. O aspecto substantivo diz respeito ao seu valor como espaço do encontro, da convivência, da recepção e da transmissão da experiência religiosa.

Roberto Cipriani, (2007, p. 95-97; 117-119) citando M. Weber e E. Durkheim, diz que eles são unânimes em afirmar o caráter sociológico da religião e abordam seu aspecto

funcional, consideram-na eminentemente social e possuidora de funções sociais, afirmam que ela é capaz de restabelecer formas de comportamento dentro da sociedade, é capaz de dar sentido a vida e a sociedade como um todo.

Émile Durkheim (1996, p. 459-461), apresenta a religião como um fato ou fenômeno social. Ao tratar o caráter social da religião afirma sua dimensão social como uma forma de organizar o mundo, porém não nega sua subjetividade. O autor afirma que o que faz a religião socialmente eficaz, é a sua capacidade de inscrever suas doutrinas na consciência individual dos fieis, até que passam a vê-las como naturais e então as transformam em hábitos, o que evidencia seu aspecto substantivo. Esse ato de transformar as doutrinas aprendidas em hábitos, por meio da crença, é o que exterioriza a prática religiosa, evidencia a religiosidade e manifesta a experiência religiosa. Nas religiões as doutrinas são transmitidas a partir de um sistema lógico de ritual, de símbolo, de texto sagrado, interligando o indivíduo ao transcendente. Portanto, a prática se dá em meio ao coletivo, porém individualmente. Quando então, de acordo com o autor, mais do que um saber, a religião se torna uma questão de compromisso do devoto. Tal nível de comprometimento pode ser definido como religiosidade (IBid, p.461-462).

A escolha de Igrejas Cristãs como amostra para essa pesquisa de abordagem qualitativa com método etnográfico a partir da observação participativa, se justifica por caracterizar um grupo reunido como uma coletividade que participa de uma emoção comum, onde o rito tem duas principais funções (sociais) simbólicas: uma de manifestar uma sociedade em ato – troca -; outra de integrar o indivíduo ao grupo social contribuindo para apaziguar o sentimento de inadequação ou de exclusão próprios da adolescência (SEGALEM, 2002, p. 58-61; MERLEU-PONTY, 1961, p.135).

A religião cristã, seja católica ou protestante, tem aspecto de estrutura institucionalizada nos moldes tradicionais citados. Trata-se de uma religião que tem seus princípios históricos na pessoa de Jesus Cristo de Nazaré, o Messias que tem suas ações e ensinamentos registrados nos livros recebidos como autênticos pelas primeiras gerações dos seus seguidores no primeiro século: os Evangelhos, os Atos dos Apóstolos, as cartas apostólicas e o livro do Apocalipse, que compilados são conhecidos como Novo Testamento – e fazem parte do texto sagrado denominado Bíblia Sagrada, considerada doutrina de Deus ou conjunto de normas morais a serem observadas, ou a Boa Nova da salvação.

O Cristianismo é a religião dos seguidores de Cristo, que se desdobra em múltiplas e diferentes manifestações, com peculiaridade de formalização para institucionalizar as repre-

sentações doutrinárias ou ideológicas, dando sentido à consciência religiosa de seus fiéis - o que pode ser percebido entre as religiões cristãs evangélicas e a religião cristã católica. A religião cristã, seja ela católica ou evangélica, é constituída a partir dos ritos periódicos e não periódicos de passagem, de integração ou despedida que se valem sempre de linguagem simbólica. Ritos ordenados no tempo e no espaço, com calendário de festas e celebrações da comunidade.

Shiavo (2005, p.1) classifica essas denominações como “instituições religiosas clássicas”, caracterizadas por suas “estruturas sociais, doutrinárias, hierárquicas e litúrgicas bem definidas”. Os rituais nas Igrejas Cristãs podem ser categorizados no modelo que foi desenvolvido por Vilhena (2005, p. 65) como Rituais de Participação - os de oração, de sacrifício, de consagração, de louvor, etc. Rituais de Propiciação ou de purificação - o batismo, que Genep (1977, p. 31) classifica de rito de agregação e Rituais de passagem, relativos a fases da existência - nascimento, noivado, casamento, morte, puberdade, etc.

A vida individual nessas denominações de tradição histórica consiste na passagem sucessiva de uma idade a outra bem delimitada que corresponde a de uma condição social a outra; ou seja, são degraus de idades ou faixas etárias entre infância, adolescência, juventude e a fase adulta. A idade adulta se organiza por grupos divididos entre homens, mulheres e casais. Sendo cada passagem acompanhada por atos específicos de cerimônias, constituindo aprendizagem e pertença. São momentos que determinam a passagem de uma situação à outra como, por exemplo, as cerimônias de nascimento, da infância, da adolescência, do casamento, da gravidez, do funeral, sendo classificados como ritos de integração, de despedida e de passagem (GENNEP, 1977, P. 26; SEGALEM, 2002, p.14; VILHENA, 2005, p. 29).

As denominações cristãs são instituições estruturadas nos moldes tradicionais, onde o ritual é coletivo e se organiza em um tempo e um espaço, tendo na linguagem simbólica a forma de inculcação de uma ordem e a construção de uma consciência religiosa individual e coletiva, sendo, portanto mecanismo de constituição da realidade social como detalha Vilhena (2005, p. 29). A função do ritual nas Igrejas Cristãs Evangélicas foi observada levando em conta a sua forma de organização estrutural, com base na leitura feita em Durkheim (1996, p. 19), que afirma ser o ritual um tradutor da vida individual e social. O ritual observado nesse trabalho foi especificamente o ritual de passagem para a adolescência. Considerando, como propõe Segalem (2002,p. 43), a totalidade do ritual composta em suas seqüências consecutivas, dentro de seu contexto, o “antes e o depois”. Observou-se a forma que cada denominação cristã evangélica determina para o adolescente o estado de moratória, a separação, a margem e

a agregação na sociedade organizada por faixas etárias. Como se construiu a passagem social de um estado para o outro.

Essa prática de organização das igrejas cristãs de tradição histórica remonta a idade média, no Império Bizantino do século VI, não somente como forma de conceber a biologia humana, mas, sobretudo como forma de organizar o grupo social, conforme retrata Ariés (1981, p. 35-40).

Reconhecendo o fato de que o cristianismo é marcado por uma diversidade de denominações, foi necessário estabelecer uma amostra que representasse o universo cristão (amostragem representativa); a Presbiteriana como representante da Teologia Reformada, a Menonita como representante da Teologia Anabatista e a Assembléia de Deus como representante da Teologia Pentecostal ou “Movimento de Renovação Espiritual”. (CAIRNS, 2003; NICHOLS, 2004; CÉSAR, 2000).

A Igreja Presbiteriana tem sua origem na segunda geração da Reforma Protestante em Genebra, na Suíça, tendo nas doutrinas de João Calvino seus princípios doutrinários. De acordo com o site oficial da Igreja Presbiteriana no Brasil “um grupo de colonos e pastores reformados foram enviados pelo próprio João Calvino ao Brasil, no dia 10 de março de 1557 esses evangélicos realizaram o primeiro culto protestante do Brasil”. Porém, durante décadas o calvinismo ficou restrito às comunidades imigrantes, sem atingir os brasileiros, o que só ocorreu a partir de 1808 (CAMARGO, 1973). A Igreja calvinista leva o título de Presbiteriana pela forma como ela é administrada, ou seja, por meio dos presbíteros eleitos democraticamente pelas comunidades locais. As quais são governadas por um “Conselho” de presbíteros, os mesmo compõem os “Concílios superiores”, de onde se originam os “Sínodos” e o “Supremo Concílio”. A Igreja é organizada por uma federação de Igrejas locais, com sede civil na Capital Federal, sendo organizada de acordo com sua própria Constituição. Atualmente conta com aproximadamente 3.840 igrejas locais, 228 presbitérios, 55 sínodos, 2.660 pastores, 370.500 membros comungantes e 133.000 membros não-comungantes (menores). Está presente em todos os estados do território brasileiro.

A Igreja Menonita, tem sua origem na “Reforma Radical” das Igrejas Livres ou Anabatistas Bíblicos (rebatizadores). Um movimento religioso liderado por Conrad Grebel que tinha no batismo um dos pilares do verdadeiro cristianismo. Tal movimento ocorreu em Zurique, Suíça, em 1525 e se espalhou para o sul da Alemanha e depois para os Países Baixos. Os Menonitas receberam este nome pelo fato de eles serem identificados com Menno Simons (1496-1561), um holandês que liderou os Anabatistas que fugiram da perseguição da Igreja

Estatal, migrando para a Rússia e para a América do Norte, onde buscaram liberdade religiosa. Da Rússia alguns Menonitas migraram para o Brasil durante a década de 1930, sendo eles instalados pelo governo brasileiro na região sul, especificamente em Santa Catarina e de lá se espalharam por outros estados brasileiros. A Reforma Radical, na qual se baseia a doutrina Menonita, se destaca pela inclinação ao pacifismo, a prática de comunhão de bens, a separação definitiva entre Igreja e Estado, o rebatismo por imersão e a Igreja como associação exclusiva dos regenerados. É uma Igreja que está presente hoje em mais de 60 países (CAIRNS, 2003).

A Igreja Assembléia de Deus é considerada a maior denominação evangélica brasileira, tem origem no chamado “Movimento de Renovação Espiritual” ou “Movimento Pentecostal” no começo do século XX, na América do Norte, conhecido também como “A Missão da Rua Azusa” em Los Angeles, no ano de 1906, movimento que alcançou muitos estados americanos. Foi da Igreja Batista de Chicago, envolvida no Movimento de Renovação, que dois jovens missionários, Gunnar Vingren e Daniel Berg, saíram e vieram para o Brasil, com o propósito de divulgar o movimento pentecostal. Chegaram a Belém do Pará, em 19 de novembro de 1910 (CESAR, 2000). A partir dessa data a denominação se espalhou por todo o território nacional. As Igrejas Assembléia de Deus são autônomas, ou seja, elas não são ligadas por uma instituição nacional, como são as Igrejas Presbiterianas. O único vínculo entre elas é feito por intermédio dos pastores que são todos filiados à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB) com sede nacional no estado do Rio de Janeiro. A Convenção Geral é dirigida por uma diretoria eleita a cada dois anos por uma assembleia geral. Junto com a diretoria, formando um conselho, é eleito um representante para cada atividade da instituição. Os líderes também estão ligados à uma convenção regional denominada “Ministérios”. Essas convenções regionais decidem sobre a credenciação de líderes e fazem um trabalho de intermediação entre as Igrejas Locais e a Convenção Geral. A Igreja Assembléia de Deus foi organizada em Curitiba em 07 de Agosto de 1929 por um pastor, de origem polonesa, chamado Bruno Skolimowski. Foi entre os poloneses e ucranianos de Curitiba que ele desenvolveu seu trabalho de evangelização, na Rua Trajano Reis. Com o tempo pessoas de descendências diferentes foram se agregando, por isso as celebrações passaram a ser feitas na língua portuguesa. Hoje a Igreja em Curitiba está organizada em, aproximadamente, trinta regionais, com um total de 176 congregações.

A partir do que se observou nas três instituições religiosas, a adolescência é reconhecida como uma fase ou um tempo da vida, marcado e delimitado claramente. Ou seja, ser ado-



lescente nessas instituições religiosas significa deixar de ser criança. O que resulta na saída, na separação, no rompimento com o grupo de crianças. Dessa forma a adolescência fica, portanto claramente delimitada. Tal delimitação pode ser avaliada com base no que afirma Erikson (1972, p. 129) como “uma moratória para a integração dos elementos de identidade”.

Adolescência, nessas instituições, é, reconhecidamente, um tempo de aprendizado, pois se faz um grande investimento no ensino, selecionando e disponibilizando recursos específicos como pessoas, materiais, espaço e tempo. As instituições investem parte de sua estrutura física, econômica e social em benefício da construção da adolescência, como expressão da visibilidade e do reconhecimento dessa fase da vida (Abesrastury, 1983, p. 29).

A expectativa das Igrejas também é comum, espera-se a assimilação da vida grupal, a inserção ou a integração à comunidade dos adultos em um laço de fidelidade. Segundo Erikson (1972, p.168) ao ser reconhecido e aceito no grupo é própria da natureza adolescente, e uma quase necessidade psíquica, responder com fidelidade.

O tempo de duração da adolescência, a moratória, nessas instituições é uma fase de aproximadamente cinco anos. Durante essa fase as instituições religiosas criam e preparam cuidadosa e propositadamente o tempo de “liminaridade” regulamentada no ritual de participação, como espaço e cenário. Pois é nele que, por meio do conteúdo da linguagem simbólica e da cerimônia, se fará a construção pedagógica da ideologia cristã.

A abordagem feita por meio da música, do teatro, do discurso, bem como da recreação ou do lúdico e do lanche que todos fazem juntos, tudo está permeado de valores éticos e morais que são inculcados nos adolescentes, processo denominado por essas igrejas de “disciplinado”.

Os rituais periódicos de participação proporcionam a experiência de constantes readaptações ao coletivo, eles podem ser considerados também como uma forma de fabricar os adolescentes por meio da disciplina, da autoridade, da tradição e da educação religiosa que vão apontar o lugar que lhe é destinado no grupo. Pode ser então identificado enquanto fator importante na constituição da realidade social, que atuam na inculcação da ordem simbólica. Portanto identifica-se aqui a função social da religiosidade como construtora da realidade social.

Os “Rituais de Participação” são semelhantes no sentido de que abrem espaço físico e temporal para o encontro dos adolescentes. As celebrações cerimoniais utilizam os mesmos elementos como à música, o teatro, o discurso, as recreações, o comer juntos, etc.. São

momentos que se repetem semanalmente e por isso vai construindo, num sentido espiral, um sentimento de pertença no grupo, uma identidade social; ao que o adolescente, por sua própria condição, vai corresponder com fidelidade.

Ao instituir o período de moratória as instituições motivam e instruem os adolescentes a decidirem pelo batismo, como forma de agregação ou de reinserção no grupo social. Quando decide, o adolescente passa por um período de treinamento, quando então toma conhecimento dos estatutos e regimentos da instituição. Após esse período de aprendizado ele está pronto para o batismo; por meio do qual ele é promovido à membro efetivo e comungante da instituição religiosa. Significa a inserção ao grupo maior, com direitos e deveres, um compromisso mais diretamente e publicamente afirmado.

Essa experiência de vida em grupo ou comunitária desenvolve no adolescente a virtude da solidariedade, do companheirismo e da camaradagem espontânea; possibilita e estimula a vivência social, fornece modelo de identificação, estabelece regras sociais e valores morais, estimula a manifestação e o desenvolvimento de potencialidades, permite o autocohecimento ou a descoberta de si. O que segundo Erikson (1972, p. 197) pode evitar a inclinação para o egocentrismo, o individualismo, a marginalização pessoal e social. Uma vez que tais inclinações podem resultar na busca de “identidades grupais negativas” por parte do adolescente.

Outra semelhança entre as denominações é a escolha do líder para os adolescentes. As instituições optaram por homens casados e pais de família, definidos profissionalmente, com mais de quarenta anos. A autoridade desses homens, sob a perspectiva de “carisma”, junto com suas esposas, exerce uma influência que desperta obediência voluntária e fidelidade nos adolescentes (SEGALEM, 2002, p. 53; WEBER, 1946, p. 338-340). É uma mensagem implícita ou simbólica de que a adolescência passa, e com ela todas as dores e temores; é ainda uma transmissão não verbal de modelo prefigurado por homens que já passaram pela adolescência e por isso podem reconhecê-la solidarizando-se com os adolescentes.

As diferenças entre as instituições são bem menores que as semelhanças. O que foi observado é que em apenas uma delas, a Assembléia de Deus, o Ritual de Participação realizado semanalmente contempla menos o momento lúdico, portanto é mais cerimonioso e formal. O discurso doutrinário ou “mensagem” tem um apelo mais moral, está mais voltada para fornecer um sistema de comportamento para o adolescente como àquele que ocupa um status social no grupo. As outras instituições, Presbiteriana e Menonita, enfatizam no discurso religioso as relações solidárias e a ação simbólica sobre os adolescentes se dá mais por uma

transmissão caracterizada pelo lúdico e o informal. No entanto as três instituições estão comprometidas com a formação pessoal, emocional, social e espiritual do indivíduo, Contemplada em todas as fases da vida – infância, adolescência, juventude e fase adulta.

A importância e a função dos ritos para o cristianismo evangélico ficou clara na identificação como instituições religiosas estruturadas no modelo tradicional, onde o ritual é coletivo e organizado em um determinado espaço e tempo, além de utilizar a linguagem simbólica como forma de inculcação da ordem e da construção de uma consciência religiosa individual e coletiva.

### **Considerações finais**

Ao concluir esse trabalho é importante sintetizar que a adolescência é uma fase da vida que demanda uma necessidade intrínseca de ritmo, de modelo, de pertença, de limites, de perspectiva de futuro, de continuidade, de sentido para a vida. De que forma tais necessidades devem ser supridas?

Foi possível perceber uma evidente contradição entre a realidade cultural contemporânea, “desritualizada”, fragmentada, individualizada, e a estrutura organizacional das Igrejas Cristãs de Tradição Histórica, ritualizadas, comunitárias, coletivizadas, em que cada etapa da vida está claramente demarcada.

Os adolescentes em tais instituições religiosas encontram um ambiente que responde às suas necessidades, principalmente a necessidade do grupo para a formação da identidade, uma vez que a identidade não acontece apenas na “individualidade ou no íntimo, mas, sobretudo no convívio social, no diálogo com os pares”. Também oferecem um espaço significativo de uniformidade de aparência e comportamento; uma oportunidade de experimentação em grupo onde o sentimento de inibição e culpa pode ser superado; o aprendizado da submissão a líderes que, como afirma Erikson (1972, p. 188), simbolizam “figuras super-humanas o big-brothers e estão acima da ambivalência da relação parental-filial”.

Talvez tais modelos possam inspirar outras formas de como a sociedade pode propor um contexto de acolhimento e amparo social que simbolize para o adolescente o reconhecimento do processo de transição ou de moratória pelo qual ele está passando; como também medidas protetoras para evitar o distanciamento pernicioso, o isolamento, a exclusão social, política e econômica, a desafiliação social causada pela falta de escolaridade e profissionalização

dos adolescentes; e, sobretudo formas que possam diminuir ao máximo a incoerência entre a “inculcação do espírito de consumo” e a miséria social e econômica dos adolescentes.

## REFERÊNCIAS

- ABERASTURY, Arminda. **Adolescência**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2ª.Ed. 1983.
- ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- ÁVILA, Antonio. **Para Conhecer a Psicologia da Religião**. São Paulo: Loyola, 2007.
- CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo Através dos Séculos**. São Paulo: Vida Nova, 2003.
- CALLIGARIS, Contardo. **A Adolescência**. São Paulo: Publifolha, 2000.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis,RJ: Vozes, 1973.
- CÉSAR, Elben M. Lenz. **História da Evangelização do Brasil: dos Jesuítas aos Neopentecostais**. Viçosa,MG: Ultmato, 2000.
- CIPRIANI, Roberto. **Manual de Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulus, 2007.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ERIKSON, Erik H. **Identidade, Juventude e Crise**. Rio de Janeiro: Zahar. 1972.
- GENNEP, Arnold van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- GRINDER, R. E. & STRICKLAND, C. E. **A Significação Social da Obra de G. S. Hall**. In: BRITTO, Sulamita de. **Sociologia da Juventude, I**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- JUNQUEIRA, Carmem. **Em Trânsito: Preparando a Mudança**. In: AMBRAMOVIC, Fanny. **Ritos de Passagem de Nossa Infância e Adolescência**. São Paulo: Summus, 1985.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981
- MERLEU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1961.
- NICHOLS, Robert H. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- OSORIO, Luiz Carlos. **Adolescente Hoje**. Porto Alegre: Artmed, 1992.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- OUTEIRAL, José. **Adolescer: Estudos sobre adolescência**. Rio de Janeiro: Reviver, 2008.

OUTEIRAL, Jose. **Clínica Psicanalítica de Crianças e Adolescentes: Desenvolvimento, Psicopatologia e Tratamento.** Rio de Janeiro: Revinter, 2ª. Ed. 2005.

SAVAGE, Jon. **A Criação da Juventude.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

SCHIAVO, Luigi. **Mística e Pós Modernidade.** Goiânia: Ed. Da UCG, 2005.

SEGALEM, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos.** Rio de Janeiro: FGV, 2002.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos Expressões e Propriedades.** São Paulo: Paulinas, 2005.

VITIELLO, Nelson. **Adolescência Hoje.** São Paulo: Roca, 1988.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1946.

## O lugar do cientista da religião

Filipe de Oliveira Guimarães\*

Fabrizio Possebon\*\*

Eunice Simões Lins Gomes\*\*\*

### Resumo

Existe um crescente interesse entre os teóricos de afirmar o espaço da disciplina Ciência(s) da(s) Religião no campo das ciências humanas e difundir a relevância da sua existência para a sociedade. O desejo de melhor explicar o seu objeto, bem como definir a sua metodologia são uma das principais aspirações dos pesquisadores. No meio deste processo de consolidação é imprescindível não esquecermos de trabalhar o perfil do profissional desta nova área do saber. Questões como: Qual deve ser o olhar que o cientista da religião precisa desenvolver frente ao fenômeno religioso? Qual deve ser sua postura frente ao objeto religião? Onde termina o papel do cientista das religiões? São algumas que nortearam o desenvolvimento do presente artigo, que deseja contribuir para formação deste novo profissional que busca firmar o seu papel no meio acadêmico e social. A metodologia utilizada consiste em uma pesquisa bibliográfica-descritiva, do tipo estudo de caso, com abordagem qualitativa e tem como instrumento de análise a literatura de autores consagrados na(s) Ciência(s) da(s) religião(ões).

**Palavras-chave:** Ciência; cientista; formação.

### Introdução

Marcelo Camurça em seu livro intitulado Ciências Sociais e Ciências da Religião mostra com muita objetividade a busca da(s) Ciência(s) da(s) Religião em se firmar no meio das Ciências Sociais como uma disciplina autônoma. Alguns dos principais nomes que estão engajado na busca do estabelecimento de uma metodologia própria são: Antônio Gouvêa de Mendonça (Mackenzie), Luíz Henrique Dreher (UFJF) e Frank Usarski (PUC-SP). (CAMURÇA, 2008)

---

\* Teólogo. Administrador. Mestrando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba -UFPB. Email: filipeoligui@gmail.com

\*\* Coordenador e Prof. do programa de pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Líder do grupo de pesquisa Raízes. Email: fabriciopossebon@gmail.com

\*\*\* Vice-Coordenadora e Prof. do programa de pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Líder do Grupo de pesquisa GEPAl. Email: euniceslgomes@gmail.com

O curioso nesta história é que em meio a toda esta batalha em se firmar frente a sociologia, antropologia ou teologia, algumas idéias parecem estar bastantes claras e devem ser aceitas como pérolas do curso de Ciências das Religiões ou mesmo um batismo para aqueles que desejam iniciar-se nesta nova área do saber que está apenas desabrochando.

O problema é que, por mais modernas e progressistas que tais ideologias possam soar, o fato é que elas parecem estar fazendo um desfavor à ciência na medida em que afastam os pesquisadores da neutralidade científica. Antes de compartilharmos sobre alguns destes pensamentos é importante trazeremos a memória o entendimento do que é uma ciência bem como o papel do cientista.

O presente estudo tem como objetivo a contribuição para a formação da identidade do cientista da religião, bem como analisar a maneira como o mesmo está lidando com o seu objeto, sempre na busca de estabelecer um caminho seguro que preserve suas credenciais enquanto desenvolve o seu papel como pesquisador.

Nossa pesquisa configura-se como descritiva, do tipo estudo de caso, uma vez que, através das informações obtidas pelo pesquisador, fruto da experiência vivenciada e observação, busca o melhoramento de práticas que são desenvolvidas pelo objeto, no caso específico os cientistas das religiões. (CERVO e BERVIAN, 1983).

Também se constitui em bibliográfica, pois tem a intenção de auxiliar na compreensão de um problema tendo como base referências publicadas em documentos. Ou seja, possui o intuito de conhecer e analisar as contribuições científicas do passado sobre determinado assunto (CERVO E BERVIAN, 1983, p. 55). Sua revisão fundamenta-se em autores consagrados que trabalham na área da Ciência(s) da(s) Religiões, tais como Camurça e Hock. Bem como, está embasada em análises de estudiosos que buscam definir a ciência enquanto método de visualização e análise da realidade, cito como exemplo Chalmers.

Em um primeiro momento o pesquisador busca conceituar ciência, escolhendo para tanto um caminho de conceituação fruto de teóricos mais antigos que continuam em evidência na atualidade influenciando a maioria dos cientistas nas diversas áreas científicas. Em seguida busca, a partir de uma experiência vivenciada, descrever a atuação de alguns cientistas das religiões frente aos religiosos bem como levantar uma séria de interrogações sobre o seu papel. No terceiro momento o estudo busca trazer a tona alguns direitos que pertencem aos religioso e que devem ser percebidos pelos cientistas.

## **1 Ciência: história, conceituação e cientista**

Hock (2010, p.17) inicia o segundo capítulo de sua obra intitulada “Introdução à Ciência da Religião” de uma forma bastante ousada. Ele diz: “a pergunta pelo conceito e pelo termo religião leva imediatamente ao centro da Ciência da Religião e, ao mesmo tempo, a um de seus debates internos mais importantes, que não será concluído num futuro próximo – e provavelmente também não poderá ser concluído.”

Tal afirmação parece soar provocadora para os teóricos que estão perseguindo este objetivo como Mendonça, Dreher ou Usarski, ao mesmo tempo que serve como base argumentativa para os críticos da área da Ciência(s) da(s) Religião. Porém, independente se o objetivo de encontrar uma definição universal para o termo religião for atingindo ou não, não se pode desistir de buscá-lo. É importante a busca de tal conceito, porém também é fundamental esta bem situado sobre a maneira acadêmica de pesquisar o fenômeno religioso, ou seja, antes de definir Religião é necessário conceituar Ciência.

Entretanto o que chamamos de ciência na atualidade deve ser entendido como ciência moderna. Isso porque a maneira que imaginamos a ciência hoje é diferente daquela praticada a milhares de anos atrás, bem como se distingue daquela que era exercida a apenas 500 anos. Esta constatação nos ensina que o pensar científico tem mudado na história. Não cabe ao presente artigo julgar se houve uma evolução mas simplesmente constatar esta realidade.

Na antiguidade é fato que a ciência estava atrelada as mistificações humanas. No pensamento do cientista antigo (filósofos e sábios do reino) a natureza era o palco de manifestações benevolentes e intolerantes dos deuses. Por isso que encontramos, mesmo nas reflexões dos filósofos, ponderações que incluíam a presença de deuses, como causadores dos fatos. (ARAÚJO, 1985, p.43)

Em séculos recentes, ainda poderíamos encontrar uma maneira de se fazer ciência aberta a uma relação com o transcendente, só que diferente dos primórdios. Nas grandes potências da antiguidade, como por exemplo, Egito ou Grécia, a reflexão sobre a realidade era filtrada por uma crença politeísta.

Esta lógica se repete em outros povos que marcaram a história a.C. (excetuando-se o judaísmo). Quando analisamos a história depois de Cristo, observamos algumas mudanças, sobretudo no ocidente. Quando o cristianismo passou a ser uma religião importante no império Romano, IV século d.C, a ciência começa a ser difundida através de um olhar monoteísta, e foi assim até épocas recentes.

Podemos afirmar que a ciência moderna nasce no meio do monoteísmo uma vez que a Revolução Científica (Sec. XV) teve seu início com pensadores monoteístas. Grandes no-



mes fazem parte desta lista como: Francis Bacon, Boyle, Newton e Kepler. Eles acreditavam em um Deus racional que criou um universo racional. Suas reflexões obedeciam a seguinte lógica: Através da capacidade cognitiva dada por Deus aos homens, estes podem desvendar os mistérios de Deus na natureza.

Em seu livro *Principia*, Isaque Newton declara que o mundo não poderia ser originado de nada além da perfeita e livre vontade do Criador. Kepler que revolucionou o pensamento astronômico em seus dias, acreditava, quando fazia suas pesquisas científicas, está pensando os pensamentos de Deus após Ele. Foi só com o advento do iluminismo surgido na França no séc. XVII, que a ciência começa a romper com a maneira teocêntrica de se fazer ciência. (ARAÚJO, 1985, p.44)

Na modernidade, com o advento do iluminismo, a maneira de se fazer ciência sofre uma grande carga de ateísmo, marcando um rompimento com idéias transcendentais ou metafísicas. Hoje, a ciência vivenciada pela maioria dos cientistas, é totalmente indiferente a crença em um Deus ou deuses, na verdade se diz que na verdadeira ciência não há espaço para Deus. Significando que uma coisa é fazer ciência outra é religião.

O fato é que mesmo com a chegada do iluminismo não houve um rompimento total com a visão monoteísta de se fazer Ciência. Apesar de não serem amplamente difundidos na mídia, na atualidade, ainda encontramos vários cientistas comprometidos com a crença monoteísta. Suas maneiras de pensar refletem uma convicção de estarem cumprindo propósitos de Deus em benefício da humanidade. Um dos movimentos que tem crescido nos últimos dias, afirmando o seu compromisso de fazer Ciência centrado em uma crença monoteísta, é o Criacionismo Científico.

A verdade é que, genericamente falando, com o iluminismo houve uma mudança no sistema científico. Antes ele era um sistema aberto, com possibilidade de convivência com crenças divinas, hoje ele é um sistema totalmente fechado, onde o que interessa é o que se pode ser mensurado, colocado em um tubo de ensaio e verificado pelos sentidos humanos através de experiências repetidas. O que não puder ser estudado dessa maneira deve ser colocado de lado até que um instrumento científico venha a ser criado para estudar o tal fenômeno.

A primeira concepção de ciência foi forjada após a Revolução Científica ocorrida no século XVII, e continua sendo o principal conceito até os dias de hoje. Segundo esta conceituação *ciência é o conhecimento provado*. Ou seja, poderá ser reproduzido através de experiências. As teorias científicas são derivadas, de maneira rigorosa, da obtenção dos dados adquiri-

dos por observação e experimento. Isso significa que a ciência se baseia naquilo que podemos ver, ouvir, tocar, etc. Ela remete a um raciocínio lógico e objetivo o que faz dela algo confiável. Os grandes nomes desta abordagem são Galileu e Newton. (CHALMERS, 1982, p.23)

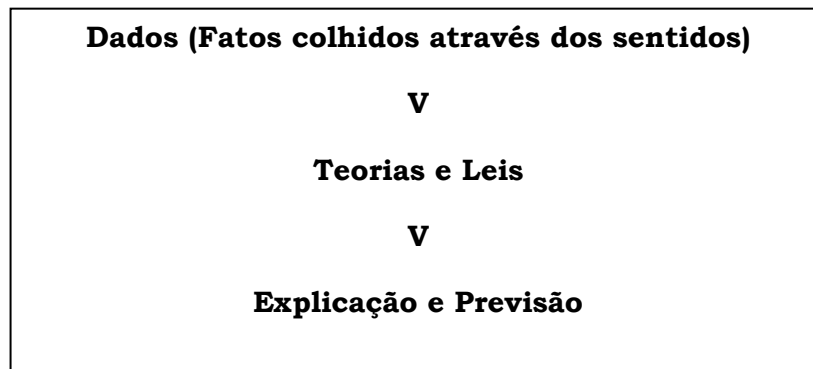
Francis Bacon no início do século XVII, propôs que a meta da ciência é o melhoramento da vida do homem na terra. Tal meta, segundo sua ótica, seria alcançada através da coleta de fatos, com observação organizada e derivando teorias a partir desta observação. Para ele as teorias devem ser justificadas através da observação. Outras características importantes da Ciência são a sua capacidade de explicar e prever fenômenos.

Ian Barbour(2004, Pg.10) afirma que a ciência procura explicar dados objetivos, de domínio público, reproduzíveis. A ciência formula perguntas objetivas sobre o “como?” e sobre o “por que?”. Ela tem como uma de suas principais bases a adequação experimental. Ela faz previsões quantitativas que podem ser verificáveis através de experimentos. Ela está constantemente preocupada com a relação causais entre os fatos.

O presente trabalho parte desta concepção de ciência, uma vez que o pesquisador entende que tal conceito tem se mostrado eficaz ao longo da história, resistindo a mudança sistema aberto - sistema fechado na ciência. Também se trata do conceito mais aceito até o presente momento e mesmo que haja variações do mesmo fruto de inovações ou rejeições, sua essência é a mesma: Conhecimento da realidade de uma forma laboratorial.

Em relação a sua linguagem, a ciência procura formular perguntas cuidadosamente delimitadas sobre os fenômenos. Não cabe a ela fornecer uma visão de mundo integral, uma filosofia de vida ou um conjunto de normas éticas. Quando os cientistas saem dos laboratórios e fazem especulações fora do alcance do seu trabalho estritamente científico, eles não são mais sábios do que qualquer ser humano não acadêmico. (BARBOUR, 2004, Pg. 30)

A ciência é fruto de uma atividade racional que atua conforme algum método ou métodos científicos. A seguir demonstraremos através de um diagrama um caminho para tornar uma afirmação em algo de fato científico:



Fonte: O próprio autor

Este caminho nos mostra que os dados colhidos pelo pesquisador transformam-se em teorias e Leis que irão por sua vez capacitar os cientistas a fazerem determinadas explicações sobre determinados fenômenos bem como capacitá-los-á a fazerem previsões dentro da sua esfera de pesquisa. Para tanto, trazemos nossa questão problema: Mas quem são os cientistas? Quais papéis tem que desempenhar na busca de ser científico?

O cientista é aquele que pratica a ciência. A ele cabe a pesquisa, coleta de dados, investigação, propostas teóricas, discordâncias teóricas, sempre na busca de chegar ao verdade científica tudo isso na posição de *observador*. Ou seja, quanto mais neutro o cientista for mais científico ele é. (BUENO, 2000).

Certamente que no campo das ciências humanas, é impossível ao cientista desenvolver um papel puramente neutro como acontece nas ciências exatas. Seu olhar será sempre influenciado por sua leitura, experiências, e formação. Se ele é antropólogo ele desejará ter contatos com o objeto, buscará a experiência de campo, se é sociólogo será inclinado a analisar as relações sócias, se for teólogo logo desejará investigar as crenças doutrinárias do seu objeto. Neste caso o que se busca é minimizar o máximo esta influência.

Segundo Marcelo Camurça (2008, p.19) em se tratando do cientista da religião, pode-se afirmar que sua identidade faz parte de um programa ainda não definido que está sujeito a influências de várias áreas. Esta nova área do saber ainda não possui uma distinção disciplinar precisa. Ou seja, o perfil do cientista ainda está em fase de elaboração.

## **2 Uma experiência com cientistas da religião**

Em 2007 tive a experiência de lecionar no ensino religioso do município de João Pessoa, Paraíba. Antes de entrar em sala de aula, fui informado que precisava transmitir a visão pluralista de religião para os alunos. Esta afirmação me despertou algumas inquietações.

Fiz as seguintes perguntas a mim mesmo: Como assim ensinar o pluralismo? Será que tal ensino cabe a um cientista? Será que é papel do estado modificar sistemas religiosos? Qual vai ser o resultado disto? Será que o Ensino Religioso deve disseminar esta idéia?

Alguns dias depois participando de um programa de formação promovido pela Universidade Federal da Paraíba, mais precisamente pelo programa das Ciências das Religiões (que hoje eu tenho a satisfação de participar como discente do mestrado), para os professores do ensino religioso no município, constatei a mesma ponderação acerca do papel do docente do ensino religioso: Ensinar o pluralismo. Foi então que eu constatei que a idéia estava vestida de uma roupagem científica, mas não é tão científica como parece.

Partindo do entendimento do que é ciência e cientista, como propomos anteriormente, podemos avançar um pouco mais e adentrar ao campo da Ciência(s) da(s) Religião tentando responder as seguintes perguntas: Qual é o papel do cientista da Religião? Será que cabe ao cientista da religião julgar as religiões? É sua função definir o caminho dos religiosos? A princípio tais indagações podem parecer ingênuas, mas é justamente este tipo de indivíduo que parece está sendo moldado no meio acadêmico.

O que permite tal reflexão é a importância que se dá ao pluralismo como uma idéia que precisa ser difundida no meio social, como se fosse a salvadora das controvérsias religiosas ou mesmo o caminho para o estabelecimento de uma nova ordem, um era perfeita onde os indivíduos irão viver felizes para sempre. É comum ver professores defenderem com veemência a importância de transmitir à sociedade idéias embasadas neste conceito.

Quando se fala de pluralismo nas religiões estamos nos reportando ao pensamento de se aceitar a diversidade como algo bom e interessante do ponto de vista social e cultural. Significando que todas as religiões são importantes e portanto todos os indivíduos devem enxergá-las como importantes. A questão é que tal conceito é uma ótica, proposta ao cientista da religião, ao aproximar-se do fenômeno religioso e não um conceito que ele deve transmitir aos religiosos na expectativa de promover uma “evolução” da vivência religiosa.

Todo cientista da religião, no anseio de fazer ciência, não deve esquecer da sua busca em exercer uma papel de neutralidade científica como foi anteriormente discutido. Alguns questionamentos pertinentes que cabem neste momento são: como os cientistas da religião (inclua-se professores do ensino religioso) devem se portar diante de uma religião que não é aberta ao pluralismo, ecumenismo ou mesmo o sincretismo? será que ele deve ignorá-la? censurá-la? desqualificá-la? tentar modificá-la?

Muito se tem falado no diálogo inter-religioso ou mesmo em paz mundial, mas a questão é será que todas as religiões estão abertas a esta idéia? e se não? será que aquelas que se opõem a tais propostas estão erradas? é papel do cientista das religiões mudar este quadro? Certamente que este não é assunto de sua competência! A busca por tal diálogo cabe aos líderes religiosos mas não a um cientista das religiões.

Por exemplo, se determinada religião afirma que o seu deus deseja que seus seguidores se isolem de tudo e de todos, como se dá nos movimentos milenaristas, tal ideologia deve ser aceita como cabível dentro do universo de reflexão do cientista religião. Ele deve se posicionar como espectador, verificando o fato como se dá, debruçando-se na busca de entender tal religião, seus valores, princípios, anseios, história, origem, propostas, contribuições sociais e antropológicas, bem como a mentalidade dos indivíduos que estão inseridos nela.

Imaginemos também um aluno da rede pública de ensino, do ensino fundamental, que esteja escrito na disciplina de ensino religioso, que em classe afirme que não concorda com determinadas religiões e crenças, pois para a sua religião tais práticas são erradas, o que é que o professor vai dizer diante desta situação? Que a sua maneira de pensar está errada? Que ele está sendo preconceituoso?

Bem, se assim o for o professor não entendeu seu papel em sala de aula. Ao professor não cabe o direito de combater as crenças religiosas, nem o direito de fazer com que seus alunos se voltem contra os ensinamentos das suas religiões e seus líderes. O professor deve ensinar a história, crenças das religiões e promover a cidadania, ou seja, independente de qualquer coisa (crença, cor, raça, sexo) o ser humano deve ser respeitado.

O cientista da Religião e os professores do ensino religioso, não devem ser inquisidores de epistemologias religiosas. Nem tão pouco ser um promotor dos seus conceitos quando se trata de uma experiência científica. Ele deve aceitar com naturalidade as afirmações religiosas como fruto do pensamento vigente no grupo religioso, uma vez que faz parte do seu arcabouço dogmático.

### **3 Do direito dos religiosos**

Antes de estudar as religiões, principalmente aquelas situadas em território brasileiro, o pesquisador deve estar consciente de alguns direitos, dos religiosos, que devem ser salvaguardados. Tal consciência irá provocar um maior grau de racionalidade e permitir-lhe um

aprofundamento no olhar científico, bem como posicioná-lo-á com mais neutralidade frente ao fenômeno religioso.

A Constituição Federal brasileira afirma que “é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato” (Art. 5º, IV) bem como garante “a manifestação do pensamento, a criação, a expressão e a informação, sob qualquer forma, processo ou veículo, não sofrerão qualquer restrição, observado o disposto nesta Constituição” (Art. 220).

Ainda no art. 220º, § 2º lemos: “É vedada toda e qualquer censura de natureza política, ideológica e artística.” Partindo deste direito a expressão, podemos pontuar alguns direitos, no que tange a manifestação religiosa, que perfeitamente se encaixam no quesito liberdade de expressão e por isso devem ser tomados como manifestações legitimadas do fenômeno religioso. São eles:

- Todo religioso tem o direito de crer ou não na existência da verdade;
- Todo religioso tem o direito de crer ou não na salvação eterna;
- Todo religioso tem o direito de espalhar ou não sua visão religiosa;
- Todo religioso tem o direito de fazer ou não proselitismo;
- Todo religioso tem o direito de mudar de religião;
- Todo religioso tem o direito de crer ou não que a sua religião é a única verdadeira;
- Todo religioso tem o direito de aceitar ou não o ecumenismo;
- Todo religioso tem o direito de fazer ou não sincretismo;
- Todo religioso tem o direito de analisar ou não o outro segundo a sua ótica religiosa;
- Todo religioso tem direito a controvérsia religiosa na busca de defender a sua crença (desde que elas não resultem em agressões físicas ou verbais no que tange a denegrir a imagem do próximo);

Quando o cientista da religião se aproxima do seu objeto entendendo que ele está legitimado dentro da liberdade de expressão, tal consciência lhe proporcionará uma suavização do choque epistemológico e o posicionará com mais naturalidade e neutralidade perante o seu objeto de investigação.

#### 4 Considerações finais

Ao cientista da religião, na qualidade de investigador, não cabe a crítica à religião que está sendo investigada, ou mesmo “ajudar” os seus integrantes a “evolúrem” epistemologicamente. O fato é que se o cientista difundir idéias como, por exemplo, pluralismo, ecumenismo ou sincretismo, para os religiosos, ele estará intervindo na realidade social e religiosa e criando uma nova ordem das coisas, deixará de exercer seu papel científico para ser um “profeta” com roupagem acadêmica.

Consideramos que o papel do cientista da religião deve ser diferente de um líder religioso. (Eles não devem ser vistos como profetas de uma nova ordem religiosa!) O líder religioso tem como uma de suas características o discurso formador de opiniões, seja em relação a questões religiosas ou mesmo sociais, frente aos seus seguidores. Também o cientista deve se distanciar do desejo de levar as religiões a um denominador comum, uma vez que esta não é sua função, mas daqueles líderes religiosos que acham tal anseio legítimo.

Nem tão pouco é dever do cientista prestar algum favor a ONU, como se fosse mediador, ponte para o surgimento da paz mundial, do pacifismo entre religiões. Sua tarefa restringe-se a observar os religiosos em seu habitat a fim de darem contribuições realistas a esta nova área do saber que está em busca de aprimorar sua metodologia mas que, também, precisa rever o papel dos seus cientistas frente a realidade religiosa.

Quando atua no ensino Religioso sua posição deve caminhar no sentido de desenvolver um papel voltado à cidadania tendo o cuidado de não querer modificar sistemas religiosos posto que os religiosos possuem seus direitos e estão inseridos em um contexto dogmático de cunho pessoal.

Se ele for competente na análise “sócio-filo-antropo-histo-teológica” do fenômeno religioso, partindo da proposta pluridisciplinar defendida como critério metodológico para as Ciências das Religiões, ele terá dado uma ótima contribuição científica colocando nas mãos dos interessados sejam eles políticos, embaixadores, sociólogos, antropólogos, historiadores, filósofos, teólogos ou cientistas das religiões, uma excelente pesquisa que servirá como ferramenta para a compreensão das religiões e seus adeptos.

## REFERÊNCIAS

- BARBOUR, Ian G. Quando a ciência encontra a religião. São Paulo: Cultrix, 2004.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da república federativa do Brasil: Brasília, DF, Senado.
- CERVO, Amado L. e BERVIAN, Pedro A. (1983) **Metodologia Científica** : para uso dos estudantes universitários. 3.ed. São Paulo : McGraw-Hill do Brasil.
- BUENO, Silveira. **Dicionário da língua portuguesa**. Ed. rev. e atual - São Paulo: FTD, 2000.
- CHALMERS, Alan. **O que é ciência afinal?** São Paulo: Brasiliense, 1971.
- CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- D' ARAÚJO FILHO, C. F. **Viver desespero ou esperança: 2ª Ed 2.ed.**, São Paulo: Mundo Cristão, 1985.
- HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010.
- TEIXEIRA, Faustino Luíz Couto. **A fé na vida: Um estudo teológico pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de base no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1987.
- CERVO, Amado L. e BERVIAN, Pedro A. (1983) **Metodologia Científica**: para uso dos estudantes universitários. 3.ed. São Paulo : McGraw-Hill do Brasil.



# A confessionalidade no ensino superior da educação adventista

Francisco Luiz Gomes de Carvalho\*

## Resumo

A Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) ao implantar-se no Brasil apresenta-se com espírito marcadamente de missão, interessada especialmente na fundação de escolas como estratégia de expansão e manutenção da identidade, uma típica atitude regida pelo binômio educação-evangelização. À semelhança de outras confissões a concretização do projeto de educação adventista de nível superior demonstrou um retardamento, certamente resultante da tensão entre a visão acadêmica e a missionária desta denominação. É possível observar como alguns elementos da filosofia educacional adventista constituem as bases da confessionalidade da prática pedagógica no Ensino Superior da educação adventista. Desta forma, interessa-nos explicitá-los problematizando a partir da perspectiva da diversidade cultural característica desta nação.

**Palavras-chave:** Confessionalidade, educação adventista, ensino superior

## Introdução

Esta comunicação partilha alguns apontamentos advindos de revisão bibliográfica/documental e de observações empreendidas na fase participante da pesquisa que empreendo com vistas à escrita da dissertação.

A história da educação brasileira confunde-se com a instalação e desenvolvimento de diversas confissões religiosas no Brasil. Todavia, esta história é majoritariamente “[...] calcada dentro de uma tradição católica trazida pelos jesuítas nos tempos da colônia e afirmada pelas disputas entre liberais e católicos durante os primeiros cinquenta anos de República” (ALMEIDA, 2000, p. 93).

No século XIX as denominações protestantes históricas ou tradicionais se estabeleceram no Brasil configuradas no protestantismo de missão ou conversão. Por esta época, foi que a educação adventista desembarcou em terras brasileiras patrocinada pela Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) vinda no bojo da empreitada missionária estadunidense.

Tendo se instalado no Brasil, a educação adventista estabeleceu escolas paroquiais de educação elementar avançando a duras provas na oferta da educação em outros níveis. Segun-

---

\* Graduado em Teologia (UNASP-EC) e Mestrando em Ciências da Religião (PUC-SP)

do dados atuais<sup>1</sup>, a IASD mantém no Brasil mais 300 unidades escolares, e um Centro Universitário em São Paulo (UNASP – Centro Universitário Adventista de São Paulo) configurando-se em uma instituição educacional confessional no cenário nacional.

Convém explicitar como se efetiva a confessionalidade no Ensino Superior da educação adventista em sua inserção de oferta educacional a um público marcado pela diversidade cultural.

Confessionalidade, que aqui é entendida em sua fundamentação teórica à luz de Borges (2008) para quem o termo remete à compreensão da admissão de algo ou o reconhecimento da veracidade de algum fato. Nascimento (2003, p. 37) aprofunda o significado ao defini-lo nos seguintes termos, onde afirma que:

[...] a palavra “confessionalidade” é o neologismo que deriva de uma “confissão”, isto é, que tem qualidade religiosa, que está impregnado de crença, de convicção, de confissão positiva de fé (cristã). O que se confessa ou professa é aquilo em que se acredita ou se deve acreditar. Portanto, convicção é a base a partir da qual se pode falar de uma educação confessional em sentido amplo.

No caso em questão, para compreender como a confessionalidade transpõe o discurso e materializa-se no Ensino Superior da educação adventista far-se-á fundamentação teórica em Goodson (1995), Josgriberg (1992), Leonard (1963) e Ramalho (1976).

Para auxílio na compreensão acerca da cultura convém apresentar algumas definições. De acordo com Laraia (2006) Edward Tylor define *culture* como todo o complexo de conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes adquiridos pelo homem como membro da sociedade. Cultura segundo Berger (1985) é uma produção coletiva que só permanece real devido o reconhecimento coletivo. Numa concepção básica, ao falar de cultura refere-se “[...] mais especificamente ao conhecimento, às idéias e crenças, assim como às maneiras que elas existem na vida social” (SANTOS, 1983, p. 21).

Com a finalidade problematizar os elementos da confessionalidade no Ensino Superior da educação adventista e a questão cultural presente em nossa sociedade, este artigo pauta diálogo com a *Constituição Brasileira* (BRASIL, 1988) e a *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural* (UNESCO, 2002).

---

<sup>1</sup> Para mais detalhes acesse: <<http://www.educacaoadventista.org.br/mundo/>>. Acesso em: 10.02.11.

## Educação adventista no Brasil

A história da IASD apresenta em seus primórdios um total desinteresse pela educação, pois que a membresia aguardava o segundo advento de Jesus em sua geração. Assim “[...] para muitos pais adventistas, a iminência do advento<sup>2</sup> tornava uma educação comum e básica até mesmo relativamente sem importância” (SCHWARZ e GREENLEAF, 2009, p.116). Desta forma, o sistema educacional adventista foi o último empreendimento da denominação. A IASD foi organizada em 1863, e em 1872 a primeira escola patrocinada pela denominação surgiu em Battle Creek (EUA). Em 1874 a Sociedade Adventista do Sétimo Dia torna-se entidade legal.

Com a chegada do adventismo às terras brasileiras e tendo feito o seu primeiro converso (Guilherme Stein Júnior em 1895) é fundada a primeira escola adventista brasileira, o Colégio Internacional de Curitiba no ano de 1896 tendo como seu primeiro diretor Guilherme Stein Júnior (GROSS, 1996).

O desenvolvimento da educação adventista em solo brasileiro aparece em documentos oficiais da IASD a nível mundial em 1897. Azevedo (2004, p. 32) comenta os avanços afirmando que

a primeira referência ao Brasil apareceu em 1897, indicando que já havia seis igrejas com um total de 200 membros. Esse número cresceria em 1899 para dez igrejas e 400 membros e, no ano seguinte, para 15 igrejas e 600 membros. Somente em 1902 o Statistical Report mencionou pela primeira vez a presença educacional adventista no Brasil, formada por apenas cinco escolas e 59 alunos. No entanto, o General Conference Daily Bulletin de 17 de fevereiro de 1899 já indicava a existência de quatro escolas no Brasil, com um total de 175 alunos. Essas escolas estariam localizadas, provavelmente, em Curitiba, Gaspar Alto, Brusque e outra no Estado do Rio Grande do Sul.

Para Schünemann (2009, p.78), ao longo do desenvolvimento da educação adventista no Brasil, a mesma perpassa três períodos sendo que, o terceiro começa no ano de 1971 e chega aos nossos dias. Nesta direção Silva (2002, p. 130) afirma que

[...] o desenvolvimento definitivo do sistema educacional adventista ocorre a partir das exigências impostas pela Lei 5.692 de agosto de 1971<sup>3</sup>, que procurava reformar o ensino de 1º e 2º graus, enfatizando o aspecto profissionalizante.

---

<sup>2</sup> Referente à segunda vinda de Cristo a Terra conforme acreditam os adventistas. Para maiores detalhes acerca da sistematização do corpo doutrinário ler “Crenças Fundamentais” em: <<http://www.portaladventista.org/portal/quem-somos/5-crencas-fundamentais>>. Acesso em: 03.03.11.

<sup>3</sup> Para ler na íntegra o documento acesse:<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L5692.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L5692.htm)>. Acesso em 03.03.11.

A história da inserção e desenvolvimento da educação adventista no Brasil demonstra uma real tardança no estabelecimento de instituições de Ensino Superior. Remonta-se ao ano de 1960 com a implantação do curso de Enfermagem no Instituto Adventista de Ensino (STENCEL, 2006, p. 164).

Schulz (2003) observa que as diversas confissões demonstraram um certo retardamento na concretização de projetos de educação a nível superior, e tal

[...] retardamento esteve condicionado ao processo histórico, dentro de um contexto e uma conjuntura nacional, sujeito a fatores internos e externos; e que os projetos da Educação Superior geraram divergências sobre a missão da Igreja, na relação evangelização e educação (SCHULZ, 2003, p. xi).

Numa análise de perspectiva mais ampla, na qual é apresentado o quadro macro do Ensino Superior adventista em seu contexto mundial, Knight (2010, p. 10) enfatiza que sempre houve uma “[...] tensão entre os alvos missionários ou teológicos dos líderes eclesiásticos que a fundaram e dos acadêmicos que a dirigiam”.

A implantação do Ensino Superior na educação adventista é resultado direto do processo de expansão e crescimento denominacional que gerou demanda por líderes cada vez mais preparados para atuação nos mais diversos ramos da organização (STENCEL, 2004).

### **Confessionalidade no Ensino Superior da educação adventista**

As instituições adventistas de Ensino Superior são dotadas de características próprias, o que contribui para constituir o perfil próprio da educação ofertada nestas instituições (GREENLEAF, 2010). A confessionalidade percebida no Ensino Superior da educação adventista, neste caso refere-se à explicitação de elementos da pesquisa bibliográfica/documental, como também da fase participante da mesma.

O Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), campus São Paulo é o lócus do recorte feito para entendimento do objeto de estudo. Convém atentar-se para o fato de que a confessionalidade avança para além do discurso e permeia práticas pedagógicas, ambiente e cultura escolar. Assim, é compreendida à luz de Goodson (1995), Josgriberg (1992), Leonard (1963) e Ramalho (1976).

É fato que as missões norte-americanas ligadas ao protestantismo prestaram importante contribuição à educação brasileira ao ampliar a oferta educacional para a população não contemplada pelo sistema de ensino vigente, bem como “[...] pela inovação do sistema pedagógico, que veio preencher as lacunas existentes” (HACK, 2000, p.12).

Uma aproximação detida revela os elementos da lógica do sistema educacional adventista de modo a compreender a racionalidade inerente e sua intencionalidade última. Assim, como em outras denominações vinculadas ao protestantismo, a IASD apresenta-se marcadamente mesclada pelo binômio educação/evangelização, de modo a nortear a expansão na adesão de membros e na manutenção identitária ideológico-doutrinária.

As atividades proselitistas que atravessam o cotidiano dos colégios protestantes podem ser percebidas nas práticas educativas, pois é sempre difícil a delimitação clara entre a prática educativa e a prática religiosa. Basta relembrar que “[...] o programa educativo é uma das primeiras e mais importantes expressões da obra missionária” (Ramalho, 1976, p. 69). Na declaração de missão<sup>4</sup> da educação adventista diz que “[...] o alvo primordial é prover oportunidade para os estudantes aceitarem a Cristo como seu Salvador pessoal, permitir ao Espírito Santo transformar suas vidas e cumprir a missão de pregar o Evangelho ao mundo” (Azevedo, 1997, p. 61).

Esta missão orienta as atividades proselitistas exemplificadas na realização da semana de oração (duas por ano), oferta de estudos bíblicos em grupos de estudos, atividades religiosas complementares e exigência de leitura de livros denominacionais. De acordo com *Declaração da Filosofia Educacional Adventista do Sétimo Dia* espera-se que os estudantes que completam o nível superior/universitário numa instituição adventista deveriam, dentre outras coisas: “ter tido a oportunidade de entregar-se a Deus e, como consequência, viver uma vida de acordo com sua vontade, apoiando a mensagem e a missão da Igreja Adventista do Sétimo Dia [...]” (RASI, 2001, p. 04).

Josgriberg (1992, p. 92) adverte que quando a confessionalidade passa pelo esforço de angariar seguidores, ou seja, quando

[...] a confessionalidade for tomada em sentido denominacionalista, como acontece, por exemplo, no caso do proselitismo religioso, a confessionalidade não pode ter lugar na escola, como lugar de formação de opinião, de personalidade livre, de produção e de transmissão de conhecimento.

Em seu estudo Leonard (1963, p. 162) identifica que a confessionalidade de muitas denominações protestantes se dá por meio da propaganda religiosa indireta, na qual

[...] a fé prática das igrejas norte-americanas levou-as a um grande desenvolvimento das instituições paraeclesiais, que ofereciam a vantagem de permitir uma propaganda indireta, contribuindo para a criação do Reino de Deus na terra [...].

---

<sup>4</sup> Para maiores informações acesse:<<http://educacao.adventistas.org.pt/paginas/missao.php>>. Acesso em: 11.06.2011.

Esta propaganda religiosa indireta pode ser compreendida no Ensino Superior da instituição educacional (UNASP) através das meditações bíblicas, momentos musicais e orantes que precedem o início de cada turno letivo, como também nas atividades de orientação geral ministradas pela pastoral<sup>5</sup> universitária. Para Hack (2003) a propaganda religiosa indireta é aceitável desde que vise prestar serviços ao semelhante.

A questão curricular na educação adventista tem sempre ocupado a pauta das preocupações institucionais da IASD, pois é neste campo onde se assentam as bases para a integração fé e ensino pretendida por este sistema educacional. Com a prerrogativa de que um currículo equilibrado é aquele que fomenta o desenvolvimento integral da vida espiritual, intelectual, física, social, emocional e vocacional, na educação adventista o currículo além de promover a excelência acadêmica, o mesmo deve contar com “[...] cursos de formação espiritual que guiarão o viver cristão [...] A formação do cidadão inclui apreço por sua herança cristã [...]” (RASI, 2001, p. 08).

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, de modo que o “modo de vida adventista” seja ensinado (AZEVEDO, 2003).

O sistema educacional adventista oferta no Ensino Superior disciplinas confessionais que são tidas como Ensino Religioso (ER). Ao observar as matrizes curriculares dos cursos de graduação ofertados pelo UNASP percebe-se a oferta comum das seguintes disciplinas: Cosmovisão Bíblico-Cristã, Antropologia Cristã, Fundamentos do Cristianismo e Interpretação Bíblica da História<sup>6</sup>.

Em sua obra, Goodson (1995) sinaliza que na análise da produção do currículo é importante estar atento a relação entre a construção pré-ativa e a execução interativa, pois que a construção pré-ativa estabelece os parâmetros importantes e significativos para execução interativa em sala de aula. Desta forma, entende-se que a disposição de tais disciplinas no currículo revelam uma seletividade de conteúdos, de modo a alcançar a legitimidade dos pressupostos que orientaram a construção pré-ativa do currículo.

Partindo dessa orientação torna-se evidente que

[...] a preocupação não é com a validade epistemológica do conhecimento corporificado no currículo. A questão não é saber qual conhecimento é verdadeiro, mas qual conhecimento é considerado verdadeiro. A preocupação é com as formas pelas quais

---

<sup>5</sup> As atividades da pastoral universitárias são balizada pelo Plano Mestre de Desenvolvimento Espiritual.

<sup>6</sup> A respeito da oferta dessas disciplinas pelo UNASP, Campus (São Paulo) acesse: <<http://www.unasp.edu.br/catalogo-aluno-digital/sp-2010.pdf>>. Acesso em: 09.06.11.

certos conhecimentos são considerados como legítimos, em detrimento de outros, visto como ilegítimos (SILVA, 2004, p. 46).

### **Considerações finais**

Os elementos constantes nesta apresentação resultam de uma aproximação orientada pela busca de apreender a efetividade da confessionalidade no Ensino Superior da educação adventista. Diante do que foi exposto acima, mesmo que preliminarmente é possível entender a lógica inerente, a filosofia orientadora e a intencionalidade última deste sistema educacional. À medida que tal instituição compõe o sistema federal de educação, o mesmo encontra-se sob a tutela das legislações vigentes. Portanto, as instituições educacionais confessionais têm o desafio de na oferta de educação promover o respeito às liberdades individuais, tolerância religiosa e a convivência pacífica em meio à diversidade religiosa/cultural que marca a nação brasileira.

Ao evocar o reconhecimento da diversidade cultural e religiosa garantida pela liberdade de expressão, a inviolabilidade de consciência e crença asseguradas pelo artigo 5º, inciso VI da Constituição Brasileira (BRASIL, 1988)<sup>7</sup>, bem como o reconhecimento da identidade, diversidade e pluralismo defendidos na Declaração Universal para a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002)<sup>8</sup>, torna-se tarefa elementar oferecer uma educação que, mesmo pautada pelos elementos orientadores da confissão mantenedora considere estes que são direitos fundamentais da humanidade.

Visto ser o Brasil um país de dimensões continentais, aqui o fenômeno da diversidade adquire dimensões sem precedentes, afirmando-se em reconhecimento nas últimas décadas do século XX e início do século XXI (CORRÊA, 2008, p. 100).

Assim, percebe-se a multiplicidade caracterizadora das trocas simbólicas gestadas e realizadas no interior das relações humanas efetivadas entre os grupos sociais dentro de uma sociedade. Desta forma, apontam para a assertiva de que cultura enquanto produção/criação/produção não é consenso (CORRÊA, 2008).

Nesta direção, a educação deve possibilitar a preservação da diversidade cultural, ao criar espaços democráticos, bem como oportunizar encontro e convivência entre as diversas culturas (MARÍN, 2003, p. 2).

Desta forma, interessa relevar o que Cury (2004, p. 190) compreende ao afirmar que:

---

<sup>7</sup> Para acessar a Constituição do Brasil de 1988 na íntegra, acesse: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>. Acesso em: 26.07.11.

<sup>8</sup> Para ler o documento na íntegra, acesse: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 26.07.11.

De todo modo, os princípios constitucionais e legais obrigam todos os educadores a se pautar pelo respeito às diferenças religiosas, pelo respeito ao sentimento religioso e à liberdade de consciência, de crença, de expressão e de culto, reconhecida a igualdade e a dignidade de toda pessoa humana. Tais princípios conduzem à crítica de todas as formas que discriminem ou pervertam esta dignidade inalienável dos seres humanos.

Esses apontamentos oferecem elementos que auxiliam a reflexão a respeito da importância da manutenção identitária da confessionalidade de algumas instituições educacionais, de modo que os agentes responsáveis pela efetividade das orientações perscrutem os indícios e reclamos da modernidade. De forma cada vez mais contundente a sociedade reivindica que a dialogicidade pautem as relações que são geradas em seu interior. Os sistemas educacionais confessionais não fogem desta realidade, e sem dúvida podem estabelecer bases se de fato propuserem uma educação que atenda ao ser humano em sua multiplicidade dimensional.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sílvia M. L. A presença dos protestantes na educação da Bahia. **Revista da FA-EBA: Brasil 500 anos**, Salvador, Ano 9, n 13, p. 93-102, jan./jun. 2000.

AZEVEDO, R. C. **Plano Brasil 2010**: plano decenal de educação da Divisão Sula Americana. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. O ensino adventista de nível fundamental no Brasil. In: TIMM, Albert. R. (org.). **A educação adventista no Brasil**: uma história de aventuras e milagres. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRES, 2004.

AZEVEDO, Paulo C. Missão das escolas de Igreja. In: GROSS, Renato (org.). **Cristo nas salas de aula**: uma abordagem adventista sobre integração fé e ensino. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, v. 1, 1997.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BORGES, Inez A. **Confessionalidade e construção ética na universidade**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2008.

BRASIL. **Constituição da república federativa do Brasil**. Brasília, Senado Federal, 1998. Disponível em:

<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>. Acesso em: 26 jul. 2011.

CORRÊA, Rosa L. T. **Cultura e diversidade**. Curitiba: Ibepex, 2008.



CURY, Carlos R. J. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 27, set/dez, 2004, pp. 183-191.

GREENLEAF, Floyd. **História de la educación adventista: una visión global**. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, Adventus: Editorial Universitaria Iberoamericana, 2010.

GOODSON, Ivor. **Currículo: teoria e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

GROSS, R. **Colégio Internacional de Curitiba**. Rio de Janeiro: Collins Editora, 1996.

HACK, Osvaldo H. **Protestantismo e educação brasileira**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2000.

\_\_\_\_\_. **Raízes cristãs do Mackenzie e seu perfil educacional**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003.

JOSGRILBERG, Rui de S. Confessionalidade e educação: uma visão ecumênica. **Revista do Cogeime**, São Paulo, ano 1, n. 1, 1992.

KNIGHT, George R. As raízes missiológicas do Ensino Superior adventista e a contínua tensão entre missão adventista e visão acadêmica. **Revista de educação adventista**, n. 29, 2010, p. 10-18. Disponível em:

<<http://jae.adventist.org/jae.php?index=issue&language=pt>>. Acesso em: 08 fev. 2011.

LARAIA, Roque de B. **Cultura – um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LEONARD, Emile. **O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social**. São Paulo: ASTE, 1963.

MARÍN, J. Globalización, diversidad cultural y practica educativa. **Revista Diálogo Educativo**, Curitiba: Champagnat, v.4, n.8, jan/abr. 2003, p. 11-32.

NASCIMENTO, Amós. Reflexões preliminares sobre educação e confessionalidade. **Revista Educação e Missão**. São Paulo, n. 1, 2003.

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.

SANTOS, José L. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHULZ, Almiro. **Educação superior protestante no Brasil**. Engenheiro Coelho: UNAS-PRESS, 2003.

SCHÜNEMANN, Haller. A Educação Confessional Fundamentalista no Brasil Atual: uma análise do sistema escolar da IASD. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, São Paulo, ano 9, p. 71-97, jul/set. 2009.

SCHWARZ, R. W; GREENLEAF, F. **Portadores de Luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2009.

SILVA, M. Aspectos da contribuição adventista para a educação brasileira. **Revista Impulso**, n. 30, v. 13, p. 125-132, 2002. Disponível em:

<<http://www.unimep.br/phpg/editora/mostrasumario.php>>. Acesso em: 09 fev. 2011.

SILVA, Tomaz T. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

STENCEL, Renato. **História da Educação Superior Adventista**: Brasil, 1969-1999. 2006. 322 f. Tese (Doutorado). Universidade Metodista de Piracicaba, 2006.

\_\_\_\_\_. A educação adventista de nível superior no Brasil. In: TIMM, Albert. R. (org.). **A educação adventista no Brasil**: uma história de aventuras e milagres. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRES, 2004.

UNESCO. **Declaração universal sobre a diversidade cultural**, 2002. Disponível em:

<<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 26 de jul. 2011.

# O imaginário educativo, simbólico e religioso do culto anglicano

Josilene Silva da Cruz \*

Eunice Simões Lins Gomes\*\*

Marisete Fernandes de Lima\*\*\*

## Resumo

Considerando que os símbolos sempre fizeram parte das relações humanas, corroboramos com Mardones (2006) ao dizer que os símbolos nos aproximam da realidade invisível, não palpável e que vive em eterno movimento. Neste contexto investigamos a “vida do símbolo” dentro de uma ramificação cristã, A Igreja Anglicana, objeto de nossa análise. Nosso objetivo consiste em desenvolver com os membros comungantes deste grupo uma análise sobre o imaginário simbólico que se encontra entrelaçado com o imaginário educacional dos comungantes e a partir do processo litúrgico pretendemos identificar qual o imaginário religioso e a função educativa que os símbolos transmitem aos seus membros. A metodologia selecionada consiste na pesquisa descritiva e de campo, com abordagem qualitativa, além da etnografia e observação participante como instrumento para coleta de dados. O primeiro resultado é a catalogação das imagens mais relevantes do culto litúrgico e sua devida significância.

**Palavras chave:** Educação; religião; simbolismo.

## Introdução

Levando em consideração que os símbolos sempre estiveram presentes nas relações humanas, seus registros são de períodos muito anteriores aos atuais (como os presentes na arte rupestre) e tinham como principal função a comunicação, é possível perceber que no contexto da sala de aula ainda existe a falta do uso dos símbolos para despertar a curiosidade do educando a partir da imaginação simbólica.

---

\* Bolsista do CNPQ - Graduanda do Curso de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba

\*\* Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Orientadora do projeto de pesquisa CNPQ – Docente do Programa de Pós-Graduação – PPGCR- Universidade Federal da Paraíba.

\*\*\* Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Docente no Departamento de metodologia da Educação-DME e do Programa de Pós-Graduação – PPGCR- Universidade Federal da Paraíba.

Acreditamos que este estudo consiste em uma experiência muito rica para se trabalhar com o uso dos símbolos religiosos na sala de aula, até porque desconfiamos que o aluno necessite do uso dos símbolos para compreender que a religiosidade é parte integrante do ser humano. Para nossa análise selecionamos como objeto de nosso estudo uma igreja anglicana na cidade de João Pessoa e efetuamos na etapa de nossa investigação uma catalogação dos símbolos utilizados no culto litúrgico, para em seguida analisá-los.

Torna-se relevante perceber como “a simbologia” vem sendo utilizada ao longo dos anos para transmitir mensagens muito superiores, desde ao simples ato de se comunicar ou dizer algo. Consideramos que os símbolos conseguem transmitir muitas vezes algo que não se pode expressar de forma convencional e muitas vezes ultrapassam as barreiras da normalidade remetendo ao universo do incompreensível sendo utilizados para este fim o da “compreensão simbólica”.

Observar a relevância da representação simbólica na sociedade como um todo, afirma o que pretendemos ressaltar de acordo com os pressupostos ofertados por vários teóricos como referência e destacando Mardones (2006), tratando do símbolo como algo que possui vida e que está em eterno movimento. Ressaltando que a “vida do símbolo” está intimamente ligada aos movimentos das religiões, pois são nelas que podemos perceber o sentido de sua existência, estaremos focalizando a nossa investigação para perceber esta relação simbólica.

Considerando o entrelaçamento entre o universo dos símbolos e da religião como vertentes das relações humanas, vislumbramos em nossa pesquisa estas relações e as possíveis influências que uma pode exercer sobre a outra. Como fundamentação teórica também estaremos fazendo uso da Teoria Geral do Imaginário proposta por Durand (1988).

Torna-se necessário, aqui, trazer o conceito de imaginário com o qual estaremos trabalhando. Para Durand (2001), o imaginário é o conjunto de imagens e relações de imagens que constituem o capital pensado do homo sapiens. Pretendemos a partir da observação sensível dos fatos, traçar o objetivo geral de nossa pesquisa que consiste em catalogar as imagens simbólicas utilizadas durante o processo litúrgico da igreja anglicana e em seguida identificar o imaginário religioso e qual a função educativa que estes símbolos suscitam em seus membros comungantes.

A partir desta construção norteadora de nossa pesquisa surgiram alguns questionamentos: Será que existe alguma relação entre a função educativa e os símbolos utilizados durante o culto litúrgico na Igreja Anglicana? Será que a utilização de símbolos no convívio

social é parte das relações humanas, sendo responsável por grande parcela de desenvolvimento de seu imaginário?

## 1 Contextualizando o símbolo

Ao tratarmos do simbolismo torna-se necessário trazer para a nossa análise outros conceitos relevantes como o de liturgia por exemplo, pois é nela que a linguagem simbólica se faz presente como um conjunto de sinais que têm a função de transcender e levar o membro a se conectar com o sagrado, até porque observamos e realizamos a etnografia do culto litúrgico. Ressaltamos também que em muitas religiões (principalmente nas cristãs) é através da liturgia que ocorre esta conexão, uma comunhão com o inacessível e é considerada uma verdadeira comunicação que envolve gestos, movimentos, **símbolos** e ações. (ALDAZÁBAL, 2005)

O simbolismo é uma espécie de linguagem universal religiosa, ou em outros termos poderíamos dizer que é uma das formas essenciais de comunicação dentro das religiões, seja através da liturgia ou de outros símbolos utilizados pelos crentes de uma determinada religião (vestes, adornos, crucifixos, etc.). Corroborando com o autor acima citado poderíamos dizer que a linguagem simbólica pode ser expressa nos sinais religiosos de várias maneiras sendo algo dinâmico e que se expressa de várias formas como palavras, gestos, cantos, objetos sagrados, reverências, refeições, etc. (ALDAZÁBAL, 2005)

Identificar e investigar imagens e sua significação nos remete à uma empreitada desafiadora e de alto grau de responsabilidade pois consideramos que seja uma abordagem muitas vezes tratada com polêmicas e em algumas instâncias até descaso, como um estudo sem valor, o que discordamos totalmente.

O que se pode levar em consideração nesta área de estudos é que há versões e proposições diferentes segundo teóricos e estudiosos do tema, como Terrin (2003) ao afirmar que o uso de símbolos na atualidade são “evanescentes” e “superficiais” e se comparados entre as culturas passadas podiam nem ser considerados símbolos, enquanto que Rosa (2009) afirma “o simbolismo nasce da necessidade que o homem de atribuir um significado ou conferir identidade a cada coisa – interna ou externa – que ele experimenta”, e segundo Cassirer (2001), o homem é um ser simbólico, logo, acreditamos ser fundamental este estudo que ora traçamos.

De acordo com Nasser (2006) a religiosidade é parte integrante do ser humano, também partilhamos de seu pensamento sobre a relação entre religiosidade e linguagem simbólica. Entendendo que a religiosidade se expressa de várias formas diferentes e as religiões em sua grande maioria são as responsáveis pelo uso dessas linguagens simbólicas.

Entendemos que no processo de aprendizagem o símbolo é considerado um grande facilitador. (NASSER, 2006) É nesta relação entre educação e religiosidade que se desenvolveu nossa pesquisa, com o intuito de verificar até que ponto uma vertente das relações humanas – a religiosidade – pode interferir ou influenciar na outra, a educação.

Nosso modo de estudar o símbolo na atualidade vem com o propósito de ultrapassar o momento do iconoclasmo<sup>1</sup> e do descaso com o uso de imagens e símbolos na cultura ocidental. Na verdade, imagens e símbolos na modernidade têm passado por vários momentos e a influência da cultura propagada pelo cristianismo, ora exaltando o simbolismo e ora reduzindo de acordo com cada grupo, fez com que ocorresse esta dinâmica como uma espécie de tripé que sustenta o “giro do símbolo”. (MARDONES, 2006)

O estudo dos símbolos nos remete há várias definições, iremos destacar algumas para justificar a nossa pesquisa e demonstrar qual a relevância, datadas de períodos bem anteriores ao nosso. Começamos pela etimologia da palavra no CIC (Catecismo da Igreja Católica) encontramos a referência de uma palavra grega “symbolon” que significava a metade de um objeto, no qual partes eram juntadas para identificar o seu portador (ex. um sinete) e isso vai posteriormente dar a palavra “Symbolon” a significância de coletânea, coleção ou sumário. (CIC, 2000)

Ainda sobre símbolos podemos considerar a exposição de Henri Corbin afirmando que

O símbolo anuncia um outro plano da consciência, que não o da evidência racional, é a chave de um mistério, o único meio de dizer aquilo que não pode ser aprendido de outra forma; ele jamais é explicado de modo definitivo e deve sempre ser decifrado de novo, do mesmo modo que uma partitura musical jamais é decifrada definitivamente e exige uma definição sempre nova. (VILHENA, 2005, p. 60 - citado por Jean Chevalier e Alain Gheerbant em seu Dicionário de Símbolos)

Para Mardones (2006) “o símbolo é um tipo de conhecimento e aproximação da realidade invisível, da realidade não disponível nem à mão”, ou seja, estamos tratando de algo

---

<sup>1</sup> Iconoclasmo é a doutrina dos iconoclastas que são os que perseguem ou destroem o uso das imagens. (AURÉLIO, 2006)

não palpável sabendo da possibilidade de várias interpretações de acordo com os arquétipos presentes no devido grupo a que pertença o indivíduo. E nisto fundamentaremos a nossa pesquisa na verificação de significados presentes neste grupo que optamos por estudar, os comungantes da Igreja Anglicana.

### 1.1 A imaginação simbólica

Tomar também como referência para nosso estudo a Teoria das Estruturas Antropológicas do Imaginário (DURAND, 2001) leva-nos a considerar que no universo simbólico tudo tem significado podendo em muitos casos terem um significado diferenciado entre as culturas devido seus arquétipos e imaginário que influenciam diretamente nestes significados. Temos a noção de que o imaginário é o fator fundamental para esta significância, Gilbert Durand um de seus primeiros pensadores e estudiosos afirma que:

O imaginário – isto é, o conjunto de imagens e de relações de imagens que constitui o capital pensado do “homo sapiens” – nos aparece como o grande denominador fundamental onde vêm se arrumar (ranger) todos os procedimentos do espírito humano [...] constituía a essência do espírito, isto é, o esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte. (PITTA, 2005, p. 15)

Para tratarmos da Teoria de Durand é necessário trazeremos para nossa pesquisa definições importantes como as de Shème (tendência geral dos gestos considera emoções e afeições); Arquétipo (primeira imagem é a representação dos shèmes, área onde nasce a idéia); **Símbolo** (representação concreta que faz aparecer um sentido secreto) e Mito (sistema dinâmico de símbolos, considerado um relato fundante da cultura). Todos esses conceitos fazem parte daquilo que Pitta (2005) vai chamar de organização dos símbolos. (Grifo nosso)

Gilbert Durand ao tratar do imaginário nos remete a outras indagações e suposições relacionadas com o social, entre outros o mítico e o inconsciente, que segundo ele, estão diretamente ligados às questões da existência humana como o mesmo afirma

O mítico seria como o inconsciente onde se formulam e tentam resolver-se em imagens as grandes questões às quais o consciente nunca consegue dar respostas lógicas sem antinomias, as grandes questões da condição humana: Donde vimos? Quem somos nós? Para onde vamos? O que é que nos identifica e fundamenta o nosso consenso social? Donde vêm o mundo e o homem. (DURAND, 1996, p. 133-134, apud GOMES, 2009, p. 80)

Gomes (2009) vai descrever e relacionar o mito com o imaginário social, afirmando que o este último não se trata de um conjunto aleatório de imagens que vagueiam livremente,

mas que se organizam dentro de uma certa ordem que relaciona a configuração mítica e as nossas fantasias. Reafirmamos a teoria durandiana sobre imaginário dizendo:

O imaginário é um dinamismo equilibrador que se apresenta como a tensão entre duas “forças de coesão” de dois “regimes” – o diurno e o noturno -, cada um relacionando as imagens em dois universos antagonistas (o heróico e o místico) [...] Nesse processo dinâmico, encontram-se confrontados os dois regimes da imagem ditando uma sintaxe e uma lógica que fundamentam a mentalidade dominante. (GOMES, 2009, p. 82-83)

Os estudos sobre o imaginário e os símbolos nos remetem a várias exposições de épocas diferentes e autores diversos. Trazemos para nossa pesquisa mais uma exposição acerca do universo do *homo symbolicus* e sua ligação com o mítico, como os estudos de C. G. Jung, que segundo Whitmont (2006), um de seus estudiosos, afirma que

Esta abordagem simbólica pode mediar uma experiência de algo indefinível, intuitivo ou imaginativo, ou uma sensação de algo que não pode ser conhecido ou transmitido de nenhuma outra maneira, já que termos abstratos não são suficientes em todos os casos. Enquanto, para a maioria das pessoas de nossos dias, a única abordagem compreensível da realidade baseia-se na definição de tudo através de conceituações literais, abstratas e impessoais, este desafio às **faculdades intuitivas e emocionais** e a confiança nelas constituem o caráter fundamentalmente novo de Jung. (WHITMONT, 2006 p. 16 – Grifo nosso)

A contribuição de Jung para os estudos sobre o imaginário foram de grande relevância devido sua relação com Freud e seus destaques acerca da psique humana, inconsciente coletivo, individuação e arquétipos. Jung devido experiências pessoais com sonhos e visões despertou curiosidades que o instigaram a se aprofundar nestes estudos sobre o inconsciente expostos posteriormente em sua obra “Memórias, Sonhos, Reflexões” (1961). Em sua última obra escrita (dez dias antes de morrer aos oitenta e um anos), Jung acentua que o homem só se realiza através do conhecimento e aceitação do seu inconsciente — conhecimento que ele adquire por meio dos sonhos e seus símbolos. (JUNG, 2005)

O imaginário é considerado como a essência do espírito (PITTA, 2005), com bases nesses teóricos estaremos fundamentando o nosso estudo e analisando a partir da teoria desenvolvida por Durand. O imaginário vai tratar com os regimes da imagem (diurno e noturno) com as estruturas do imaginário (heróica, mística e sintética, cada qual com seus respectivos símbolos). E no decorrer da análise pretendemos desenvolver a convergência simbólica das imagens catalogadas, ou seja, em quais destes regimes e quais as estruturas do imaginário se enquadram nos símbolos utilizados durante a liturgia da igreja anglicana.



## 1.2 O ato educativo

Entendemos que no processo de aprendizagem o símbolo é considerado um grande facilitador. (NASSER, 2006) É nesta relação entre educação e religiosidade que se desenvolverá nossa pesquisa, com o intuito de verificar até que ponto uma vertente das relações humanas – a religiosidade – pode interferir ou influenciar na outra, a educação.

Consideramos que o processo de educar é algo de dimensão bem mais abrangente do que apenas transmitir conhecimento, assim como o símbolo transcende o simples dar significado a algo, com a educação ocorre o mesmo, a educação transcende o simples conhecer.

O ato de educar é uma especificidade da atividade humana assim como o imaginário, apenas o homem pode desenvolver a capacidade de imaginar. Consideramos necessário ressaltar que o processo educativo envolve uma série de outros fatores ligados às relações humanas como ética, humildade, tolerância, comprometimento, diálogo, autoridade, liberdade, autonomia entre outros. (FREIRE, 1996) Além do exposto nesta relação tem também que haver “respeito aos saberes dos educandos” e a convicção de que “o ato de ensinar exige a consciência do inacabado”. Tratando deste tema o autor citado ainda vai expor o seguinte sobre a condição humana

[...] ser cultural, histórico, inacabado e consciente do inacabamento. [...] Na verdade, o inacabamento do ser ou sua inconclusão é próprio da experiência vital. Onde há vida, há inacabamento. Mas só entre mulheres e homens o inacabamento se tornou consciente. (FREIRE, 1996, pg. 29)

Além deste processo de “inconclusão” ele também vai trazer a perspectiva da curiosidade como o cerne que desenvolve o saber humano, como o mesmo afirma “a pedra fundamental do ser humano”. Segundo Freire (1996) é necessário o estímulo pela curiosidade para estimular perguntas e se fazer reflexões críticas, para se substituir a passividade que encontramos hoje nas salas de aula perante as exposições discursivas de professores. Ele reforça sua exposição dizendo que a curiosidade é o que evoca a imaginação, a intuição, as emoções e outras capacidades humanas.

Quando tratamos da habilidade humana de educar não podemos deixar de tratar desta especificidade que é o ato imaginativo. Seria uma incoerência falar sobre curiosidade sem tratar da capacidade de imaginar que é algo inerente à condição humana. No ato educativo isto é fundamental: o estímulo a esta pulsão de imaginar. Além do exposto, recorrendo a outro

posicionamento sobre o processo educativo temos a exposição de Fátima Freire que vai afirmar que este processo produz “marcas no corpo do educando” ela vai dizer que

[...] é preciso que o educador possua certa “relação de intimidade” com a demanda que deseja gestar no corpo do educando. Sensibilizar o corpo do educando para a necessidade do registro implica sensibilizar seu olhar. É pela sensibilização do olhar que o educador descobre desvela o que pode estar oculto. (DOWBOR, 2007, pg. 93)

Quando fazemos uma ponte entre as exposições sobre curiosidade e as possíveis “marcas no corpo no educando” podemos perceber o porque da relevância da curiosidade neste processo educativo. É através das perguntas e do poder imaginativo que poderá ocorrer estas trocas de experiências, através do diálogo, dos questionamentos, posicionamentos críticos e etc. que ocorrerão estas “marcas no educando” na sua memória, na sua imaginação, no seu modo de pensar, agir, criticar e etc.

### **1.3 A Igreja Anglicana**

Nesta pesquisa selecionamos para estudo uma igreja anglicana localizada na cidade de João Pessoa (PB), desde a década de oitenta, sendo formada majoritariamente pelo sexo feminino, mas com presença marcante de homens e crianças. Esclarecemos que a partir dos primeiros passos da etnografia efetuada, registramos neste grupo o uso da Bíblia como principal fonte de fé e a presença dos Sacramentos em sua liturgia como Batismo e a Ceia do Senhor (Comunhão). A sua identidade: Cristãos Anglicanos. Quanto aos seus líderes religiosos podem ser denominados de Reverendos, Pastores, entre outros termos, tendo como representante maior a figura do Bispo.

Sua organização se dá dentro do que eles denominam de Comunhão Anglicana, ela consiste na submissão aos chamados instrumentos de unidade: o Arcebispo de Cantuária, a Conferência de Lambeth, o Encontro dos Primazes e o Conselho Consultivo Anglicano (ACC), o conjunto destes instrumentos de unidade denomina-se “Quadrilátero de Lambeth”. Além da chamada Comunhão existe também a organização em Províncias, Dioceses e Comunidades. As Províncias constituem entidades regionais que correspondem à junção de três Dioceses; as Dioceses são as chamadas Igrejas Locais, que se constituem em unidade eclesial básica do Anglicanismo; as comunidades são representadas por suas Paróquias, Missões e Ponto Missionário (são como uma espécie de extensão da Diocese). (CAVALCANTI, 2009, p. 66-73)

Ao observarmos o culto anglicano podemos perceber a utilização de símbolos que poderíamos dizer que têm uma influência na educação de seus comungantes, como o altar com paramentos em cores diferentes conforme o calendário litúrgico<sup>2</sup>, a cruz, a bíblia sobre o altar, as vestes dos celebrantes (batinas), entre outros. A cruz é o símbolo mais comum entre os cristãos e lembra a morte e ressurreição de Jesus Cristo, na Igreja Católica Romana além da cruz há a imagem de Cristo crucificado, porém um símbolo alternativo de acordo com *O livro ilustrado das religiões*, é a cruz vazia simbolizando a Ressurreição e Ascensão de Jesus.<sup>3</sup> (NASSER, 2006)

Todos estes símbolos remetem a um determinado tipo de comportamento dos membros anglicanos, a Liturgia, por exemplo, representada pelas cores expostas nos paramentos que ornamentam o altar e nas vestes dos oficiantes, nos remetem a este pensar, pois, cada tempo tem sua cor específica:

- **Branco** – simboliza vitória e pureza - é utilizada no Natal, Páscoa, Batismo e outras festas;
- **Verde** – simboliza esperança – usada nos cultos de Tempo Comum;
- **Vermelho** – remete ao fogo purificador, sangue e martírio – usada no Pentecostes, Domingo da Paixão, Sexta-feira Santa, e visitas e ordenações com a presença do Bispo;
- **Roxa** – simboliza penitência e contrição – usada na Quaresma e Advento.

Assim podemos perceber que esta representação em forma de cores, quer na verdade transmitir uma mensagem de comportamento aos seus membros, então como não perceber a influência em sua educação já que estas mensagens exigem de seus membros uma postura ética diferenciada para cada período. No sacramento do Batismo, por exemplo, utiliza-se vestes Brancas e a criança<sup>4</sup> simbolicamente está entrando para a comunidade dos Cristãos Anglicanos, ou seja, ela não pode se comportar de qualquer forma ela agora é cristã e como tal deverá ter uma determinada postura.

Durante o desenvolvimento de nossa pesquisa verificamos a utilização de vários símbolos, ritos e observamos a realização dos dois sacramentos presentes no Anglicanismo: a comunhão e o batismo, porém em nosso texto optamos por detalhar mais a representação simbólica e educativa do batismo anglicano.

---

<sup>2</sup> Calendário específico que divide os períodos da liturgia da Igreja, como Tempo Comum, Advento, Páscoa, etc.

<sup>3</sup> Wilkinson, J. *O livro ilustrado das religiões*, p. 92.

<sup>4</sup> Realizam Batismo de crianças (assim como Luteranos, Presbiterianos e Católicos Romanos).

Como já expomos antes a cor utilizada na celebração do Batismo é a cor branca como representação da vitória e pureza, que se faz presente nas vestes do Reverendo ou Pastor, nos paramentos do altar e nas vestes do batizando (seja ele (a) criança ou não). O batismo pode ser realizado por infusão (derramasse um pouco de água na frente do batizando, uma ou três vezes em uma menção à Santíssima Trindade) ou por imersão (o batizando é imerso em água, uma ou também três vezes). Este ato do sacramento do batismo remete ao nascimento, ou melhor dizendo o “re-nascimento” pois para que a partir deste ato há o nascimento de um novo homem. Recorremos mais uma vez à exposição de Aldazábal que diz

[...] o batismo cristão é a imersão na água. Submergir, atravessar, passar para a outra margem, entrar e sair [...]. O banho em água pretende indicar uma purificação e uma renovação totais, um tornar a nascer para uma vitalidade de sinal [...]. Por essa razão, o Ritual do Batismo estabelece como gesto originário o da imersão na água, mesmo que o outro – o da infusão de água sobre a cabeça – não o exclua de todo. (p. 25, 2005)

Ainda sobre o sacramento do batismo recorremos ao posicionamento encontrado nos “Artigos da Religião Anglicana”<sup>5</sup> e no Livro de Oração Comum (LOC), exposto na obra de Bispo Robinson Cavalcanti no qual consta o Artigo XXVII que diz que o batismo “não é só um sinal de profissão, e marca de diferença, com que se distinguem os cristãos dos que não o são, mas também, um sinal de Regeneração ou Novo Nascimento [...]”. (CAVALCATI, 2009) Logo podemos perceber uma proposta de um novo comportamento, uma nova postura, uma nova ética ou em outros termos uma nova educação.

## **2 Considerações finais**

Considerando o homem como “ser inacabado” (FREIRE, 1996) e que se encontra em processo constante de formação, percebemos o entrelaçamento entre imaginário educacional e imaginário religioso, por serem processos inerentes à condição humana e pelo uso de uma das suas mais primorosas capacidades que é a de imaginar. No processo de formação do homem quanto a sua cidadania, temos no meio educativo a prática marcada pela curiosidade e a relação dialógica entre educando e educador, o que ocorre no meio da religiosidade de forma semelhante.

A religião oferta os sistemas simbólicos (como a liturgia, por exemplo) e seus membros aceitam estes sistemas que levam ao seu imaginário mensagens que remetem ao seu

---

<sup>5</sup> Referência aos 39 Artigos da Religião nos quais está contido toda a Doutrina da Religião Anglicana.

comportamento, sua postura, sua maneira de tratar e agir no seu cotidiano. Como exemplo o sacramento do Batismo anglicano, no qual ao entrar simbolicamente para o meio cristão você é chamado a um novo comportamento.

Na relação com a teoria de Durand (1994) poderíamos dizer que os sistemas simbólicos encontrados na Igreja Anglicana (principalmente os da liturgia do altar e do sacramento do batismo), remetem ao regime diurno, mais especificamente ao grupo *Cetro e Gládio*<sup>6</sup>, que se referem à soberania. No batismo temos o branco como cor litúrgica e que remete à vitória, e logo podemos concluir a soberania presente, pois só vence aquele que é soberano.

Percebemos com esta abordagem realizada no grupo anglicano que o universo do imaginário transcende assim como o símbolo o que está visível aos nossos olhos. Em nossas observações pudemos verificar comportamentos (como um membro que se dirigia descalço ao altar, pois para ele é um local sagrado), que comprovaram nossa expectativa de entrelaçamento entre simbolismo, imaginário e educação. Não há como negar estas influências do imaginário religioso no comportamento de seus comungantes, pelo menos enquanto estão no seu ambiente de encontro com o Sagrado (a Igreja).

A postura ética comumente praticada neste lugar nos remete a um comportamento de reflexão, respeito, veneração, oração, contemplação, etc. e tudo isso transmite mensagens ao imaginário humano. Indiscutivelmente interferem em suas vidas e no seu relacionamento com seus “irmãos na fé”, também com seus familiares e com a sociedade como um todo, pois as posturas praticadas dentro da Igreja também devem ser praticadas no seu convívio externo, pelo menos esta seria a postura mais coerente aos praticantes de qualquer religião, não só os da religião anglicana.

---

<sup>6</sup> O regime diurno dividi-se em dois grupos: o das *Faces do Tempo* e o do *Cetro e do Gládio*, que se definem materialmente, um como a antítese do outro. Os símbolos das *Faces do Tempo* reúnem os que fazem parte do mundo das trevas. Enquanto que o do *Cetro e do Gládio* constelam ao redor da nação de *Poderio* e são as garantias arquetipais do Todo Poderoso benéfico.

## REFERÊNCIAS

- ALDAZÁBAL, José. **Gestos e símbolos**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BACHELARD, G. **O novo espírito científico**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BRANDÃO, Carlos R. **O que é educação**. 33 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.
- CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CAVALCANTI, Robinson. **Anglicanismo: identidade, relevância, desafios**. Recife: Edição do Autor, 2009.
- CNBB. **Catecismo da Igreja Católica**. Edição típica vaticana. Edições Loyola: São Paulo, 2000.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Trad. Vera da Costa e Silva. 24 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. SP: Cultrix/EDUSP, 1988.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. RJ: DIFEL, 1994.
- DOWBOR, Fátima Freire. **Quem educa marca o corpo do outro**. São Paulo: Cortez, 2007.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões**. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GOMES, Eunice Simões Lins. **A catástrofe e o imaginário dos sobreviventes: quando a imaginação molda o social**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009.
- JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. 15ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- MARDONES, José Maria. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião**. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2006.
- NASSER, Maria Celina Rocha. **O uso de símbolos: sugestões para a sala de aula**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- PITTA, Danielle P. R. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

ROSA, Maria Cecília Amaral de. **Dicionário de símbolos:** o alfabeto da linguagem interior. São Paulo: Editora Escala, 2009.

TERRIN, Aldo Natale. **Introdução ao estudo comparado das religiões.** Trad. Giuseppe Bertazzo. São Paulo: Paulinas, 2003.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos:** expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.

WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo:** conceitos básicos de psicologia analítica. São Paulo: Ed. Cultrix, 2006.

# As cicatrizes da fé no corpo das pessoas menores de idade – a violência religiosa nas práticas educativas

Maria Cecilia Garcez Leme\*

## Resumo:

A violência contra as pessoas menores de idade se converteu em um problema social concreto nas culturas modernas, o que requer uma atenção diferenciada. O projeto *Religião e Infância para uma Cultura de Paz* oferece uma contribuição reflexiva e metodológica a partir da teologia e da educação, ao processo de prevenção da violência e atenção a crianças e adolescentes vítimas de diferentes tipos de abuso. Nesse sentido, busca construir discursos teológicos e educativos que gerem e legitimem as práticas de respeito e cuidado. Nesse trabalho ofereço uma reflexão sobre as bases religiosas sacrificiais que promovem, justificam e legitimam as práticas de violência contra as pessoas menores de idade, e apresento uma proposta educativa a partir de uma perspectiva dialógica e respeitadora do corpo para a ruptura do ciclo de violências que alimenta as estruturas religiosas e educativas geradoras de medo, culpa e sofrimento.

**Palavras-chave:** Infância e violência; violência religiosa ; teologia sacrificial ; educação dialógica ; cultura de paz.

## Introdução

A Escola Ecumênica de Ciências da Religião da Universidade Nacional de Costa Rica vem desenvolvendo uma teoria teológica que busca a articulação de novas práticas e discursos religiosos no marco da interculturalidade, do respeito às diferentes expressões de espiritualidade, da equidade de gênero e da abertura ao diálogo com a sociedade costarriquenha e latino-americana, para possibilitar e acompanhar ações contundentes contra o processo de construção social da violência.

Especificamente a violência contra as pessoas menores de idade se converteu em um problema social concreto nas culturas modernas, o que requer uma atenção diferenciada. O *Projeto Religião e Infância para uma Cultura de Paz* oferece uma contribuição reflexiva e metodológica a partir da teologia e da educação, ao processo de prevenção da violência e atenção a crianças e adolescentes vítimas de diferentes tipos de abuso. Nesse sentido, busca

---

\* Mestrado em Educação pela USP e mestrado em Teologia pela Universidade Nacional de Costa Rica. Professora da Escola Ecumênica de Ciências da Religião da Universidade Nacional de Costa Rica. Contato: mgarcez@una.ac.cr / cilagarcez@yahoo.com.br.



construir discursos teológicos e educativos que gerem e legitimem as práticas de respeito e cuidado.

O projeto também prevê momentos de formação sobre essa temática específica dirigida a diferentes públicos: professores e estudantes do sistema educativo; crianças e adolescentes que vivem em bairros e comunidades em situação de maior vulnerabilidade social; mães, pais e outras pessoas cuidadoras; educadores e educadoras de instituições que trabalham com a infância e a adolescência em Costa Rica.

A equipe do projeto vem trabalhando para encontrar novos caminhos epistemológicos que possibilitem reflexionar sobre a influência que exercem os discursos religiosos para a geração, justificação e/o legitimação da violência, especialmente a violência contra as pessoas menores de idade. Para isso, se aproxima dos pressupostos das teologias da libertação e da pedagogia social para idear novas metodologias teológico-educativas que rompam com os modelos e práticas que reproduzem e legitimam os diferentes tipos de violência.

Nessa breve reflexão, apresentarei alguns pontos de convergência ou de aproximação entre as crenças religiosas e as práticas educativas. O foco da reflexão se concentrará na categoria *sacrifício*, em geral entendido como o único ou o melhor caminho para o crescimento na fé e também para a conquista de aprendizagens significativas.

Assim, buscarei estimular uma abordagem crítica sobre a justificação religiosa para os atos de violência contra as crianças e os adolescentes nos processos educativos, com forte impacto negativo para seu crescimento e desenvolvimento, seja no âmbito doméstico, seja na educação escolar e nos espaços sócio-educativos.

## **1. Infância e violência religiosa**

Nas sociedades majoritariamente cristãs o *sacrifício* está vinculado a uma compreensão, e ao mesmo tempo aceitação resignada, da violência e do sofrimento como caminhos de salvação, e está intrinsecamente relacionado a outras categorias como oferenda, castigo, pecado e culpa. Nesse sentido, muitas vezes as condutas sacrificiais se justificam por representar a possibilidade de diminuição da culpa ou de limpeza das impurezas do pecado; outras vezes significam uma oferenda a Deus, que aceitaria a dor humana como prova de amor. Assim, o sacrifício é entendido e até desejado como um castigo merecido, passando a significar uma oportunidade de perdão e salvação e se identifica com a justificação da violência e do sofrimento impostos ao próprio corpo e também, muitas vezes, ao corpo de outras pessoas.

Alguns exemplos práticos ilustram possíveis práticas “educativas” que se justificam a partir de uma perspectiva religiosa e/ou teológica sacrificial: uma mãe que diante de um ato de violência sexual sofrido por sua filha pede o arquivamento do processo judicial porque a pessoa abusadora confessou seu crime, já está perdoada por Deus e a violência é assumida resignadamente; a consideração de que a violência contra uma criança pode ser uma provação de Deus não somente para a vítima, mas também para sua família e por isso deve ser suportada; a interpretação de que a violência é uma cruz que se deve carregar e o fato de não aceitá-la poderia significar falta de fé.

Na racionalidade da sacrificialidade existe de fato uma lógica segundo a qual está ausente a *gratuidade* na relação entre as pessoas e na sua relação com Deus, pois a ênfase está na abnegação e na capacidade humana de poder oferecer o sacrifício.

No âmbito da educação, é bastante freqüente encontrar pessoas que acreditam que o castigo físico é um dos métodos educativos mais eficazes, chegando a construir e utilizar diferentes e sofisticados instrumentos para castigar o corpo, ou com pessoas que acreditam que o sofrimento não é um mal sempre que se constitua como uma mediação para alcançar o bem. Essa compreensão do sofrimento é perigosa, pois o mal passa a ser aceitável e até desejável para justificar a lógica sacrificial nos processos educativos e em outras dinâmicas relacionais.

As diferentes modalidades da violência contra as pessoas menores de idade como castigo físico, violência verbal e moral, agressão psicológica, violência sexual, negligência e omissão já não podem passar despercebidas nas sociedades modernas. As pesquisas e os estudos especializados revelam com freqüência um crescimento significativo dos atos violentos nas relações interpessoais e sociais, com alta incidência da violência física no âmbito doméstico, principalmente contra as crianças, os adolescentes e as mulheres.

No que se refere à violência contra as pessoas menores de idade, podem ser múltiplos os fatores que a provocam e justificam como os valores e as crenças que validam o castigo físico como forma de educação e disciplina, a dupla moral sexual e a desigualdade na forma de educar os meninos e as meninas, a utilização das pessoas menores de idade como objetos, o uso do corpo e da sexualidade como elementos de consumo, o abuso de poder nas relações sociais e familiares, a irresponsabilidade e negligência dos setores políticos e a pouca efetividade dos sistemas de proteção.

No entanto, muitos têm sido os avanços no âmbito jurídico e é importante considerar que em diferentes países as normativas legais para proteção dos direitos das pessoas menores de idade têm contribuído para instaurar uma nova visão jurídica, social y política nos termos da Convenção.<sup>1</sup> Essa mudança de paradigma legal, social e político tem provocado processos de construção semântica para re-significar e entender alguns temas e conceitos fundamentais, como o interesse superior das pessoas menores de idade, a cidadania social e, principalmente, o que significa a proteção integral. O desafio que se impõe é o de fazer valer esses direitos de forma que a infância e adolescência sejam de fato prioridade absoluta.

### **1.1. Educação e violência contra as pessoas menores de idade**

De acordo com os estudos sobre a história da educação, faz muito tempo que o maltrato ao corpo se vincula aos processos educativos. A opressão educativa contra as pessoas menores de idade tem sido uma prática recorrente e continua vigente na maioria das culturas e religiões, despojando as crianças e os adolescentes de sua identidade e dignidade. (MANACORDA, 1990)

Nas sociedades formadas segundo os parâmetros do patriarcado, as relações entre os homens e as mulheres, como também entre as pessoas adultas e as pessoas menores de idade se dão vertical e hierarquicamente, e assim as mulheres e as pessoas menores de idade ocupam uma posição subordinada e secundária. A assimilação de gênero e do adultocentrismo em geral são processos acrílicos, já que se aceitam a divisão sexual e etária e seus estereótipos como um conjunto de prescrições que não se deve e não se pode questionar. Dessa maneira, a ideologia androcêntrica e adultocêntrica vai sendo reproduzida e retransmitida de geração em geração como algo normal e natural.

Na América Latina, essa acriticidad educativa tem sua gênese histórica na colonização epistemológica a que, além da territorial, política e religiosa, foram submetidas as nações latino-americanas, o que tem contribuído grandemente para a institucionalização de relaciones assimétricas de poder e de saber. O androcentrismo e o adultocentrismo impregnam as relações sociais e familiares, as religiões e igrejas e fazem com que a linguagem, o pensar, o sentir e as estruturas sociais e religiosas normalizem e universalizem o mundo masculino e adulto, impedindo que as pessoas possam dar-se conta de que isso não é normal ou natural, senão

---

<sup>1</sup> A Convenção sobre os Direitos da Criança foi adotada, assinada e ratificada pela Assembléia Geral da ONU em sua resolução 44/25, de 20 de novembro de 1989. Entrou em vigor em 02 de setembro de 1990, em conformidade com o artículo 49.

que a violência androcêntrica e adultocêntrica é uma construção sócio-cultural reforçada e legitimada ao longo da história humana.

Conseqüentemente, essa violência vai penetrando as sociedades e mentalidades, e vai se incorporando à cotidianidade, instrumentalizando as culturas e as relações educativas e, muitas vezes, silenciando a indignidade histórica suscitadora de sonhos e provocadora de transformações.

A reprodução dos valores, crenças e costumes passa pelas relações sociais, principalmente pelos processos educativos na família e na escola, como também pelos dogmas, cânones e celebrações litúrgicas nas igrejas. Essa reprodução e ao mesmo tempo assimilação do mundo adulto e masculino como universal, superior e absoluto impossibilita um processo educativo de conscientização e libertação humana.

Sem dúvida, a reflexão sobre a violência contra as pessoas menores de idade e as possíveis causas religiosas que sustentam as concepções e os comportamentos violentos pode contribuir para a descoberta de caminhos de desconstrução das redes simbólicas e do imaginário social que inter-relacionam religião, violência e educação.

## **1.2. Buscando a gênese religiosa da violência contra as pessoas menores de idade**

A violência contra as pessoas menores de idade suscita muitos questionamentos. Para efeitos do presente estudo é importante considerar a possibilidade de que essa violência também tenha sua raiz e cumplicidade nas religiões e teologias, já que o mundo religioso e teológico incorpora a violência patriarcal e adultocêntrica e busca construir mecanismos para sua justificação e legitimação.

A imagem deformada de um Deus que necessitou e desejou sacrificar seu próprio filho, exigindo seu sangue para salvar a humanidade certamente marca direta ou indiretamente as práticas religiosas e educativas na América Latina, pois está latente na consciência social cristã. Essa imagem faz com que a dor e o sofrimento se convertam, em certa medida, em condição necessária para a vivência e celebração da fé, como também para o êxito dos processos educativos.

Utilizando a hipótese mimética de René Girard<sup>2</sup> como instrumento de análise, que enfatiza que “os seres humanos nos desenvolvemos como animais miméticos, envoltos em um processo mimético” (ASSMANN, 1999, p. 98) e que os conflitos encontram sua gênese na imitação, pode-se conjecturar que a imagem de um Deus Pai que exigiu a morte violenta do Filho porque através desse rito sacrificial a humanidade estaria redimida, carrega uma incrível força mimética, pois se constitui em um modelo que justifica uma espécie de *violência redentora*. O mimetismo poderia se constituir, assim, em uma explicação da gênese e do desenvolvimento de diferentes formas de violência, já que os atos de violência se originariam na imitação que promove a formação de uma cadeia causal e propulsora de mais violência. É o que explica Hugo Assmann em sua interpretação da teoria de Girard:

Para Girard o ser humano está marcado fundamentalmente por um desejo mimético que o situa, sempre de novo, em um círculo mimético de rivalidades, que o inclina a soluções “sacrificiais” em detrimento próprio e, principalmente, de seus semelhantes. Segundo Girard, todas as culturas e os sistemas sociais obedeceriam a tendências de exclusão e discriminação, o que apareceria claramente nos sistemas culturais, políticos e econômicos, penetrados sempre por um sagrado potencialmente violento. (ASSMANN, 1999, p. 13)

A violência derivada do mimetismo também está relacionada à imitação do desejo, pois se duas ou mais pessoas desejam a mesma coisa, é muito provável que se instaure uma relação de rivalidade e competição, gerando a violência. Em outras palavras, a fonte da violência é a rivalidade mimética, pois quando um objeto de desejo pode ser apropriado, os desejos conflitantes convergem em sua direção, desencadeando a violência. Nas sociedades primitivas, esta violência se focalizava numa vítima arbitrária cuja eliminação reconciliava o grupo. Para Girard, esta vítima é sagrada e constitui a gênese do sentimento religioso primitivo, assim como do sacrifício ritual como repetição do evento originário.

De acordo com uma perspectiva teológica cristã, é inadmissível sustentar que Deus Pai tenha proposto a imitação do sofrimento e da morte violenta de seu Filho como caminho de salvação. Deus não pode ter desejado a violência contra seu Filho e muito menos a imitação dessa violência originária como sacrifício ritual.

---

<sup>2</sup> René Girard, conhecido por seus estudos que atribuem ao *mimetismo* a origem da violência humana que desestrutura e reestrutura as sociedades, oferece uma teoria sobre o *mecanismo da vítima expiatória*, que tem como base os mecanismos fundadores de qualquer comunidade humana e de qualquer ordem cultural. Essa teoria foi aplicada para analisar a violência nas sociedades primitivas que se fundamentam no sagrado e, por extensão, a violência nas sociedades contemporâneas.

Como aproximar-se de uma interpretação e compreensão da vinculação religiosa entre sacrifício e salvação? Como visibilizar a base religiosa que sustenta a relação entre sacrifício e processos educativos?

Uma possibilidade interpretativa para esse fenômeno sócio-religioso-educativo, seguindo o pensamento de René Girard e de sua abordagem da vítima propiciatória e violência originária -, situa-se na recordação da violência originada em um agrupamento social e na justificação dessa violência que permanece guardada e cuidada através dos mitos, ritos e proibições. Esse processo de recordação e justificação pode ir gerando, inclusive, uma necessidade de violência ou um desejo de violência que se traduzem nos ritos que preservam a memória do mito originário. Com o passar do tempo, as sociedades vão construindo novos ritos culturais e religiosos que, mesmo que ocultem suas origens violentas, continuam promovendo, legitimando e justificando os atos de violência e sacrifício.

Quando a crise parece ameaçar de novo, recorre-se aos grandes meios e se imita o que a vítima fez, parece ser, para salvar a comunidade. Ela aceita fazer-se matar. Elege-se uma vítima substituta que morrerá em seu lugar, uma vítima sacrificial: é a invenção do rito. Por último, recorda-se esta visita sagrada: a isso se chama mito. (GIRARD, 1996, p. 32)

Sem dúvida essa contribuição de Girard cobra vigência, pois serve como um instrumento de análise sobre as raízes religiosas da violência, mais especificamente sobre a justificação da violência contra as pessoas menores de idade. O mimetismo da vontade e atitude sacrificiais de Deus que se reflete nas crenças religiosas e nos processos educativos é, além de um problema teológico, um problema pedagógico. O entendimento de que Deus deseja a entrega resignada e sacrificial ante o sofrimento indica a necessidade de repensar e questionar a maneira como se crê y como se educa nas sociedades cristãs.

É evidente que o pressuposto sacrificial do Cristianismo institucional não é o único promotor de atitudes, práticas educativas e sociedades violentas. No entanto, esse estudo busca visibilizar a relação entre a violência e o sagrado, assim como as raízes religiosas da violência nos processos educativos e por isso a insistência nessa abordagem.

Indicar a relação entre religião, educação e violência também implica em um compromisso de buscar novas perspectivas para a educação e novos caminhos sócio-pedagógicos. Isso supõe uma reflexão crítica sobre as práticas sacrificiais vigentes nas religiões e nos processos educativos, que historicamente têm gerado processos de desrespeito e deslegitimação da alteridade.

## 2. Buscando a desconstrução da violência religiosa

O reconhecimento de viver em um continente marcado e fortemente influenciado pelo Cristianismo poderia levar à suposição de que a América Latina é um continente pacífico. Sem sombra de dúvidas, a fé cristã impulsiona e oportuniza o crescimento de importantes valores como a solidariedade, a comunhão e a justiça e por inspiração da fé cristã, muitas pessoas se tornam cada vez melhores e dignificam a condição humana.

Algumas imagens e alguns símbolos religiosos acompanham a trajetória histórica cristã, inspirando valores, condutas e expressões de fé. Nesse sentido, a cruz é a imagem mais forte do Cristianismo, já que a fé cristã evoca Cristo crucificado que aceitou o sofrimento e a morte para redimir a humanidade de suas culpas. A carta aos filipenses mostra que o evangelho autêntico é o evangelho da cruz: “Jesus Cristo humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz” (Fl 2, 8). E, por ter aceitado a humilhação e o sofrimento, Deus Pai o exaltou grandemente. Essa imagem de Cristo humilde e crucificado representa a doutrina religiosa hegemônica sobre a salvação.

Por um lado, a imagem de Cristo morto na cruz pode inspirar a entrega livre e amorosa da vida, ou seja, pode indicar um caminho através do qual se conquista mais vida. No entanto, a morte na cruz também pode ser interpretada como uma entrega resignada e passiva e dessa forma o sofrimento passa a ter sentido em si mesmo e a ser desejado como caminho de salvação. Vale perguntar-se até que ponto a fé cristã tem enfatizado a salvação pela morte-doação de Jesus e sua ressurreição ou, ao invés disso, se a ênfase é colocada numa entrega passiva e num sofrimento desejado por Deus Pai. Essa reflexão é necessária porque o sacrifício de Jesus, que teve seu auge na morte e morte de cruz, tem sido um parâmetro ou uma justificativa para a perpetuação de diversas formas de violência e sacrifícios até nossos dias. O sacrifício de Jesus, de certa forma, tem justificado muitos outros sacrifícios e legitimado relações e sociedades sacrificiais.

Quais possíveis idéias ou aprendizagens podem emergir dessa doutrina sobre a salvação através do sofrimento e do sacrifício? Muito provavelmente a de que não existem conquistas significativas na vida sem sacrifícios; ou a de que vale a pena sofrer, pois através do sofrimento é possível conquistar a salvação-recompensa em uma vida futura; ou, ainda, a de que nos processos educativos a aprendizagem se conquista somente com uma boa dose de sofrimento.

É importante considerar que o modelo sacrificial é um dos conceitos fundamentais não somente no Cristianismo, mas também em muitas religiões antigas, pois está presente nos cultos, símbolos, imagens e também na maneira como se constroem as relações interpessoais em diferentes comunidades de fé. Assim, é necessário analisar a possibilidade de que a violência contra as pessoas menores de idade também tenha sua raiz e cumplicidade nas religiões, pois ao incorporar a violência patriarcal e adultocêntrica, o mundo religioso busca mecanismos para sua justificação e legitimação. A violência religiosa se manifesta principalmente através de seus conteúdos, linguagens, dogmas, celebrações litúrgicas, ritos, símbolos e metáforas.

Especificamente a teologia cristã contribuiu para a construção de uma estrutura simbólica ordenada e hierárquica que mantém relações culturais e religiosas assimétricas. Importantes têm sido algumas reflexões teológicas que indicam a necessidade de desconstrução das práticas e discursos teológicos violentos ou promotores de violência. Apontemos brevemente algumas delas.

Ivone Gebara, nos seus estudos em perspectiva teológica feminista, ressalta a urgente necessidade de ultrapassar a fixação em uma determinada forma de sofrimento, a crucifixão, que é um sofrimento masculino, público, enfrentado em nome de toda uma coletividade e que se tornou paradigma e exemplo para todo sofrimento humano. Segundo a autora, esse paradigma vem sendo utilizado para justificar e legitimar diferentes tipos de violência nas culturas ocidentais patriarcais. (GEBARA, 2000)

É muito sugestiva a reflexão de Gebara que nasce de sua experiência e de seus sentimentos ao se dar conta da violência que as teologias e religiões cristãs têm realizado contra as mulheres:

Tive a respiração cortada durante um determinado tempo quando descobri a cumplicidade da teologia cristã, e em particular da católica, na legitimação e também na produção de violência e injustiça por meio dos conteúdos e os símbolos religiosos. O simbolismo religioso, que expressava nossos valores cristãos, tinha não somente uma expressão masculina, mas também acentuava a dependência das mulheres com relação aos homens. Estes valores rondavam em torno às imagens masculinas de Deus e, além disso, se cristalizavam sobre um projeto de sacrifício redentor com cara masculina. Tratava-se do projeto do Deus pai, dos filhos únicos, do único salvador e dos mediadores eclesiais. Eram eles quem representavam nossos ideais de liberdade e fraternidade. (GEBARA, 2005, p. 136)

A indignação existencialmente teológica de Gebara está justificada por uma das características mais fortes das teologias patriarcais que é a divinização do masculino, o que se pode exemplificar através das metáforas androcêntricas que conduzem à construção simbólica



de um Deus andromorfo sustentado por teologias e antropologias nas quais o divino é imaginado e visibilizado pelo masculino.

Especialmente importantes são também os estudos realizados por Franz Hinkelammert, por apresentar o desafio de buscar a superação da visão vicária do sofrimento das pessoas inocentes que já se transformou em uma característica da cultura ocidental. (HINKELAMMERT, 1991).

Segundo Hinkelammert, o sofrimento das pessoas inocentes está vinculado ao sofrimento de Jesus e justificado por ele, já que a morte sacrificial de Jesus representa o pagamento de uma dívida impagável que a humanidade tinha e ainda tem com Deus Pai. Assim, o sentido da vida de Jesus estaria concentrado no momento de sua morte para o pagamento dessa dívida. Essa teologia sacrificial, adverte o autor, tem sido a teologia cristã dominante até os dias de hoje e explica a ocorrência de muitos comportamentos violentos legitimados e/ou justificados pela fé. Ou seja, a justiça exige o sacrifício e conseqüentemente o sofrimento e o sangue são redentores.

Um dos grandes e atuais desafios para a teologia e também para a educação tem sido, pois, encontrar novos caminhos epistemológicos que possibilitem refletir sobre a influência que exercem os discursos religiosos para a geração e/ou justificação da violência, especialmente a violência contra as pessoas menores de idade. É necessário insistir na incidência do fator religioso para a justificação ou aceitação passiva das manifestações de abuso y violência, pois muitas vezes as práticas e os discursos religiosos e teológicos se constituem em si mesmos, em mais uma forma de violência que silencia e agride as pessoas em situação de vulnerabilidade. Assim, o desafio teológico-educativo tem sido aproximar-se cada vez mais e constantemente da cotidianidade das pessoas, de suas perguntas, desejos, medos e curiosidades epistêmicas, para impulsionar a expressão de novas linguagens e comportamentos não-violentos.

Nessa aproximação, é imprescindível recuperar o *corpo* como lugar teológico e pedagógico, já que o corpo é o alvo privilegiado da violência e tem sido identificado com as tentações, o pecado e o mal, o que justifica o sofrimento, o castigo e o menosprezo do prazer e da sexualidade. Incorporar o corpo como categoria de análise teológica e pedagógica pode, dessa forma, contribuir para a recuperação do respeito ao corpo, para a dimensão do cuidado, para a não-aceitação de qualquer forma de violência e para a geração de práticas educativas verdadeiramente emancipatórias.

Igualmente, a busca de metáforas alternativas e libertadoras para nomear a transcendência e a inclusão da dimensão cotidiana da história como mediação hermenêutica significam categorias indispensáveis para a pedagogia e teologia latino-americanas.

É necessário considerar que a desconstrução dos símbolos e mitos fundantes da identidade cristã sacrificial não é uma tarefa simples. Requer processos educativos diferenciados que, certamente, levarão seu tempo para ir desvelando, criticando y destruindo a cosmovisão sacrificial e a violência que dela procede.

### **3. Novas linguagens e novas metáforas para superar o discurso sacrificial**

A linguagem bíblica da gratuidade apresenta Jesus acolhendo e perdoando as pessoas pecadoras, identificando-se com elas sem pedir nada em troca. Nesse sentido, algumas parábolas são referências importantes como a do *filho pródigo* em Lucas 15, em que o pai se antecipa e corre para abraçar o filho que retorna a casa e se reintegra ao convívio familiar, ou como no caso da *mulher adúltera* no capítulo 8 de João, em que Jesus não condena a mulher por uma falta cujo castigo parecia eminente, mas sim recorda seus acusadores sobre a igualdade de sua condição de pecadores e a necessidade da misericórdia antes da aplicação do peso da lei. A linguagem da graça supera a lógica da linguagem sacrificial, pois a graça tem um componente desestruturador que não obedece ao formalismo da lei e da ordem.

Para a construção de teologias não-sacrificiais é imprescindível buscar uma resignificação da linguagem clássica cristã, o que significa considerar a conveniência e a pertinência do uso de uma linguagem metafórica, pois a metáfora possibilita encontrar novos horizontes de significação para os conceitos e categorias antes sedimentados. Os conceitos e categorias definem, delimitam significados e podem levar a um fechamento epistemológico e dogmático. No entanto, com as metáforas é possível fazer poesia e ampliar o horizonte de significados, questionando a certeza das verdades supostamente definitivas.

A teologia metafórica permite, dessa forma, realizar uma dupla ruptura: com a teologia sacrificial e com a teologia dogmática e fundamentalista. Seu maior desafio é o de formular metáforas teológicas adequadas e pertinentes que possibilitem dialogar em lugar de impor verdades, sacrificar ou castigar. Nesse sentido, busca a recuperação ou a criação de novas metáforas teológicas que integrem a diversidade e a pluralidade, a gratuidade, a bondade e a misericórdia presentes na tradição bíblica, superando as linguagens de grupos hegemônicos como a sacrificialidade, o patriarcalismo, o autoritarismo e a rigidez conceitual.

O medo e a busca de recompensas não são motivações saudáveis para uma pessoa religiosa, pois fazem com que o itinerário religioso e espiritual seja um caminho interessado em um prêmio, não importando de que tipo seja: alívio do sofrimento, riqueza, bem-estar, e inclusive a própria salvação. Ao contrário, o itinerário espiritual centrado na gratuidade não busca recompensas, não espera nada em troca. A gratuidade, diz Amando Robles, “*é uma experiência plena e total em si mesma... não é um meio para nenhuma coisa*” (ROBLES, 2006, p. 43).

Na tradição cristã, a gratuidade remonta ao encontro e à preocupação pelas outras pessoas, principalmente pelas que mais sofrem. O caminho da gratuidade conduz a um estilo de vida de doação, atenção e cuidado. O capítulo 25 de Mateus apresenta este caminho e aponta um profundo vínculo entre Deus e os pobres.

As pessoas não necessitam sentir dor e sofrer em seu caminhar de fé, o que significa dizer que a dor não é redentora. É possível que a partir de uma experiência dolorosa, como por exemplo, uma perda significativa ou uma doença os seres humanos se transformem para melhor, mas isso não significa que padecer ou carregar “a cruz do sofrimento” os leve a apreciar essa cruz. A dor deve ser combatida e se deve buscar sempre seu alívio, e nunca é saudável negá-la ou acostumar-se com ela. O personagem bíblico Jó se perguntava sobre o sentido da dor, e de forma particular, sobre os motivos do sofrimento de uma pessoa justa. Suas perguntas indicam que a experiência da dor é humanamente compartilhada e que não existe uma explicação definitiva para o sofrimento humano. O sofrimento não obedece a um esquema de prêmios e castigos, o que explicaria que algumas pessoas merecem sofrer e outras não.

Assim, é importante insistir na conveniência de aprofundar uma reflexão teológica metafórica e alternativa que faça uma releitura da tradição clássica cristã, a fim de que efetivamente se promovam relações de paz e justiça baseadas na gratuidade e não no sacrifício. Em outras palavras, trata-se de buscar metáforas e caminhos teológicos que fundamentem as relações de cuidado, atenção, cordialidade e misericórdia entre os seres humanos e com o meio-ambiente, relendo e reinterpretando essas categorias em uma perspectiva não-sacrificial.

#### **4. Educação dialógica: a palavra e o corpo nos processos educativos**

O reconhecimento das marcas de sacrifício e sofrimento na educação suscita alguns questionamentos. Como educar para a solidariedade? Como formar os educadores e educado-

ras para superar o sacrificalismo nos processos educativos? Como educar para a libertação e para a reconciliação com a condição humana?

Talvez um dos grandes e mais urgentes desafios atuais da educação seja o de instaurar processos nos quais a concepção cristã de sacrifício como caminho ou condição para a salvação e a aprendizagem não se converta em mais uma forma de violência. Para isso, é necessário avaliar criticamente as experiências educativas violentas e/ou geradoras de violência com a intencionalidade de identificar suas possíveis raízes religiosas e buscar alternativas metodológicas que conduzam a práticas de respeito e cuidado.

Um breve diálogo com alguns pressupostos da proposta educativa apresentada por Rubem Alves indica algumas pistas para que os processos educativos superem o sacrificalismo e o sofrimento. Alves considera que a *palavra* e o *corpo* são as ferramentas de trabalho mais importantes dos educadores e educadoras, e é a partir dessa consideração que vislumbraremos algumas possibilidades de transformação e avanços nas práticas educativas.

Para Alves a educação acontece em um espaço invisível e profundo da relação entre a pessoa educadora e a pessoa educanda em que, através do diálogo se constrói uma verdadeira inter-relação, um intercâmbio de valores e conhecimentos; nesse espaço educativo não existe lugar para sacrifício, dor e violência.

Os processos educativos realmente dialógicos têm na *palavra* sua força propulsora. Com a palavra se pode “fundar mundos, mediar esperanças e pastorear projetos”. (ALVES, 2000b, p. 37). Por isso, os processos educativos podem ser considerados processos de regeneração do discurso e criam a necessidade de construir novas linguagens e de inventar novas estratégias comunicativas. Trata-se de aprender linguagens novas, mesmo que seja difícil esquecer e abandonar as linguagens anteriores. Por exemplo, palavras como *castigo*, *medo*, *autoritarismo*, *culpa*, *ignorância* podem ser substituídas por *disciplina*, *abraço*, *cooperação*, *responsabilidade*, *sabedoria compartilhada*. O indicador para saber se as palavras utilizadas nos processos educativos geram violência ou se, ao invés disso, promovem crescimento e uma verdadeira aprendizagem, pode ser identificado respondendo uma pergunta muito simples: a palavra pronunciada pela pessoa educadora suscita a conversa ou silencia as pessoas educandas?

As palavras dos educadores e educadoras, quando adequadamente contextualizadas e pronunciadas, terão o poder para fazer com que as coisas que não aconteceriam se permanecesse o silêncio, aconteçam. Talvez esse horizonte que apresenta Alves, o de inventar novas

linguagens educativas, seja um possível caminho para ir gerando processos educativos sem sacrifício e sem violência. Ou seja, assumir que a palavra promotora de diálogo tem o poder de gerar comunicação e, portanto, de construir espaços de comunhão, cuidado e respeito.

Além da palavra, é importante ressaltar o valor que Rubem Alves atribui ao *corpo* ligado às próprias condições de aprendizagem, ou seja, é necessário indagar que corpos a educação está formando, já que os corpos dizem muito dos processos educativos nos quais participam ou a que estão submetidos. Diz ele: “o caminho para a verdade do nosso discurso sobre a educação deverá passar pelo corpo do educador” (ALVES, 2000b, p. 56), pois é seu corpo que regula sua forma de sentir e de pensar.

Recuperar a importância do corpo nos processos educativos implica também uma purificação geral e rigorosa, na qual os produtos da educação são colocados em *quarentena* para que o corpo se alivie e possa selecionar e utilizar somente o que lhe convém se quiser utilizá-lo. Isso significa fazer com regularidade um inventário da equipagem conceitual que o corpo carrega. Muito provavelmente, nesse processo se descobrirão conceitos, crenças e definições que foram transmitidos, mas que já não representam nada ou se desgastaram pelo uso. E se esse desgaste é constatado, é necessário colocá-los em quarentena de silêncio, para que se possa recuperar seu sentido. Diz Alves:

Talvez agora chegue o tempo de outra experiência: a de desaprender, quando a gente se permite estar à mercê das transformações imprevisíveis que o esquecimento impõe à sedimentação de todos os tipos de conhecimento, de culturas, de crenças... Essa experiência, eu creio, tem um nome ilustre e antiquado, que ousou tomar aqui sem um pingão de vergonha, no lugar preciso da etimologia: Sapiencia. Nenhum poder, uma pitada de conhecimento, uma pitada de sabedoria e o máximo possível de sabor... (ALVES, 2000c, p. 40)

Os seres humanos somos corporais, sexuados e sensitivos e por isso a visão de *corpo* nos processos educativos é uma importante categoria de análise para compreender como certas concepções do corpo humano justificam a violência na educação. A base dualista platônica que separa o corpo da alma supõe uma questionável oposição entre essas duas pretendidas dimensões do ser humano. Igualmente, as concepções sobre o corpo são determinantes para o estabelecimento da relação das pessoas consigo mesmas, com as demais pessoas e com o hábitat, o que seguramente interfere nas relações educativas.

A promoção de processos educativos que ensinem as pessoas menores de idade a respeitar e cuidar, e que as preparem para proteger-se da violência dirigida contra os corpos é cada vez mais uma necessidade. O ponto de partida será sempre estimular o conhecimento, o

cuidado e o desfrute de seu próprio corpo, além de uma saudável comunicação com ele, ou seja, que o corpo não seja uma realidade negativa.

Segundo Alves, os educadores e educadoras são construtores de redes para fazer possível o mundo humano e para isso têm como principais instrumentos de trabalho a *palavra* e o *corpo*. No entanto, adverte que para realizar uma educação respeitadora, legitimadora e não violenta é necessário que as pessoas educadoras entrem em um sério processo de desaprendizagem.

Com relação às crenças religiosas, é preciso aventurar-se a desaprender as imagens e metáforas de Deus que evocam violência e sacrifício, que foram ensinadas no transcurso histórico e através das culturas. Com relação à educação, desaprender as técnicas, metodologias fechadas e inflexibilidades acadêmicas e institucionais que impedem o deleite do encontro entre as pessoas educadoras e as pessoas educandas e, além disso, impedem o encontro com um saber verdadeiramente relevante para suas vidas e para a vida humana e planetária.

Esses processos de desaprendizagem e de desconstrução somente têm sentido se forem desencadeadores de novos momentos pedagógicos e religiosos, pois algo novo precisa nascer desses processos. Urge, pois, pronunciar novas palavras e construir novos discursos e práticas religiosas e educativas que possibilitem a geração de relações de profundo respeito e cuidado entre os seres humanos e com a natureza.

## **5. Considerações finais**

As diferentes formas de violência como maltrato, castigo físico, negligência, omissão e também os outros tipos de abusos que comprometem física e emocionalmente as pessoas menores de idade deixam em seus corpos profundas marcas e cicatrizes que as acompanharão por toda a vida. Muitas dessas condutas violentas acontecem nos processos educativos e têm como justificativa um universo de crenças e de modelos de divindade que as promovem, legitimam e acentuam.

Educar para uma crítica ao sacrificalismo e para a geração de uma cultura de paz não é uma tarefa simples. Isso supõe, mais que tudo, que a prática educativa que se vai desenvolvendo no dia-a-dia se traduza em novas metodologias, em muita conversação e em renovadas formas de ver a realidade, o mundo e a própria vida.

Não seria suficiente permanecer na constatação das relações educativas sacrificiais ou na crítica contra os sistemas religiosos sacrificiais. Dar-se conta de que a base sacrificial

das religiões pode contribuir para a geração, justificação e legitimação da violência contra as pessoas menores de idade já é um primeiro passo para a transformação das relações educativas nos diferentes espaços, especialmente o familiar e o escolar, para ir construindo não somente novas formas de expressar e viver a espiritualidade, mas também novas práticas educativas e de ensino-aprendizagem.

Dessa forma, se estará possibilitando e provocando a gestação de um discurso sobre Deus que não necessariamente utiliza as mesmas palavras que sempre foram ditas, pelo contrário, convida à construção de novas simbologias e metáforas para tentar expressar o inexpressável e para metaforizar a presença ou a ausência do sagrado na cotidianidade e ao longo da existência humana.

Também é necessário ter presente que a educação muitas vezes tem como destinatárias pessoas cujos corpos já foram maltratados e sacrificados de várias maneiras, e cujas entranhas devem, por tanto, converter-se no ponto de partida e na matéria-prima para a reflexão e prática educativas.

Não somos profissionais neutros, nossas opções epistemológicas e nossos espaços de ação refletem nossos valores e convicções e manifestam também nossas crenças. Somente quando reconhecemos e aceitamos os limites e as possibilidades da maravilhosa condição humana, poderemos enfrentar a violência nas religiões e nos processos educativos. E a educação é, sem dúvida, um espaço privilegiado para assumir esse propósito, para que o sofrimento, a violência e os sacrifícios de vidas humanas não sejam necessários e jamais sejam justificados.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. O amor que acende a lua. Campinas: Ed. Papirus, 2000<sup>a</sup>.

ALVES, Rubem. Conversas com quem gosta de ensinar. Campinas: Ed. Papirus, 2000b.

ALVES, Rubem. Lições de feitiçaria. São Paulo: Ed. Loyola, 2000c.

ASSMANN, Hugo. Placer y ternura en la educación – hacia una sociedad aprendiente. Madrid: Nancea, 2002.

ASSMANN, Hugo y SUNG, Jung Mo. Competência e sensibilidade solidária – Educar para a esperança. Petrópolis: Vozes, 2000.

ASSMANN, Hugo. El pensamiento de René Girard despierta intereses diferenciados. In: Sobre ídolos y sacrificios – René Girard con teólogos de la liberación. San José: DEI, 1999.

ASSMANN, Hugo (org.). Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación. San José: DEI, 1991.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da indignação, cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE Paulo e Ira SHOR. Medo e Ousadia - o cotidiano do professor. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

GEBARA, Ivone. Las aguas de mi pozo. Reflexiones sobre experiencias de libertad. Montevideo: Doble Clic, 2005.

GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.

GIRARD, René. Cuando empiecen a suceder estas cosas. Madrid: Encuentro, 1996.

HINKELAMMERT, Franz. Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia. San José: DEI. 1991.

MANACORDA, Mario A. Historia da educação da Antiguidade aos nossos dias. São Paulo: Cortez, 1990.

MC FAGUE, Sally. Modelos de Dios – Teología para una era ecológica y nuclear. Santander: Sal Terrae, 1994.

ROBLES, J. Amando. Hombre y mujer de conocimiento. La propuesta de Juan Matus y Carlos Castaneda. Heredia: EUNA, 2006.



# Educação cristã e juventude

Simone Kohlrausch\*

## Resumo

O presente artigo trata do trabalho de Educação Cristã contínua em âmbito eclesial, numa perspectiva de articulação entre Teologia e Pedagogia, com um olhar mais atento voltado à área da juventude. A abordagem do trabalho remete a um momento em que as igrejas se ressentem da ausência dos/as jovens e em que se questiona a necessidade de implementação de uma proposta pedagógica e metodológica para uma Educação Cristã que perpassasse todas as fases da vida, com especial atenção à fase da juventude. Juventude esta que se apresenta como um fenômeno multidimensional, com traços heterogêneos e falta de definição clara de faixa etária, que exige seu espaço de protagonismo também na sua vivência de fé. Destaque-se que uma Igreja que batiza, é uma Igreja que educa e que se empenha numa Educação Cristã contínua de seus membros, considerando as especificidades e singularidades de cada etapa da vida.

**Palavras-chave:** Educação Cristã ; teologia ; pedagogia ; juventude

## Introdução

À beira-mar de outro mar, outro oleiro se aposenta, em seus anos finais.

Seus olhos se cobrem de névoa, suas mãos tremem: chegou a hora do adeus. Então aconteceu a cerimônia de iniciação: o oleiro velho oferece ao oleiro jovem sua melhor peça. Assim manda a tradição, entre os índios do noroeste da América: o artista que se despede entrega sua obra-prima ao artista que se apresenta.

E o oleiro jovem não guarda esta peça perfeita para contemplá-la e admirá-la: a espatifa contra o solo, a quebra em mil pedacinhos, recolhe os pedacinhos e os incorpora à sua própria argila.

### ***Janela sobre a memória (I)***

GALEANO, Eduardo. *As palavras andantes*. Porto Alegre, RS. L&PM, 1994. 316 p.

---

\* Mestre em Educação (Unisinos), doutoranda em Teologia – Religião e Educação pela EST, bolsista CAPES, sob orientação da Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Laude Erandi Brandenburg

Toda e qualquer forma de educação tem em si uma intencionalidade. Traz consigo marcas de alguma tradição, de alguma cultura que a configura e busca inovar no que é necessário para atingir o que se propõe como objetivo, o que se julga importante na maneira de conceber e viver a vida, envolta em seus valores e crenças. A Educação Cristã, ao reportar-se ao seu específico apontado pelo qualitativo “cristão”, explicita um dos ângulos a partir dos quais se pode analisar a educação. A exemplo do que nos traz Galeano no trecho apresentado acima, vale perguntar até que ponto, ao falar-se de Educação Cristã, busca-se recolher todos os pedacinhos do processo comunitário, de sua ação educativa e incorporar à argila do trabalho eclesial em seus contextos específicos, em especial, no que tange às ações junto aos/às jovens.

No entanto, antes de incursionarmos neste assunto, faz-se necessária uma aproximação ao termo juventude(s), que se apresenta como um fenômeno multidimensional, com traços heterogêneos e sem uma delimitação cronológica rígida, que exige seu espaço de protagonismo. Após esta aproximação, discorre-se sobre o aprendizado de uma pessoa jovem, seus conceitos de fé e de moral, bem como suas inquietações existenciais, utilizando-se para isso de valiosos estudos de Piaget, Erikson, Fowler e Kohlberg. Essa breve reflexão em torno das teorias desenvolvidas pelos pesquisadores citados remete ao conceito de educação por toda vida, trabalhado no relatório da UNESCO para a educação do século XXI, contribuindo para um olhar renovado em torno da Educação Cristã como um processo contínuo de aprendizado dos conteúdos da fé, com especial atenção à fase da juventude. E, se uma igreja que batiza é uma igreja que educa e se empenha numa educação cristã contínua de seus membros, considerando as especificidades e singularidades de cada etapa da vida, é justamente neste campo da Educação Cristã que a Teologia e a Pedagogia se articulam e se aproximam para um diálogo.

## **1 Juventude, juventudes...**

Definir ou estabelecer cronologicamente o que vem a ser a juventude e, em consequência, a quem considerar uma pessoa jovem, é uma tarefa cada vez mais complexa devido à plurissignificação dos termos juventude e jovem – que acabam abrangendo tanto adolescentes quanto adultos. Parâmetros rígidos para definição e conceitualização não cabem mais num momento da história em que não se sabe mais dizer onde se localiza a fronteira entre a infância, a adolescência, a juventude e a fase adulta. Se por um lado, para os que não têm socialmente o direito à infância a juventude começa mais cedo, por outro lado - devido ao aumento da expec-

tativa de vida e às mudanças no mercado de trabalho que acabam retardando a entrada dos/as jovens no universo produtivo – há uma tendência mundial de alargamento do tempo da juventude.

Em 2010, ao declarar esse o Ano Internacional da Juventude, a Organização das Nações Unidas (ONU) promoveu debates e diálogos entre os/as jovens e entre esses e as demais gerações, levantando novamente a questão sobre que faixa etária compreende a juventude. Para a ONU a juventude é compreendida entre os 15 e 24 anos de idade, sem no entanto deixar de reconhecer a mobilidade dessa faixa para mais ou para menos, devido a vários fatores. Para a Organização Pan-Americana da Saúde e a Organização Mundial da Saúde (OPS/OMS), segundo consta no Mapa da Violência 2011, “o conceito juventude resume uma categoria essencialmente sociológica, que indica o processo de preparação para o indivíduo assumir o papel de adulto na sociedade, tanto no plano familiar quanto no profissional, estendendo-se dos 15 aos 24 anos”. (Waiselfisz, 2011, p.6) No Brasil, ao tomarmos como base o Plano Nacional de Juventude (PNJ), vemos que as ações estão voltadas às pessoas jovens com idades entre os 15 e os 29 anos. Considerando esta fronteira indefinida entre o que é ser “adolescente” e o que é ser “jovem”, vale ainda mencionar o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), legislação que abrange crianças e adolescentes como sujeitos de direitos, estabelecendo os direitos singulares da adolescência, compreendida como faixa etária que vai dos 12 aos 18 anos de idade, quando então atinge a maioridade legal. Ao tomarmos a teoria do desenvolvimento psicossocial como base para a definição de juventude, nos deparamos com uma diferença que Erikson aponta entre o adolescente – que se encontra na fase da puberdade - e o jovem adulto, pessoa que se encontra pronta para as relações sociais e as relações de intimidade, pressupondo-se assim a idade cronológica dos 18 aos 25 anos (Erikson, 1971, p.240-245). Já o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em seus documentos oficiais delimita como sendo juventude o período compreendido entre os 18 e os 30 anos de idade.

A visibilidade da juventude no meio acadêmico e a relevância dos estudos juvenis que a cada dia ganham mais espaço nas pesquisas científicas ocorreu, segundo Schäffers (2005, p.109), por que a juventude passou a ser vista como categoria social e geracional, destacando que, se há estudos sobre a juventude, é porque ela comporta importantes atores sociais. Alguns autores como Weller (2005, p.110) e Dick (2003, p. 15) destacam a importância gradativa dada à juventude também pelo fato de que o contexto social e as relações e experiências que ocorrem nesta etapa da vida, são fundamentais para a elaboração de suas visões de mundo e de suas identidades, servindo de base para as opções feitas na vida adulta.

Em entrevista a IHU Online, Dick (setembro de 2008, p.20) afirma que há, sim, universos juvenis diferentes, mas que se complementam e chama a atenção para a necessidade de se estabelecer parâmetros para análise da realidade juvenil: “É preciso ter presente – dentro de um parâmetro – os aspectos psicológico, cultural, sociológico, biológico (cronológico), o jurídico e – uma descoberta mais recente – o teológico.”<sup>1</sup> Qualquer pesquisa que tome a juventude como foco, deve levar em consideração esses aspectos e, inclusive, abrir o leque pluralizando o termo (juventudes), dada a diversidade que se nos apresenta:

Não se deve cair no erro de falar de jovens como se fossem uma unidade social, um grupo constituído, dotado de interesses comuns, e relacionar esses interesses a uma faixa etária. Não existe uma juventude, mas uma multiplicidade delas, tantas quantas são as tribos existentes. ( Bourdieu, 2004, p. 132)

Além disso, é importante considerar o que Levi e Schmitt (1996, p. 12) apontam na sua “História dos jovens”, ao afirmarem que os jovens têm uma projeção simbólica na sociedade no sentido de, a partir de suas ações, romperem com velhas posturas para fazer renovar o processo coletivo. Complementando com a assertiva de Dick (2003, p.259) de que a juventude é um dos principais protagonistas sociais do Brasil, vemos emergir um novo conceito intimamente vinculado ao de juventude: protagonismo juvenil.

Segundo Antônio Carlos Gomes da Costa,

Protagonismo juvenil é a participação do adolescente em atividades que extrapolam os âmbitos de seus interesses individuais e familiares e que podem ter como espaço a escola, os diversos âmbitos da vida comunitária, igrejas, clubes, associações e até mesmo a sociedade em sentido mais amplo, através de campanhas, movimentos e outras formas de mobilização que transcendem os limites de seu entorno sócio-comunitário. (Costa, 1996, p. 90)

Nesse sentido, o protagonismo na vivência de fé, seja de um/a jovem ou grupo de jovens, deve ser considerado ao se planejar o trabalho com esse segmento. Uma das formas de promoção do protagonismo juvenil nas comunidades pode ser o incentivo a trabalhos diaconais que transbordem os limites de seu grupo comunitário.

## **2 As teorias do desenvolvimento e juventude**

Ao considerarmos o ser humano um ser integral, fica claro que não é possível focar seu desenvolvimento por um único viés. Não é pretensão deste artigo dar conta de todas as teo-

---

<sup>1</sup> Refere-se ao documento da CNBB intitulado “Evangelização da Juventude – Desafios e perspectivas Pastorais” aprovado na Assembleia Geral da entidade em maio de 2007. Uma das grandes novidades do documento é a apresentação da juventude como “lugar teológico” ou, então, como “realidade teológica” – nº 80 e 81

rias do desenvolvimento nem de analisar as selecionadas com profundidade. No entanto é inviável prosseguir falando de juventude e Educação Cristã sem nos atermos ao desenvolvimento humano como um processo cognitivo, biológico, psicológico, sociológico e de fé. Consequentemente abordaremos, em linhas gerais, as teorias de desenvolvimento cognitivo, psicossocial, moral e da fé. (Daunis, 2000, p.19)

Por se tratar de Educação Cristã, o ponto de partida é James Fowler que, em diálogo com outros teóricos, esclarece pontos importantes para quem se dispõe a trabalhar com o segmento jovem: Piaget, que apesar de não ter estendido seus estudos até a fase jovem adulta, nos esclarece como se dá a construção do conhecimento em diferentes etapas da vida; Erikson, que relaciona as idades e os estágios da vida, demonstrando como o ser humano interage com o seu entorno; Kohlberg, que discorre sobre o desenvolvimento moral e por fim, o próprio Fowler que explana sobre como se dá a relação da pessoa com o transcendente.

## **2.1 A epistemologia genética de Piaget**

Jean Piaget, professor de psicologia na Universidade de Genebra, organizou a teoria do desenvolvimento cognitivo em quatro estágios pelos quais passa o ser humano ao longo da vida: sensório-motor, pré-operatório, operatório concreto e operatório formal. Segundo sua teoria, a aprendizagem acontece através do equilíbrio entre a assimilação e a acomodação, resultando em adaptação. Ou seja, o conhecimento é gerado pela interação do sujeito com o meio, a partir de estruturas previamente existentes no sujeito. No caso de pessoas jovens, dificilmente se encontrará alguma que não esteja no estágio operatório formal, que em linhas gerais se caracteriza pela aquisição da capacidade de pensar abstratamente, usar o raciocínio lógico e tirar conclusões a partir de informações disponíveis, assim como aplicar todos esses processos a situações hipotéticas. O/a jovem adulto/a é capaz de entender conceitos como amor, provas lógicas e valores morais. (Inhelder; Piaget, 1976, p. 189-191)

## **2.2 A teoria do desenvolvimento psicossocial de Erik Erikson**

O psiquiatra Erik Homburger Erikson desenvolveu, a partir do trabalho de Freud com os estágios psicosssexuais, a teoria da personalidade e seus “oito estágios de desenvolvimento”. Segundo Erikson, cada estágio é marcado por uma crise psicossocial entre uma vertente positiva e uma negativa. Cada crise superada de forma positiva gera uma qualidade para o ego. Também chamada de Teoria Psicossocial do Desenvolvimento, essa teoria prediz que o desenvol-

vimento saudável não ocorre ao acaso e depende da interação da pessoa com o meio, desde sua infância até a velhice: seu ciclo vital.

A forma como cada crise é ultrapassada ao longo de todos os estágios será determinante na capacidade de resolução de conflitos inerentes à vida. Os oito estágios e seus conflitos são basicamente: 1) confiança básica versus desconfiança básica; 2) autonomia versus vergonha e dúvida; 3) iniciativa versus culpa; 4) indústria versus inferioridade; 5) identidade versus confusão de papéis ( a chamada crise da adolescência); 6) intimidade versus isolamento; 7) geratividade versus estagnação; 8) integridade do ego versus desespero.

Segundo Erikson, é na fase adulta jovem, a partir dos 18 anos, que se estabelece o conflito entre intimidade e isolamento. É nesta fase que há a preparação do jovem para a vida ocupacional e a vida conjugal. Quando chegam à etapa seis, os jovens adultos devem estar, por um lado, preparados para a intimidade, uma estreita relação pessoal e por outro lado, para o isolamento, saber estar separado dos demais. O equilíbrio desta etapa auxiliará a lidar com isolamentos inesperados e com a rejeição. Erikson defende que somente neste estágio a pessoa se encontra realmente pronta para assumir uma verdadeira vida sexual, pois segundo ele, toda vida sexual anterior do indivíduo estava vinculada a uma busca pela identidade. (Erikson, 1971, p. 242-245)

### **2.3 Os estágios de desenvolvimento moral de Kohlberg**

O psicólogo Lawrence Kohlberg, com sua teoria dos estágios do desenvolvimento moral, afirma que o raciocínio moral – base para o comportamento ético – é composto de seis estágios construtivos de desenvolvimento identificáveis através da resolução de dilemas morais. Ele formulou a teoria dos estágios morais porque acreditava que o nível mais alto da moralidade exige estruturas lógicas novas e mais complexas do que as apresentadas por Piaget.

Como consequência de seus estudos sobre dilemas morais apresentados às pessoas que participaram de suas pesquisas através de histórias, ele categorizou e classificou as respostas em seis fases distintas. Essas seis fases foram agrupadas em três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional. Os principais fatores que influenciam o desenvolvimento moral são o ambiente social, o desenvolvimento cognitivo, a empatia e o conflito cognitivo. (Duska, Whelan, 1994, p.104-106)

Com relação ao nível pré-convencional, pode-se afirmar que ele é especialmente comum entre crianças, mas muitos adultos também apresentam esse nível de raciocínio em que se

julga a moralidade de uma ação por suas consequências diretas. Já o nível de raciocínio moral convencional, em que as pessoas julgam a moralidade das ações comparando essas ações com pontos de vista e expectativas da sociedade, é apresentado por adolescentes e jovens adultos em geral. A maioria das pessoas permanece nesse nível, em que ainda é predominante a moral ditada por uma força exterior. (Duska, Whelan, 1994, p. 73-78) Por fim, o nível pós-convencional, também conhecido como nível de princípio, pode ser definido como a fase de maturidade moral. São poucas as pessoas que chegam a esse nível que é atingido quando o indivíduo é capaz de entender que a justiça não é a lei em si e que algumas leis existentes podem ser moralmente erradas, devendo ser modificadas.

#### **2.4 A teoria do desenvolvimento da fé de James Fowler**

O Dr. James W. Fowler ao levantar questões pertinentes à fé estabelece algumas diferenciações conceituais entre fé, religião e crença. Ele se reporta a Tillich e a Niebuhr ao discorrer sobre a fé, destacando que ambos proporcionaram a ampliação do foco da fé para “além dos domínios específicos da religião e da crença”. (Fowler, 1992, p.20)

A visão de fé de Tillich – “fé é o estado em que se é possuído por algo que nos toca incondicionalmente” (Tillich, 1947, p.7) – acabou pautando sua reflexão que a enfocava como algo profundo e pessoal, como a forma como a pessoa ou o grupo responde ao valor transcendente. A religião, segundo ele, pode ser entendida como uma “tradição cumulativa”. Já a crença (conceitos, proposições) ele aponta - embora podendo ser um aspecto da fé de uma pessoa ou grupo - como sendo apenas uma parte da fé, um dos modos pelos quais a fé se expressa.

Ao formular sua teoria estrutural-desenvolvimental dos estágios da fé, Fowler tinha por objetivo testar se existe uma sequência previsível de estágios formalmente descritíveis na vida de fé. Embora o estágio mais provável para o jovem adulto seja o da fé individual-reflexiva, pode-se encontrar aspectos de todos os outros que correspondem às faixas etárias anteriores. Os estágios da fé identificados por Fowler são sete: 1. Fé indiferenciada – este estágio vai do nascimento até os dois anos de idade; 2. Fé intuitivo-projetiva – esta fase inicia por volta dos três anos e vai até os sete anos (imagem de Deus antropomórfica); 3. Fé mítico-literal: se estende dos sete aos doze anos (forte crença na justiça e na reciprocidade do universo); 4. Fé sintético-convencional: normalmente ocorre na adolescência e exige um padrão complexo de socialização e de integração (a fé é um elemento inseparável na ordenação do eu-no-mundo); 5. Fé individual-reflexiva: as pessoas que atravessam os estágios normalmente chegam a este

por volta dos 18 anos, é um momento caracterizado pela desmistificação, com a possibilidade da construção reflexiva de ideologia e formação de um sonho vocacional. A pessoa está consciente de si como indivíduo e assume a responsabilidade pessoal por suas crenças e sentimentos; 6. Fé conjuntiva: nesta fase a pessoa está aberta ao diálogo e consegue ver os muitos lados de uma questão simultaneamente, além de ser capaz de apreender a realidade por trás dos símbolos dos seus sistemas herdados; 7. Fé universalizante: Neste estágio há um envolvimento e um comprometimento radical das pessoas com sua fé. Segundo Fowler as pessoas que se encaixam neste estágio exibem “qualidades que estremeçam nossos critérios usuais de normalidade”. (Fowler, 1992, p. 169)

Enfim, o desenvolvimento cognitivo, social, moral e de fé ocorre num processo que se estende desde o nascimento até o fim da vida de qualquer pessoa. Como cada indivíduo vai passar por cada uma dessas fases sucessivas é algo particular, que depende de inúmeros fatores, tanto internos quanto externos. No entanto, o que podemos destacar é que esse desenvolvimento ocorre sempre em relação aos demais. Mesmo havendo determinantes internos, individuais, o diálogo com seu entorno e com o próximo, bem como a relação estabelecida com seu meio, será fator determinante de um desenvolvimento saudável ou não.

### **3 Educação Cristã Contínua**

Danilo R. Streck afirma que a educação das novas gerações sempre fez parte da caminhada do povo de Deus. Embora com ênfases diferentes ao longo da história da Igreja, ela sempre esteve presente. No entanto, atualmente, o que vem ocorrendo com maior frequência é a reflexão acerca desse fazer educativo: “Aquilo que costumava ser uma atividade espontânea passa a ser também o objeto de uma reflexão intencional, com o auxílio de instrumentos que as várias disciplinas colocam à disposição.” (Streck, p. 45)

É nesta perspectiva que podemos falar na articulação entre Teologia e Pedagogia, pois a Educação Cristã é tarefa da Igreja e se insere entre as disciplinas da Teologia Prática, ela se situa na intersecção da Teologia com a Pedagogia. Como uma Igreja que batiza é uma Igreja que educa e que se empenha numa Educação Cristã contínua de seus membros, considerando as especificidades e singularidades de cada etapa da vida, a Pedagogia se apresenta como uma das áreas do saber que muito tem a contribuir com a caminhada educativa das Igrejas. Caminhada educativa esta que deve ser constantemente analisada e avaliada criticamente “tanto em relação a seus fiéis como em relação à sociedade. No entanto, ela estará igualmente atenta aos sinais do



reino de paz e justiça que brotam de uma multiplicidade de iniciativas e movimentos, procurando integrar-se criticamente aos mesmos.” (Streck, p. 49-50)

Ainda segundo Streck, há três modelos de relacionamento entre a Pedagogia e a Teologia que se apresentam mais comumente: uma em que a Teologia se apresenta como instrumento da ação pedagógica; outra, em que a Pedagogia apenas fornece os meios, as técnicas adequadas para a transmissão do que a Teologia determina; e, por fim, um enfoque interdisciplinar que pressupõe uma inter-relação do pedagógico e do teológico através de um diálogo em que se busca a contribuição de ambas as Ciências para um campo próprio que é a Educação Cristã.

Esta relação interdisciplinar vem sendo apontada já há tempos por pesquisadores que inclusive afirmam que essa conexão ocorreu de maneira peculiar na América Latina com o surgimento simultâneo da Teologia da Libertação e da Pedagogia do Oprimido, de Paulo Freire, que prenuncia uma educação libertadora. Laude Brandenburg (2010) lembra da estreita relação da Educação Popular na América Latina com os movimentos das igrejas, destacando a simbiose ocorrida “entre a configuração de uma educação voltada para as necessidades do povo e a Teologia da Libertação”. E é nesta tendência da Educação Popular que a dimensão da práxis da Educação Cristã se delinea com maior amplitude, transcendendo os limites eclesiais e reafirmando a assertiva de Mathias Preiswerk de que há Educação Cristã onde ocorre uma educação com compromisso cristão. Diria até, educação com compromisso cristão na perspectiva de promoção da vida, da dignidade e da paz social, sem perder de vista o que nos traz Mateus 28.19-20: “ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações [...] ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado”. Jesus nos incentiva a educar e o envio dos discípulos descrito pelo evangelista Mateus, demonstra a importância do ensino para Jesus.

Dessa ordem também emana a tarefa educacional da igreja de não fazer acepção de pessoas ao ensinar sobre seus princípios e sua mensagem. Se não faz acepção, então o ensino é para todas as pessoas. Nesse sentido, na América Latina e, em consequência também no Brasil, a Educação Cristã comunitária pode buscar traços identitários nas ideias da Educação Popular, movimento relacionado, de algum modo, mesmo que pela tendência da época, à Teologia da Libertação. (Brandenburg, 2010, p. 97)

O ensinar para todos inclui o ensinar e o aprender em qualquer etapa da vida. A UNESCO (Delors, 1998) já apontou em seu relatório que ao aprender ao longo da vida, uns saberes penetram e enriquecem os outros, devendo fazer com que “cada indivíduo saiba conduzir o seu destino, num mundo onde a rapidez das mudanças se conjuga com o fenômeno da globali-

zação para modificar a relação que homens e mulheres mantêm com o espaço e o tempo.” (Delors, 1998, p.105) Isso se aplica também à aprendizagem dos conteúdos da fé. Aprendizagem esta que possibilite o exercício de protagonismo dos/as jovens que sabem a partir de que crenças, que valores, embasados em que fé atuam no mundo. Cláudio Becker defende que essa atuação, essa prática dos/as jovens, “não pode estar centrada apenas no crescimento do vínculo religioso, mas no testemunho de uma proposta de vida que vai além das fronteiras da igreja. A juventude precisa ser animada a participar de ações diaconais.” (Conrad, Ponick, Voigt, 2011, p. 88) Becker ainda reforça que o protagonismo juvenil tem sua base calcada na educação para valores a partir da experimentação dos mesmos, dentro da perspectiva da Educação Cristã e da Diaconia, na promoção da vida em abundância para todas as pessoas.

Nesse sentido, os quatro pilares da educação do século XXI apontados por Delors no relatório da UNESCO como aspectos intimamente ligados de uma mesma realidade, - a saber: o saber, o saber-fazer, o saber viver juntos e o saber ser – muito têm a contribuir para a base de um currículo de Educação Cristã. A aprendizagem ao longo de toda a vida, considerando as distintas fases da vida de cada pessoa, apontam pistas para um caminho metodológico renovado para a aprendizagem dos conteúdos da fé e a vivência dessa fé:

...cada um aprende ao longo de toda a sua vida no seio do espaço social constituído pela comunidade a que pertence. Esta varia, por definição, não só de um indivíduo para outro, mas também no decurso da vida de cada um. A educação deriva da vontade de viver juntos e de basear a coesão do grupo num conjunto de projetos comuns: a vida associativa, a participação numa comunidade religiosa, os vínculos políticos concorrem para esta forma de educação. (Delors, 1998, p.111-112)

#### **4 Conclusão**

Se, como afirma Emílio Voigt (Conrad; Ponick; Voigt, 2011) a Educação Cristã é um processo comunitário e contínuo que perpassa todas as fases da vida, como já afirmamos e reafirmamos ao longo deste artigo, ela não se delimita a determinada faixa etária ou grupo comunitário. No entanto, definir enfoques e prioridades na ação educativa é necessário, justamente devido às características específicas de cada faixa etária e/ou grupo. Com o segmento jovem, que inclusive vem sendo apontado como um dos que menos se encontra presente nas atividades tradicionais das igrejas, não podemos perder isso de vista.

Se a juventude não está mais marcando tanta presença entre as atividades tradicionais da igreja, onde ou como se poderia alcançá-la? Será que a descrença tomou conta das pessoas consideradas jovens? De acordo com pesquisa recente publicada no jornal Zero Hora (14 de

junho de 2011, p.26), não é nada disso, pois: 43% dos jovens brasileiros afirmam ter religião e ser praticantes, 36% afirmam ter religião, mas não ser praticante, 17% dizem ter uma espiritualidade e acreditar em algo superior, mas não ter religião e apenas 4% dos jovens brasileiros se denomina ateu. A questão não é de descrença, e sim de, de que forma as igrejas vêm acolhendo os/as jovens com seus anseios, suas dúvidas, seus questionamentos (68% dos jovens, segundo a pesquisa, afirmam que as igrejas deveriam ser mais flexíveis) e de que forma abrem espaço para eles/elas em suas comunidades para que possam ser protagonistas na sua vivência de fé e testemunho cristão. Podemos complementar essa assertiva com a informação que nos traz Becker “a juventude, de forma geral, valoriza mais a fé do que as instituições eclesiais...”(Conrad; Ponick, Voigt,2011, p.88)

Essa valorização da fé em contrapartida das instituições eclesiais não ocorre por acaso, pois além de ser comum, nessa fase da vida, haver um certo questionamento quanto ao que está instituído, muitas vezes os rituais utilizados e a verdade pregada na igreja, se aparentam vazios para os jovens ainda assolados por dúvidas de cunho existencial. É preciso ter em mente que só será possível uma Educação Cristã com cunho teológico prático, se os jovens tiverem solucionado suas dúvidas e seus anseios, inerentes a esta fase, sobre a fé e sobre o sentido último. Sem haver um trabalho sobre a questão da existência de Deus, do transcendente, qualquer investida educacional do ponto de vista cristão, será ineficiente.

Além disso, deve-se ter claro que não é possível trabalhar essas questões “descoladas” da realidade cotidiana dos/as jovens. É a partir do diálogo e da abertura amorosa e respeitosa para as perguntas inerentes à vida de qualquer pessoa que se pode começar a traçar um caminho metodológico de trabalho junto a este segmento. Incentivando os/as jovens a “dizer sua palavra”, a expressar sem receio seus medos, suas dúvidas, suas angústias, a assumir a autoria de seus atos, seus gestos, suas posturas e confrontá-los com o modo de ser cristão, que ama ao próximo como a si mesmo, estaremos contribuindo efetivamente para a sua educação cristã. O/a jovem se encontrará em sua fé se puder confrontar a si, ao seu grupo religioso e à sociedade em que vive num ambiente que acolha com seriedade suas perguntas:

A educação cristã deve estabelecer a mediação entre a oferta salvífica de Deus e as necessidades humanas, entre o ensinamento divino e as perguntas existenciais das pessoas, entre Deus que se revela e se encarna na figura humana e o ser humano que não consegue se relacionar com Deus senão através do Cristo mediador. (Streck; Wachs, 1998, p. 248)

## REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre apud BARRIENTOS-PARRA, Jorge. O Estatuto da Juventude – Instrumento para o desenvolvimento integral dos jovens. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, ano 41, n. 163, p. 132, 2004.
- BRANDENBURG, Laude Erandi. A Educação Cristã ao longo da vida – contribuições para a articulação da teologia eclesial na América Latina. In SCHAPER, V.; OLIVEIRA, K.L. de; WESTHELLE, V; NUNEZ da LA PAZ, N. I.; REBLIN, I. A. (Orgs.) *Deuses e Ciências: A Teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: 2010 EST. Anais de evento.
- CONRAD, Débora R. K.; PONICK, Edson; VOIGT, Emílio (Orgs). *Educação comunitária: manual de estudos*. São Leopoldo: Sinodal, 2011.
- COSTA, Antônio Carlos Gomes da. *Protagonismo juvenil: adolescência, educação e participação democrática*. Fundação Odebrecht. Modua Faciendi. Publicações e serviços. Belo Horizonte, 1996.
- DELORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. São Paulo, Brasília: Cortez, UNESCO, MEC, 1998.
- DAUNIS, Roberto. *Jovens: desenvolvimento e identidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- DICK, Hilário. *Gritos silenciados, mas evidentes: jovens construindo juventude na História*. Loyola: São Paulo, 2003.
- DUSKA, Ronald; WHELAN, Marielen. *O desenvolvimento moral na idade evolutiva: um guia de Piaget e Kohlberg*. São Paulo: Loyola, 1994.
- ERIKSON, Erik H. *Infância e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FOWLER, James W. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- INHELDER, Bärbel; PIAGET, Jean. *Da lógica da criança à lógica do adolescente: ensaio sobre a construção das estruturas operatórias formais*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- Jean Piaget. Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Jean\\_Piaget](http://pt.wikipedia.org/wiki/Jean_Piaget). Acesso em: 30 de maio de 2011.
- Lawrence Kohlberg. Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Lawrence\\_Kohlberg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Lawrence_Kohlberg). Acesso em: 31 de maio de 2011.
- LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean Claude. *História dos Jovens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHÄFFERS, Bernhard apud WELLER, Wivian. A presença feminina nas (sub) culturas juvenis. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 13 (1): janeiro-abril/2005.

STRECK, Danilo R. Educação Cristã: uma proposta de diálogo entre a teologia e a pedagogia. In: *Cadernos de Estudo*. Um diálogo entre a Teologia e a Pedagogia numa perspectiva latino-americana. CELADEC, 1991.

STRECK, Danilo R.; WACHS, Manfredo C. Educação Cristã. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph (org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da violência 2011: os jovens do Brasil – Sumário Executivo*. São Paulo: Instituto Sangari/Ministério da Justiça, 2011.

# A cosmovisão da morte na educação

Wellington Elias de Jesus\*

## Resumo:

O presente trabalho é resultado das discussões desenvolvidas pelo Núcleo de Pesquisa Educação: subjetividade e sociedade e de projeto de extensão desenvolvido junto à comunidade de N. Senhora da Boa Morte na Paróquia de N. Senhora da Assunção em Barbacena – MG e nas aulas de Filosofia da educação do Curso de Pedagogia da Universidade do Estado de Minas Gerais. O objetivo deste trabalho é discutir, como a escola ao longo da sua história tem trabalhado a questão da morte no decorrer do desenvolvimento cognitivo, afetivo e na formação da personalidade dos seus alunos. A morte é vista como um objeto de espanto, quando morre, o velório geralmente é feito no necrotério, para o qual não se costuma levar as crianças, as quais crescem à margem dessa realidade da vida: nunca vêem um morto, nem um cemitério. A retomada da consciência da morte, na educação, nos ajuda a questionar não só se somos capazes de viver bem, mas também se faz sentido que estamos legando para as gerações futuras..

**Palavras-chaves:** Educação; filosofia; morte

## Introdução

O presente trabalho é resultado das discussões preliminares desenvolvidas pelo Núcleo de Pesquisa Educação: subjetividade e sociedade <sup>1</sup> e de projeto de extensão <sup>2</sup> desenvolvido junto à comunidade de N. Senhora da Boa Morte na Paróquia de N. Senhora da Assunção

---

\* Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) - weljesus@yahoo.com.br

<sup>1</sup> O Núcleo de Pesquisa Educação: Subjetividade e Sociedade da UEMG-Barbacena chega ao seu terceiro ano de existência procurando alcançar o melhor proveito de sua estrutura multidisciplinar e pluriinstitucional. Nestes primeiros anos o grupo se desenvolveu através das pesquisas individuais de qualificação docente e discente, produção de artigos e apresentações acadêmicas que visavam o debate de idéias sobre a temática geral do núcleo. Este grupo compõe a comissão editorial da revista: Mal-estar e sociedade que em seu terceiro número já começa a ser avaliada pelo portal Qualis. Além desta produção em dezembro de 2009 foi publicado o primeiro livro: Espaços, sujeitos e sociedade: diálogos, que representa o primeiro esforço conjunto de demonstrar à comunidade o diálogo que traçamos como objetivo interno para o amadurecimento institucional deste Núcleo e da pesquisa regional. O núcleo conta com bolsas fomentadas pelo CNPq, pela FAPEMIG e pelo Estado de Minas Gerais, nos níveis de iniciação científica, iniciação científica júnior e capacitação de recursos humanos. O grupo se utiliza da estrutura fornecida pelo LABORATÓRIO TEÓRICO-PRÁTICO DO BRINCAR-LABRINC, que, em atividade desde 2006 é um espaço que tem por objetivo a reflexão e a formação, por meio de pesquisas, de um quadro, de pesquisadores em campo lúdico, para atender às necessidades da construção de um conhecimento teórico-prático que possa refletir no processo de ensino-aprendizagem e no próprio espaço regular das atividades disciplinares e, simultaneamente, atender constantemente à necessidade de um repensar sobre a consolidação de um lugar concreto, possível e adequado, para a produção de tais pesquisas. A partir de 2010 o núcleo concentra parte de suas atividades de pesquisa no projeto "O Lúdico e a Educação" desenvolvido com apoio do edital Universal da FAPEMIG.

<sup>2</sup> Projeto de Extensão: "A figura de Maria na tradição popular", desenvolvido na Comunidade de N. S. da Boa Morte (Barbacena – MG) com financiamento parcial do PAEx/UEMG/Recurso do Estado, visando a questão da formação da subjetividade ante a presença da morte, quando esta é mediada pela pelo culto a N. S. da Boa morte.

em Barbacena – MG e nas aulas de Filosofia da educação do Curso de Pedagogia da Universidade do Estado de Minas Gerais. O objetivo deste trabalho é discutir, como a escola ao longo da sua história tem trabalhado a questão da morte no decorrer do desenvolvimento cognitivo, afetivo e na formação da personalidade dos seus alunos. A morte é vista como um objeto de espanto, quando morre, o velório geralmente é feito no necrotério, para o qual não se costuma levar as crianças, as quais crescem à margem dessa realidade da vida: nunca vêem um morto, nem um cemitério. A retomada da consciência da morte, na educação, nos ajuda a questionar não só se somos capazes de viver bem, mas também se faz sentido que estamos legando para as gerações futuras.

No decorrer da história contemporânea, o homem ocidental visando a sua felicidade, se preparou para jamais pensar a morte, e mais precisamente na sua própria morte, tendo como instrumento de negação o silêncio.

No momento em que é discutida calorosamente no campo da bioética, da sociologia, da história, da antropologia ou da poesia, a morte é ainda vista no alvorecer do terceiro milênio, como um tabu, ou seja, uma representação de sofrimento e dor, representada muitas das vezes, através da imagens ora de uma velha, ora por uma caveira segurando uma foice.

A morte como limite nos ajuda a crescer, mas a morte vivenciada como limite, também é dor, perda da função, das carnes, do afeto. É também solidão, tristeza, pobreza. Uma das imagens mais fortes da morte é a da velhice, representada por uma velha encarquilhada, magra, ossuda, sem dentes, feia e fedida. É uma visão que nos causa repulsa e terror. (KOVÁCS: 1992, p. 9)

Segundo Schumacher, a morte durante milênios, gozou de um lugar eminente no seio da cultura humana. Na atualidade, a sociedade ocidental, tem procurado desaparecer com ela do todo comunicação cotidiana, suprimindo tudo que lembre ou de alguma forma possa simbolizá-la. Raramente se vê alguém morrer, pois não se morre em casa, mas no hospital.

A sociedade industrial capitalista, nas últimas décadas apresentou um fenômeno curioso: na medida em que a proibição em torno do sexo foi relaxando, a morte passa a ser tema proibido, ignorada, isto é, uma coisa inominável. No momento em que a preocupação é a de iniciar, as crianças nos “mistérios da vida”: mecanismo do sexo, nascimento e, métodos contraceptivos, existe um ocultamento das crianças em relação a morte e os mortos, guardando um silêncio diante de suas interrogações, da mesma forma que faziam os nossos pais, quando perguntados como é que os bebês vinham ao mundo. Diante de tal questionamento, o que se dizia às crianças era que elas tinham sido entregues pela cegonha, ou que tinham nascido num

pé de couve, mas mesmo assim, estavam eles ao pé da cama dos enfermos, assistindo às solenes cenas de despedida.

Hoje, recebem desde a mais tenra idade informações sobre a fisiologia do amor, mas quando se surpreendem com o desaparecimento do avô, alguém lhe diz: “Vovô foi fazer uma longa viagem”, ou: “Está descansando num bonito jardim”. As crianças já não nascem em couves, porém, os velhos desaparecem entre as flores. (MARA-NHÃO: 1992, p. 15)

Numa sociedade, dirigida para a produtividade como a nossa, não pensar a morte e falar da morte tem se tornado uma práxis não só nas famílias, como também nas escolas. Na sociedade atual, pela estrutura de suas organizações, a cultura, os intelectos humanos e especialmente a escola, não estão preparados para discutir e lidar com a morte. Ao se depararem, com aquilo que não podem controlar, seja por meios teóricos, simbólicos ou até mesmo nos dias atuais tecnológicos, acabam por silenciar-se diante daquilo que não dominam.

## **1. Representação da morte**

A morte, embora presente direta e/ou indiretamente ao longo das etapas de nossas vidas, se apresenta de variadas maneiras, não só na velhice ou na doença. E também tem se tornado, uma questão difícil de ser discutida, principalmente em nossa cultura. Uma vez que, estamos sendo condicionados a não aceitar a morte como uma etapa normal em nossas vidas.

Vida e morte não são, para nós humanos, simples acontecimentos biológicos. As coisas aparecem e desaparecem, os animais começam e acabam somente o ser humano vive e morre, isto é, tem consciência da sua existência. A vida e a morte são acontecimentos simbólicos, são significações, possuem sentidos e fazem sentido.

Podemos dizer que vida e morte estão intimamente presentes no símbolo, e serão por ele representadas enquanto ele estiver vivo. Pois um símbolo também morre, de “morte morrida”, quando ele perde sua função como símbolo, ou de “morte matada”, quando alguém pessoa, grupo, meios de comunicação, governo deliberadamente o mata.

Mais que em outros tempos, nossa época se caracteriza pela preocupação do futuro e, nas penumbras dele, vislumbrar o homem de amanhã. Todos são nisso unânimes: o homem de hoje é alguém que deve ser superado. O verdadeiro homem é ainda um projeto. Ele não nasceu. Está latente dentro dos dinamismos da evolução. Essa busca do homem novo talvez seja um desses anseios que jamais fizeram progresso na história da humanidade. É uma constante permanente de cada cultura, seja na sua formulação dentro do horizonte das utopias científicas do pensamento objetivo da modernidade. (BOFF: 2004, p. 9)



Dentro da filosofia e da religião budista, a morte é o momento de máxima consciência, onde os homens iluminados lembram de suas mortes e suas outras vidas. Não existe uma morte, mais várias, no decorrer do processo evolutivo.

Viver e morrer faz parte da descoberta da finitude (condição/absurdo) humana, de nossa temporalidade e até mesmo de nossa identidade: uma vida é minha e minha, a morte. Somente ela, completa o que somos, e diz o que fomos. Para os estóicos, somente depois da morte, quando terminam as vicissitudes da vida, e que podemos afirmar que alguém foi feliz ou infeliz. Segundo Sêneca: “Quem não souber morrer bem terá vivido mal” (2009: p. 44). Enquanto vivos, somos seres que estamos sendo, isto é, somos tempo e mudança.

As religiões e a filosofia sempre procuraram questionar e explicar a origem e o destino do homem. Por tradição cultural ou mesmo por investigação pessoal cada um de nós trás dentro de si “uma morte”, ou seja, a sua própria representação da morte. São atribuídas a esta, personificações, qualidades, formas. A morte sempre inspirou poetas, músicos, artistas e todos os homens comuns. Desde o tempo dos homens das cavernas há inúmeros registros sobre a morte como perda, ruptura, desintegração, degeneração, mas também, como fascínio, sedução, uma grande viagem, entrega, descanso ou alívio. (KOVÁCS: 1992, p. 1-2)

Por se perceber como finito, o homem aguarda com ansiedade o que poderá ocorrer após a morte. A crença na imortalidade, na vida depois da morte, simboliza bem a recusa da própria destruição e o anseio de eternidade.

A crença na imortalidade, apoiada por uma consciência religiosa tem oferecido através dos tempos um conjunto de convicções que norteia o comportamento humano diante do mistério da morte: quer seja pelos ritos de passagem dos primitivos ou nas religiões mais elaboradas, pelos preceitos do viver terreno para garantir melhor destino à alma.

A angústia da morte tem levado à crença na imortalidade e na aceitação do sobrenatural, do sagrado, do divino. Por isso, todas as tradições religiosas e espirituais da humanidade colocam talvez como o problema fundamental da vida, a questão do saber morrer. A filosofia, de Platão a Montaigne, tem afirmado, por sua vez, que é na meditação continua sobre a morte que reside à exata relação com esta. Nenhuma negociação com ela, portanto, é possível; todos os estratagemas destinados a “domar” a morte se revelam ineficazes, assim como tantos outros meios de se tentar evitá-la. Segundo Espinosa, o homem livre não pensa que a morte juntamente com a sua sabedoria seja uma meditação, não sobre a morte, mas ao contrário a afirmação sobre a vida.

Vencer a morte não deve ser papel apenas da metafísica, que almeja o conhecimento do supra-sensível, mas também da religião, enquanto sobrevida pessoal, mas para a ciência, que leva a validade de uma verdade. A morte é vista como um objeto de espanto e que não parece ser enfrentada, a não ser na medida em que se vê relativizada e aparenta ter domínio sobre apenas uma parte de nosso ser. A forma como é abordada a questão da morte nas culturas ocidentais, reforça a cada momento a negação da morte.

A morte, sobre o olhar humano, não é apenas a destruição de um estado físico e/ou biológico, isto é, ela é também a de um ser em relação, de um ser que interage. O vazio que a morte proporciona, não atinge somente as pessoas mais próximas, mas a globalidade do social e é sentido primeiramente como um vazio interacional.

[...] a morte não se limita a por fim à existência corporal. Ela destrói ao mesmo tempo o ser social investido sobre a individualidade física, ao qual a consciência coletiva atribuía uma maior ou menor dignidade. A morte de uma pessoa adulta significa normalmente dor e solidão para as pessoas que sobrevivem a ela: verdadeira chaga que põe em perigo a vida social. É diferente, e mais branda em geral, a reação que a morte de crianças produz na consciência coletiva. (RODRIGUES: 1983, p. 21)

## 2. Visão filosófica

Albert Camus foi um personagem marcante no século XX, deixando profundas marcas na história do pensamento humano, em torno de questões relativas à natureza humana presentes em qualquer época. Seu pensamento envolve alguns dos grandes temas da Filosofia: o absurdo, o sentido da existência, a revolta e o amor pela vida. Seus ideais retratam posturas de alguém que, a despeito da “absurdidade da vida”, tem prazer por desfrutá-la plena e incessantemente não se permitindo abater pelas dificuldades que se levantam, mas, ao contrário, nelas encontrando forças para alcançar grandes objetivos.

O pensamento filosófico de Camus é firmado sobre dois pilares principais: o conceito do *absurdo* e o da *revolta*. A sua definição de “absurdo” diz respeito ao confronto da irracionalidade do mundo com o desejo de clareza e racionalidade que se encontra. Quanto ao conceito da revolta, está ele vinculado, em última análise, à busca inconsciente de uma moral. Nas palavras de Camus, “ela é um aperfeiçoamento do homem, ainda que cego”.

Já em suas obras, podemos observar três pontos fundamentais, para a compreensão de sua filosofia: no primeiro momento a vida humana é fundamentada em incoerência, confusa, sem as diferenças tradicionais entre o bem e o mal, certo e o errado. No segundo momento, pode-se observar a fidelidade dos fatos, isto é, refletir sobre a absurda e concreta vida do homem. No último momento, destacamos em sua obra a ênfase na responsabilidade humana.

Durante o longo período que percorremos, desde a filosofia de Platão, percebemos que há uma forte preocupação, com o agir correto. Dentro da tradição filosófica, podemos encontrar as mais variadas concepções de ética. Albert Camus foi um personagem marcante no século XX, onde sua ética pensa questões de concretude da existência, deixando profundas marcas na história do pensamento humano, em torno de questões relativas à natureza humana presentes em qualquer época. Ele volta o seu olhar para abstrações que são pouco relacionados com o real, pois, o pensador deve procurar refletir sobre as questões que a sua época exige.

A morte tem sido uma companheira inseparável para Albert Camus, em toda a sua obra ficcionista, dramaturgo e ensaísta. Para Camus o término da vida humana representava a suprema injustiça e o supremo absurdo. Pois, qualquer oportunidade que o homem possa ter para ser feliz, desaparece por completo com a morte. O coroamento do absurdo na vida humana encontra-se na morte da pessoa. Entre os mais variados tipos de morte, Camus destaca a barbaridade e primitivismo e a pena de morte. Camus considera a pena de morte institucionalizada, como a forma mais primitiva de intolerância, pois, ela nega ao homem qualquer direito que não seja a morte.

O absurdo torna-se institucionalizado e contribui para mostrar claramente o anti-humano do nosso tempo. A intolerância social é a expressão mais simples de recusa dos valores humanos em uma determinada sociedade. (BARRETO: s/d. p. 189)

A base do pensamento de Camus com referência a morte é o de que o Estado não tem o direito de dispor da vida humana. Ao contrário ele deve proteger e não matar a não ser para proteger o inocente diante da agressão injusta. A missão do escritor segundo Camus era de acordar a imaginação popular fazendo com que cada palavra fosse assimilada e adquirisse o seu sentido próprio. No caso da pena de morte o primeiro passo seria a desmitificação mostrando como ela é.

Camus começa a sua análise sobre a pena aplicada pelo Estado, perguntando qual o sentido da pena capital? A resposta dada pelo Estado é de que era um castigo exemplar. Esse argumento para Camus era falso, pois a sociedade, na verdade não acreditava no que diz tendo em vista as preocupações tomadas para a sua execução. Longe do povo, na madrugada, presenciada por poucos funcionários.

A pena de morte diz Camus é eliminatória, ou seja, ela elimina da sociedade um de seus membros que ela considera irrecuperável para o convívio social, em vez de procurar identificar as causas que o levaram a praticar tal delito. Com a pena as sociedades fortificam as suas leis morais e as tradicionais famílias voltam, ao seu convívio social.

Como as suas próprias instituições, falsos valores morais, religiosos ou políticos foram em última análise os principais móveis para o crime. Eliminando-se o criminoso a sociedade recebe uma satisfação. A pretensão da sociedade é que com a execução da pena o crime está abolido e as boas e tradicionais famílias podem voltar a dormir tranquilamente. (BARRETO: s/d. p. 195)

A ideia que fora difundida na segunda metade do século XX é de que, existe na sociedade, uma profunda desconfiança das virtualidades humanas. O fundo do problema da pena de morte para Camus reside na atitude da sociedade diante do crime.

Outra forma analisada por Camus em relação à morte, encontra-se na chamada crise da civilização ocidental, onde coloca o homem diante de si mesmo e mostra que as instituições sociais e políticas não mais atendem à sua função própria, ou seja, a garantia do bem comum.

O progresso científico e tecnológico propiciou o esvaziamento, dos valores humanistas que se transformaram em abstrações. Com as conquistas científicas e tecnológicas as culturas passaram a ter novos valores morais e religiosos.

A sociedade tecnológica nascida sob a influência da máquina, fez-se sua imagem e semelhança. As características de técnica, a precisão, a impessoalidade e a previsibilidade, passaram a ser critérios também sociais. O sonho da era tecnológica, atualmente frustrado e ameaçando as próprias conquistas da ciência e da tecnologia, foi a criação de um novo homem, tendo como modelo a máquina. (BARRETO: s/d. p. 201)

Para Camus o homem necessita de novos valores em um mundo dessacralizado, pois, a vida humana é fundamentada em incoerência, confusa, absurda e centrada na responsabilidade humana. Pois, o estágio da condição humana é também o alargamento da angústia, quando a vida parece um caminho para a morte. Dizer que a condição em que o homem vive é absurda significa que há uma separação fundamental entre o homem e o mundo. O absurdo é o divórcio na relação do homem com o mundo.

A sociedade é um sistema de comunicação, onde o desaparecimento de um componente de sua organização social coloca em crise todo o sistema. A morte de um indivíduo é um fato isolado, mas ao mesmo tempo representa tantos eventos quantas relações o indivíduo morto mantivesse: amizade, paternidade, filiação, aliança, propriedade... onde todas essas relações que constituem o tecido social, correm o risco de se romper ou se rompem efetivamente.

### 3. Educação e morte

Desde a mais tenra idade, a morte faz parte do desenvolvimento humano. A criança em contato com a mãe, em seus primeiros anos de vida, vive e sente a ausência materna. Ao perceber que a mãe não é onipresente, a criança se percebe soe e desamparada. São períodos longos ou curtos, porém logo alguém aparece. Mas esta primeira impressão fica carimbada e marca uma das representações mais forte de todos os tempos que é a morte como ausência, separação, e a conseqüente vivencia de aniquilação e desamparo.

À medida que a criança processa o seu desenvolvimento afetivo e emocional, porém, experencia as mortes efetivas que a rodeiam, tentando compreender o que se passa. Atualmente, acredita-se que a criança não sabe nada sobre a morte e que, portanto, deve ser poupada. No entanto, todas as crianças indiretamente já pisaram numa formiga e esta, esmagada, parou de se mexer... (KOVÁCS: 1992, p. 3)

A presença da morte, e todo simbolismo religioso que ela possa representar, sempre foi um tabu para a sociedade moderna. Para alguns, ela significa o final de um ciclo, uma perda insuperável. Para outros, a morte serve de metáfora para o recomeço, a porta para uma nova trajetória.

Desde os tempos mais remotos, os homens produziram e continuam a produzir uma imensa variedade de representações (símbolos) acerca da sua morte e da dos outros. Ao tomar consciência da morte, o homem abre uma passagem pela qual vão transitar forças notáveis que transformarão a visão de mundo, vida e morte do ser humano.

Para a escola, morte e criança são assuntos compatíveis? No senso comum, a morte não é assunto do universo infantil, mas somente dos adultos. Mas não devemos esquecer que estamos constantemente expostos à morte: seja na rua, em casa, nos meios de comunicação e principalmente nos tempos atuais, na escola, onde precisamos em alguns casos à morte, como conseqüência da violência. Para a maioria da sociedade, esperamos encontrar na escola um lugar, para “blindar-mos” nossas crianças do convívio com a morte.

Nos filmes, na TV e talvez até mesmo na rua a criança começa a conviver com a concretude da morte coros mutilados, sangue, violência, vê homicídios, assassinatos, acidentes. A morte passa a adquirir alguns dos seus contornos principais, o caráter de violência, repentividade, acaso. Uma das formas principais de proteção passa a ser a crença de que a morte só ocorre com o outros. (KOVÁCS: 1992, p. 4)

Um outro fator também que corrobora, para o afastamento da discussão da morte na escola e na sociedade é que quando morre um ente querido de um aluno, o velório geralmente é feito no necrotério, para o qual não se costuma levar as crianças, as quais crescem à margem dessa realidade da vida: nunca vêem um morto, nem um cemitério e a escola não trabalha em

seus conteúdos, a questão da perda e da ausência. Por outro lado, a tomada de consciência da morte, da condição finito do ser humano, constitui-se em outra ferida, esta ainda mais aterro-  
rizante, o não-saber. Esta passa a ser uma das coisas mais apavorantes para o ser humano. Ao  
perder a capacidade de controle, o homem fica submisso a algo desconhecido, e isso se torna  
desesperante para a sua existência. Daí vem à necessidade de criar “verdades”, para que esse  
terror se esvaia. Essas verdades podem fazer parte do domínio da fé.

Os ritos de morte são cada vez mais simplificados, pois, as conveniências exigem  
que o enlutado volte o mais rápido possível a uma vida normal depois de passado algum tem-  
po determinado pelos costumes. O recalçamento da dor é exigido em lugar das manifestações  
outrora usuais.

Os ritos da morte comunicam, assimilam e expulsam o impacto que provoca o fan-  
tasma do aniquilamento. Os funerais são ao mesmo tempo, em todas as sociedades  
uma crise, um drama e sua solução: em geral, uma transição do desespero e da an-  
gústia ao consolo e à esperança. (RODRIGUES: 1983, p. 21)

Atualmente em nossas sociedades de consumo, as cerimônias fúnebres são muito  
menos acentuadas, procura-se até esquecê-las. Já os rituais fúnebres praticados pelo mundo  
têm a tendência de unificar-se, mesmo quando diferem, guardam traços comuns.

Segundo Ricardo Azevedo:

... Falar sobre a morte com crianças não significa entrar em altas especulações ideo-  
lógicas, abstratas e metafísicas. Nem em detalhes assustadores e macabros. Refiro-  
me a simplesmente colocar o assunto em pauta. Que ele deseje presente, através de  
textos e imagens simbolicamente, na vida da criança. Que não seja mais ignorado.  
Isso nada tem a ver com depressão, morbidez ou falta de esperança. Ao contrário, a  
morte pode ser vista, e é isso o que ela é, como uma referencia concreta e fundamen-  
tal para a construção do significado da vida. (AZEVEDO, 2003, p.58)

O papel da escola é prepara as crianças para o convívio da morte, isto não significa  
ficar o tempo todo falando sobre o assunto, ao contrário devemos expor a criança tudo, porem  
com bom senso, sem exageros ou proteção.

No período de formação do processo cognitivo, afetivo e da personalidade da crian-  
ça, a escola não pode se tornar um espaço destinado ao silêncio com relação às perdas vividas  
pelos estudantes. Ao contrário ela pode ser um ambiente próprio, para se trabalhar às manifes-  
tações de fraternidade, luto, acolhimento, escuta, onde toda a comunidade escolar (professo-  
res, pais, alunos, funcionários) demonstrem generosidade com relação aos que são tocados  
pela experiência da perda. É necessário, que a escola trabalhe junto com a comunidade esco-  
lar, um espaço próprio para a realização de fóruns.

Os caminhos para uma educação que leve em conta a complexidade em sua relação com o paradoxo vida-morte, exige uma aposta tanto na reforma do pensamento quanto na elaboração de uma ética de resistência que conta com as forças de religião: a ética resiste à morte incorporando a morte. (MORIN, 2005, p. 201).

Ao longo de nossa trajetória estudantil, podemos perceber que a escola, esqueceu que a morte é um fator educativo do espírito que proporciona ao sujeito cognocitivo uma consciência de si. O embate com o paradoxo vida-morte, permite que o sujeito se questione sobre o seu próprio destino. Ao ignorar as questões da morte sem compreender que ambas vida e morte estão interligadas é o fator de sofrimento aos sujeitos.

preparar as crianças para lidar com a morte, não significa ficar o tempo todo falando sobre o assunto. Devemos falar de tudo com as crianças, porem com bom senso, sem exageros e sem proteção. (BORTOLIN, 2003)

### **Considerações finais**

Dentro do universo racional dos homens, a única certeza da vida é a morte, no entanto, na maioria dos homens é objeto de espanto e não parece poder ser enfrentada, a não ser na medida em que se vê relativizada e aparenta ter domínio apenas sobre uma parte do nosso ser.

A morte não é apenas um fato natural, ela é também um fato social. O absurdo da finitude humana está relacionado ao fato de que a morte física não se basta para realizar a morte nas consciências. As lembranças daqueles que partiram continuam de uma forma ou de outra, presentes no mundo. E esta presença só arrefece (esfria) ao poucos, por meio de uma série nada fácil de dilaceramentos por parte dos sobreviventes. A consciência não consegue pensar o morto como morto, ela acaba atribuindo certa “vida”.

Uma das características essencial da humanidade, ao lado da linguagem, do pensamento e do riso, é que o homem sabe que vai morrer. Contudo, não é tão certo que o animal humano não pressinta, de alguma forma sua morte, e que tenha uma relação distante com o seu fim. Este fim, que é a própria morte, se apresenta ao homem, no momento em que há pensamento, ou seja, existe uma representação que possibilite a humanidade, alcançar a consciência de si mesma no momento de enfrentamento da morte.

Para um ser pensante, não é a morte, uma categoria geral e indefinida, que se apresenta como problema, mas é o fato de que como, o sujeito pensa a morte, ou seja, como *eu* morro. A consciência da morte torna-se para a humanidade uma marca. Esta consciência da própria morte é sem duvida uma das grandes conquistas do homem, pois, não se trata mais de uma questão de instinto, mas a aurora do pensamento humano, que se traduz como uma revolta contra a morte.

## REFERÊNCIAS

- BARRETO, Vicente. *Camus: vida e obra*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. p. 189**
- BOFF, Leonardo. *A nossa ressurreição na morte*. 10 ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2004.
- BORTOLIN, S. A morte na literatura infantil. (2003).  
[www.ofaj.com.br/colunas\\_conteudo.php?cod=122](http://www.ofaj.com.br/colunas_conteudo.php?cod=122) acessado em 13/06/2011.
- FRANCA, Maria Dulce de and BOTOME, Silvio Paulo. É possível uma educação para morte?. *Psicol. estud.* [online]. 2005, vol.10, n.3, pp. 547-548.
- KOVÁCS, Maria Júlia. *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.
- MARANHÃO, José Luiz de Souza. *O que é morte*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MORIN, Edgar. *O método 6: ética*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- SCHUMACHER, Bernard. N. *Confrontos com a morte. A filosofia contemporânea e a questão da morte*. São Paulo: Loyola, 2009.
- SÊNECA, Lúcio Anneo. *Aprendendo a viver*. Porto Alegre: L&PM, 2009.



## Educação ao longo da vida e a educação cristã

Laude Erandi Brandenburg\*

### Resumo:

A Educação ao longo da vida tem se mostrado como um tema desafiador e uma tendência da atualidade. Compreender seu processo e conhecer suas características torna-se essencial também para o meio eclesial e, em consequência, para a Educação Cristã. O artigo aborda algumas conclusões do Projeto de Pesquisa “Educação Cristã – semeando para toda a vida” desenvolvido na Faculdades EST. Entre esses aspectos, enfoca-se as características de uma educação ao longo da vida, especialmente no que tange às possibilidades da Educação Cristã, o histórico da Educação Cristã, a ideia de catecumenato permanente e a proposição de algumas possibilidades para a articulação eclesial entre os princípios da educação ao longo da vida e a Educação Cristã.

**Palavras-chave:** Educação ao longo da vida - Educação Cristã – catecumenato permanente

### Introdução

A Educação Religiosa pode se dar em dois âmbitos, além do familiar: o escolar e o eclesial. No âmbito escolar, a abordagem da dimensão religiosa se dá pela área de conhecimento do Ensino Religioso. Nas instituições religiosas cristãs, a abordagem se dá por meio da Educação Cristã. O assunto focado no presente trabalho limita-se ao âmbito das instituições eclesiais cristãs, especificamente na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

O presente trabalho constitui-se como parte do projeto de pesquisa “Educação Cristã – semeando para toda a vida”. O projeto busca identificar formas de incrementar e concretizar a Educação Cristã Contínua no âmbito eclesial, especialmente na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Procura averiguar consequências do Plano de Ação Missionária (PAMI) e do Plano de Educação Cristã Contínua (PECC) para a organização das comunidades da IECLB em sua atuação na Educação Cristã. Propõe-se verificar que conhecimentos e saberes se fazem necessários para a formação aos ministérios específicos e locais, para dar conta da Educação Cristã Contínua na Igreja, e elaborar elementos essenciais para um currículo de Educação Cristã Contínua em comunidades da IECLB.

---

\* Faculdades EST - Apoio FAPERGS

Para dar conta de uma Educação Cristã Contínua, necessária se faz a incursão na temática da Educação ao Longo da Vida, tema desafiador e tendência importante na atualidade. Cabe dizer que focar o tema da Educação ao Longo da Vida é aspecto essencial para qualquer abordagem educacional, independente do âmbito ou da modalidade.

## **A Educação ao Longo da Vida**

A Educação ao Longo da Vida é uma concepção mais recente nos estudos educacionais, pelo menos como uma tendência mais generalizada ou, inclusive, reconhecida pelas políticas públicas. Foi a partir das diferentes edições da Conferência Internacional sobre Educação de Adultos (CONFITEA)<sup>1</sup> que a Educação ao Longo da Vida tornou-se tema de políticas públicas em âmbito internacional, ou, pelo menos nessa conferência, houve o desafio de que governos e organizações colocassem a Educação ao Longo da Vida como uma de suas prioridades. Paralelamente, ou como uma forma de abordar a temática, a UNESCO, em seu relatório *Aprender a Ser*, de Edgar Faure, do ano de 1972, colocava a Educação Permanente como ideia central para a educação do futuro projetada para uma época que, para nossa geração, já chegou. Alguns estudos mais antigos no Brasil se reportam à questão da Educação Permanente, como os de Gadotti<sup>2</sup>, que ocupou-se com o assunto e lançou questionamentos sobre a ideologia presente em seus fundamentos teóricos, sobre as mudanças dela decorrentes e sobre sua suposta capacidade de gerar oportunidades iguais para todas as pessoas (GADOTTI, 1981, p. 101-115).

Evidentemente a Educação ao Longo da vida quebra o estigma da educação como um processo que se encerra na juventude. E diante dessa máxima pedagógica de continuidade, a educação foi direcionada para o público adulto. A V CONFITEA, realizada em Hamburgo, Alemanha, conclamou diferentes organizações ou entidades da sociedade civil a implementarem a Educação de Adultos. Entre essas organizações estão as igrejas. O público adulto maduro e idoso é o principal público-alvo eclesial, embora muitas igrejas tenham suas ações mais

---

<sup>1</sup> “A primeira Conferência Internacional de Educação de Adultos foi realizada em 1949, em Elsinore - Dinamarca, e as demais em: Montreal - Canadá (1960); Tóquio - Japão (1972); Paris - França (1985) e Hamburgo - Alemanha (1997). No Brasil, deverá ser realizada na cidade de Belém do Pará, em 2009”. (OLIVEIRA, p. 7). Paralelamente ou em consonância com a realização das conferências, surgiu na França a ideia de Educação Permanente. Ao que tudo indica, essa preocupação com a continuidade da educação após o processo de escolarização já era muito propalada nos estudos sobre educação ao final da primeira metade do século XX e intensificou-se no início da segunda metade. Gadotti menciona estudos de Richard e Plaquet sobre o assunto que apuraram mais de cinco mil títulos sobre a educação permanente na literatura francesa até o ano de 1970.(GADOTTI, 1981, p.61).

<sup>2</sup> Cf GADOTTI, Moacir. *A educação contra a educação; o esquecimento da educação e a educação permanente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

voltadas para a infância e a juventude. Devido a isso, o trabalho das igrejas em termos de Educação Cristã Contínua pode contribuir em muito para a implementação de políticas da Educação ao Longo da Vida, não deixando de se refletir sobre as questões ideológicas envolvidas nesse processo. Gadotti fala em “necessidade de *diversificação* e da *multiplicação* das instituições educacionais” (GADOTTI, 1981, p.71). Uma forma de diversificação poderia estar expressa nos contextos eclesiais e a multiplicação de instituições educacionais estaria garantida se as diferentes igrejas se percebessem como instituições não apenas evangelizadoras, mas, sobretudo, educativas. A exemplo da ideia de “Cidades Educativas”, conceito advindo do relatório Faure, falaríamos em Igrejas educativas.

As igrejas por muito tempo se nutriram da ideia de que a educação necessária é aquela para crianças e jovens, pois, equivocadamente, se basearam na premissa essencialista de que a adultez é o período da vida em que já se está pronto para viver.

Essa visão está muito bem descrita por Oliveira:

A centralização do olhar para a criança e a secundarização da educação de adultos, que se apresenta como modalidade de ensino, está pautada em uma visão essencialista de mundo, que considera estar a criança em processo de formação física, cognitiva, moral e social, enquanto o adulto já está pronto em seu processo de desenvolvimento. Há também um olhar pragmático. O tempo considerado para a aprendizagem é a infância, cuja perspectiva é de futuro, e na fase adulta esse tempo de preparação para o futuro já passou (OLIVEIRA, p. 5).

Assim, essa dimensão da educação como mecanismo preparatório para a vida adulta necessita ser descartada e substituída por uma visão de continuidade no processo histórico do ser humano. “A educação de adultos pode modelar a identidade do cidadão e dar um significado à sua vida” (V CONFITEA, p. 1). Assim, surgem dois elementos importantes para a educação na fase adulta: modelagem da identidade e significado à vida. A dimensão da modelagem da identidade está entrelaçada com o significado da vida. As atribuições desse significado da vida na fase adulta, que estava em cumprir as tarefas previstas, como trabalhar e criar sua prole (Fase da geratividade em Erickson), se expandem para uma atribuição de significado à própria vida por meio de seu desenvolvimento como pessoa. A pessoa adulta vai constituindo e reconstituindo a sua identidade e, em decorrência, vai atribuindo novos significados à existência não só pelo que produz ou pela descendência que constitui, mas pelo que é.

Esse novo paradigma de educação que se estende ao longo da vida traz implicações: “A educação ao longo da vida implica repensar o conteúdo que reflita certos fatores, como idade, igualdade entre os sexos, necessidades especiais, idioma, cultura e disparidades econômicas.” (V CONFITEA, p. 1). Daí conclui-se que os questionamentos lançados em 1981

por Gadotti, como a questão da desigualdade econômica, já, em certa medida, são apontados em 1998 e direcionados à resolução. No entanto, ainda há muito que se fazer, pois os bons enunciados ainda se diluem no caminho entre a teoria e a prática efetiva no cotidiano de organizações de caráter educativo. Pouco ainda se estuda, por exemplo, sobre o fator idade, principalmente sobre a fase adulta. O desafio para as igrejas nesse sentido é o de incentivar lideranças e coordenações de grupos dessa faixa etária a se ocuparem com a psicopedagogia, também da idade adulta, em suas diferentes características e em seus variados dinamismos. A educação, como necessidade social humana, carece de sistematização e organização nas diferentes idades, desde bebê à pessoa idosa. “Neste sentido, jovens, adultos e idosos estão sempre aprendendo ao longo da vida, no cotidiano social e em diferentes espaços educacionais”. (OLIVEIRA, p. 16). E a Educação Cristã Contínua, como desafio às igrejas, pode valer-se do mesmo princípio em sua implementação.

Antes de abordar-se a Educação Cristã de modo específico, torna-se necessário resgatar algumas dimensões históricas que possam situar a educação eclesial no contexto da Educação ao Longo da Vida, bem como abordar alguns termos específicos que caracterizam a Educação Cristã.

### **Dimensão história da Educação Cristã e suas relações com a Educação ao Longo da Vida**

A história da Educação Cristã reporta-se à atuação do próprio Jesus em suas características e metodologias educativas e ao início do cristianismo em suas estratégias de transmissão do conteúdo da fé cristã para as gerações seguintes, de modo a perpetuá-lo até hoje. Mas o seu impacto não atingiu apenas a continuidade do próprio cristianismo. Cambi assegura que:

O advento do cristianismo operou uma profunda revolução cultural no mundo antigo, talvez a mais profunda que o mundo ocidental tenha conhecido na sua história. Uma revolução na mentalidade, antes mesmo que da cultura e das instituições sociais e, depois, políticas também. Trata-se da afirmação de um novo “tipo” de homem (igualitário, solidário...) (CAMBI, 1999, p. 122).

Essa assertiva de um historiador na área da Pedagogia, pode auxiliar na justificativa da importância da educação cristã atualmente, ainda mais em se tratando de sua análise no contexto eclesial. Cambi tematiza a revolução na mentalidade e na visão do ser humano que estaria, a partir dos preceitos cristãos, envolvido com relações de igualdade e de solidariedade. Nesses aspectos encontra-se um possível acento para a educação cristã eclesial.

O entrelaçamento entre a educação e a educação cristã, em sua evolução histórica passou por diferentes períodos e teve diferentes nomes e teóricos envolvidos nesse processo. Como o projeto em questão se refere a uma igreja de confissão luterana, busca-se em Lutero subsídios para a reflexão.

Lutero defendia o acesso à educação para todas as pessoas e, em decorrência, como um princípio fundamental, também a educação cristã. Com o surgimento da Reforma no século XVI, irrompe a ideia do sacerdócio geral de todas as pessoas que crêem, introduzindo um referencial de participação na comunidade cristã de todas as pessoas batizadas. Sem uma boa educação cristã, ou seja, sem um acompanhamento catequético da parte da Igreja, é utópico é ilusório falar em comunidade adulta na fé, comunidade que consiga responder conscientemente pela sua fé.

Lutero, ao traduzir a Bíblia para a língua alemã, defendeu a ideia de que toda pessoa deveria ter acesso ao evangelho e, inclusive, que as pessoas fossem alfabetizadas para poderem ler a Bíblia em sua língua. Além disso, a sua conhecida Carta “aos Conselhos de Todas as Cidades da Alemanha, para que Criem e Mantenham Escolas” (1524) representou uma chamada ao resgate da educação formal que estava em decadência na época de Lutero. E essa tarefa é dada ao poder municipal de então. Mas também aos pais Lutero atribuiu a tarefa de enviar os filhos à escola para que possam ser bons cidadãos (WACHHOLZ, 2010, p. 16-21).

Nessa visão luterana, a educação escolar tinha e tem especial importância, também para a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). “Principalmente nos dois últimos séculos, o sistema escolar foi gradativamente desenvolvido. Sempre mais escolas foram instaladas e aperfeiçoadas. O número de professores aumentou. A obrigatoriedade escolar foi instituída” (CEM, 1977, p. 6). O surgimento de novas escolas, de novos espaços de atuação para a educação cristã, fez com que a Igreja também desenvolvesse um novo jeito de trabalhar a educação. As igrejas luteranas usam a terminologia *Educação Cristã*, para denominar toda a tarefa no âmbito da educação.

O conceito de Educação Cristã teve sua origem na teologia ortodoxa e o conteúdo estudado era tão somente a Sagrada Escritura. Gradativamente as igrejas começaram a entender a Educação Cristã como forma de levar as pessoas a participarem do reino de Deus. Este entendimento não se restringe a entender somente o contexto congregacional, mas, também, levar as pessoas a entenderem e a promoverem os valores do Evangelho (BRUCH, 2000, p. 21).

De Lutero até hoje o conceito de educação foi se transformando. Todo o compromisso das comunidades luteranas no Brasil com a educação escolar, ao longo da história, parece não ter se manifestado da mesma forma no contexto eclesial. A partir dessa situação, surgiu um movimento na igreja para repensar a importância da dimensão educativa eclesial.

Aprovado em outubro de 1974 no IX Concílio Geral da IECLB, realizado em Cachoeira do Sul, RS, surge o documento Catecumenato Permanente. Pouco antes de 1968 a IECLB optara por uma nova forma de organização que visava destacar mais a sua presença em solo brasileiro como uma unidade institucional. Segundo Streck: “Para uma Igreja jovem como a Igreja Evangélica de Confissão (IECLB) de 1974 o fato de reunir princípios pedagógicos e teológicos para a prática educativa é um marco que não pode ser subestimado” (STRECK, 1997, p. 236). Nesse sentido, o documento do Catecumenato Permanente constitui-se como um marco inicial de grande valor para todo desencadeamento futuro da visão educacional da Igreja.

“A IECLB ao querer propor o Catecumenato Permanente como meta de sua missão, via educação, estava resgatando a essência do sacerdócio geral de todos os crentes” (STRECK, 1997, p. 237). Ao reportar-se a uma das máximas teológicas da IECLB, Streck concorda com Schwantes quando este visualiza no “...Catecumenato Permanente, um projeto que visa uma crescente busca da fé pelos membros, uma maneira de cada vez mais engajar os membros na missão de Deus” (SCHWANTES, p. 231). Um dos objetivos, portanto, do documento do Catecumenato Permanente era de “inaugurar um movimento de reavivamento comunitário” (CEM, [198-], p. 27).

Talvez seja necessário reportar-se ao significado do termo “Catecumenato” que, segundo Kalmbach, consistia em “um tempo de preparação para as pessoas que desejavam ser batizadas e queriam integrar-se à comunidade cristã” (KALMBACH, 2006, p. 20). Era, portanto, um tempo de aprendizagem para tornar-se membro ativo da comunidade cristã. No entanto, essa noção de aprendizagem inicial ampliou-se para a ideia de processo. “Não só o indivíduo cristão, também a comunidade como um todo está sujeita ao contínuo processo da instrução, educação, maturação e é enviada ao mundo para desincumbir-se da sua missão” (CEM, 1977, p.81).

Para atender a esse requisito, o documento se ocupa com os tipos de aprendizagem no processo de discipulado expressos em quatro diferentes aspectos e encadeados entre si:

a) conteúdos da fé cristã, isto é, a mensagem do Evangelho e dos documentos confessionais;

- b) aprender o próprio ato da fé, o que implica em uma assimilação existencial dos conteúdos dessa fé;
- c) confronto da fé com a realidade do mundo, incluindo a mudança de mentalidade e de cada pessoa individualmente, o que implica num processo de maturação pessoal;
- d) o cumprimento da missão cristã que envolve a ação no mundo e sua decorrente responsabilidade social.

Nesse sentido, o “específico a ser expresso pela designação “discípulo” naturalmente consiste em ser o cristão envolvido num processo de aprendizagem, permanente por definição. No entanto, cabe atentar para o tipo de aprendizagem, condizente com o Evangelho e o senhorio de Jesus Cristo” (CEM, 1977, p.77). Daí deriva a tarefa essencial da educação cristã que é a busca da aprendizagem do Evangelho e do senhorio de Cristo de forma coletiva, na comunidade, e de forma individual, num processo de desenvolvimento da fé. Por isso: “Aprendizagem cristã é um processo complexo, incapaz de ser atendido por alguns cursos, concluído com certa idade e encerrado com uma série de experiências espirituais” (CEM, 1977, p. 80).

Em termos históricos das iniciativas impetradas pela IECLB na área da Educação Cristã, mencione-se também a Consulta Nacional da IECLB sobre a educação cristã realizada em Curitiba em março de 1984 com a participação de professores, catequistas, assistentes comunitários, entre outras pessoas ligadas à área da educação, bem como de órgãos públicos e demais pessoas com vínculo com a IECLB. Essa Consulta tinha como meta a sistematização das informações colhidas entre os dias 30/03 e 1º/04 de 1984 referentes à Educação Cristã na IECLB. Essa Consulta apresentou o conceito de Educação Cristã: “Entende-se por Educação Cristã toda prática educativa que envolve o evangelho. Esta prática, ou este ensino, deve ser vivida no dia-a-dia, e acontecer nos mais diversos setores da sociedade. (CEM, [198-], p.6). Importante aspecto desse conceito remete ao cotidiano e ao contexto de diferentes setores da sociedade.

Mesmo 27 anos depois, as ideias defendidas na Consulta mostram-se pertinentes às concepções educacionais voltadas para os contextos e para a complexidade. Quanto às características da Educação ao Longo da Vida na atualidade, vários aspectos relatados na Consulta mostram-se ainda bem atuais. Isso pode ser exemplificado nos critérios de orientação da Educação Cristã mencionados na Consulta:

“A Educação Cristã deve também orientar-se no seguinte:  
Deve respeitar a pessoa no seu sentido global, abrangendo toda a sua faixa etária;  
Deve ter responsabilidade diante da criação;  
Deve levar em conta a realidade onde se encontra bem como os envolvidos;  
Deve ter uma preparação para a vida;  
Deve propor uma caminhada com liberdade e para a liberdade;  
Estes objetivos devem perpassar todo o currículo escolar bem como todas as atividades na comunidade social” ( CEM, [198-], p.6).

Uma outra iniciativa, que ficou marcada na área da educação, constituiu-se na abordagem do tema do ano para trabalho em toda a Igreja que foi *Educação: Compromisso Com a Verdade e a Vida* no ano de 1985. O lema bíblico baseado para o estudo do tema foi João 14. 6: “*Respondeu-lhe Jesus: Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai se não por mim*”.<sup>3</sup> A Educação Cristã foi, dessa forma, estudada e enfocada em toda a Igreja e, dessa fora, teve seu valor resgatado nas práticas das comunidades.

Essas diferentes iniciativas demonstram que a história da educação cristã na IECLB tem se mostrado rica na elaboração e bem fundamentada na teoria, mas tem demonstrado limitações na prática. As críticas feitas ao Catecumenato Permanente são, justamente, voltadas para as dificuldades de ser praticado no cotidiano da vida das pessoas, mas a justificativa para seus princípios encontra-se respaldada em argumentações bíblico-teológicas.

As concepções de Catecumenato Permanente e de Educação Cristã Contínua nasceram, embora em épocas diferentes, em decorrência de uma visão missionária da Igreja. Isso significa que a dimensão educativa faz-se necessária para o atendimento da missão da igreja. A IECLB se sente chamada a realizar a missão de Deus no mundo, pregando, ensinando o evangelho e cuidando de toda a criação de Deus. Em resposta a esse compromisso, percebe-se desafiada a constantemente redefinir suas estratégias de cumprimento dessa missão. Uma dessas estratégias foi a elaboração do plano de Ação Missionária da IECLB: Missão de Deus-Nossa Paixão. Dentre os seus focos de atuação está o ponto 9. Formação e Sacerdócio Cristão – Educando pessoas para a vivência missionária (PINTO, 2008. A partir desse foco orientador, a Igreja elaborou e em decisão conciliar aprovou a implementação de um Plano de Educação Cristã Contínua – PECC - no âmbito da Igreja.

Educação Cristã é assim conceituada no PECC: “Educação cristã é um processo pessoal e comunitário de aprendizagem dos conteúdos da fé. Ela acontece na família e na comunidade e reflete-se nas ações e atitudes do dia-a-dia, que é a vivência cristã no mundo!”<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> PECC, p. 6.



## A IECLB entende a Educação Cristã como

Uma das tarefas imprescindíveis da Igreja, a partir do Evangelho de Jesus Cristo, é a educação cristã contínua dos seus membros. Essa tarefa não está dada como lei, mas como consequência da teologia do Batismo (Mt 28.18-20). Batismo e educação cristã andam juntos, acompanhando a pessoa cristã por toda a sua vida. Ou seja, a educação cristã começa no Batismo e tem continuidade ao longo da vida. (IECLB, 2011).

### Considerações finais

A partir desse conceito de Educação Cristã, conclui-se o presente trabalho ao dizer que existem várias interfaces entre os conceitos de Educação ao Longo da Vida e a Educação Cristã Contínua:

- ambas indicam para a processualidade da aprendizagem ao longo de toda a vida;
- o processo educacional não cessa na vida adulta, mas nela se ressignifica e se redireciona;
- a modelagem da identidade ao longo do processo vital e a busca de significado para a vida requerem um planejamento específico para cada uma das etapas.

Assim, várias características da Educação ao Longo da Vida são plausíveis no desenvolvimento da Educação Cristã em comunidades eclesiais. Apesar das especificidades que movem a implementação da Educação Cristã ela pode estar conectada com tendências educacionais pertinente a sua natureza.

### REFERÊNCIAS

V CONFERÊNCIA INTERNACIONAL SOBRE EDUCAÇÃO DE ADULTOS. Declaração de Hamburgo sobre Educação de Adultos. V CONFINTEA. Hamburgo, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação a Distância. *Educação ao longo da vida*. Ano XIX, nº 11, setembro 2009. (Salto para o futuro)

BRUCH, Izani. *Educação Cristã Comunitária na IELCH: rumo a uma proposta de educação permanente da fé*. Escola Superior de Teologia, Faculdade de Teologia, São Leopoldo, RS, 2000.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1990.

CENTRO DE ELABORAÇÃO DE MATERIAIS (CEM). *Aprendizagem e vivência do evangelho*. São Leopoldo: Sinodal, 1977.

CENTRO DE ELABORAÇÃO DE MATERIAIS (CEM). *Educação cristã: documentos da consulta nacional sobre educação cristã*. São Leopoldo, [s.n], [198-].(Temas atuais da IECLB n.11).

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.

GADOTTI, Moacir. *A educação contra a educação; o esquecimento da educação e a educação permanente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

IECLB. Educação Cristã Contínua. 06.04.2010. Capturado em 28.06.2011. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/articles/14550/1/-Apresentacao/1.html>.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno. Educação ao longo da vida. In.: BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação a Distância. *Educação ao longo da vida*. Ano XIX, nº 11, setembro 2009, (Salto para o futuro), p. 5-11.

PINTO, Homero Severo (org.). *Missão de Deus – nossa paixão; texto-base para o plano de ação missionária da IECLB 2008-2012*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

SCHWANTES, Édio. Catecumenato Permanente - Bases Teológicas e Pedagógicas. *Estudos Teológicos*. N. 34, p. 230-235, 1994.

STRECK, Danilo R. *Ensinar e Aprender na Comunidade: Notas de uma Pesquisa*. *Estudos Teológicos*. N. 34, p. 236-242, 1994.

WACHHOLZ, Wilhelm. Lutero: legados pedagógicos e comunitários. In.: BRANDENBURG, Laude Erandi, WACHHOLZ, Wilhelm. *Contribuições do luteranismo para a educação*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

## **GT 4: Pluralidade religiosa, intolerância e diálogo**

### **Coordenadores**

Gilbraz Aragão – UNICAP

Roberlei Panasiewicz – PUC Minas

**Ementa:** Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, surgem movimentos intolerantes, mas também uma grande oportunidade para o diálogo. Sem renegar ou desconhecer o que há de único e irrevogável em cada religião, trata-se então de perceber, no convívio com a diversidade, o que é essencial em cada tradição e, portanto, de manifestar um dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões. Incluem-se nessas espiritualidades inclusive aquelas expressões laicas e sem divindades. O diálogo “inter-religioso” que elas todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões com a paz mundial. O GT está aberto, assim, ao debate de pesquisas sobre a Pluralidade Religiosa, a Intolerância e o Diálogo.

# Tolerância, diálogo e pluralidade religiosa na formação de estudantes da escola básica em Belo Horizonte<sup>1</sup>

Roberlei Panasiewicz \*

Paulo Agostinho N. Baptista\*\*

Maria Emília Abreu Carneiro\*\*\*

Alex de Souza Braga\*\*\*\*

## Resumo:

A presente comunicação objetiva analisar como os temas da tolerância, diálogo e pluralidade religiosa estão presentes na formação de estudantes da educação básica, de escolas públicas em Belo Horizonte, em regiões de Índice de Qualidade de Vida Urbana – IQVU altos e baixos em relação à situação de violência. A comunicação faz parte de uma pesquisa em andamento, financiada pela FAPEMIG, e tomou como referência e dados a presença dessas temáticas nos Projetos Políticos Pedagógicos – PPPs, que são ou deveriam ser o norte do processo de ensino aprendizagem. Considera-se que essas questões são fundamentais para a construção de uma cultura de paz, de tolerância e da formação humanista e cidadã.

**Palavras-chave:** Tolerância, Diálogo, Pluralidade religiosa, Formação educacional, Projeto Político Pedagógico (PPP).

## Introdução

A sociedade contemporânea convive com situações, sejam sociais, políticas ou econômicas, que suscitam o desejo de paz, de justiça, de tolerância. Os noticiários e as pesquisas no campo das ciências sociais indicam essa realidade. Uma das maiores expectativas da sociedade brasileira é ter segurança pública, baixos índices de violência e um ambiente de paz. Sendo a escola um dos momentos fundamentais da socialização, ela deve e pode contribuir para atender a essas importantes demandas.

---

<sup>1</sup> A presente comunicação faz parte de um projeto maior intitulado “Cultura de paz, tolerância e identidade cidadã: Uma análise da formação humanista dos Projetos Político Pedagógicos (PPPs) de escolas da Rede Estadual de Educação de Belo Horizonte”. Esse projeto realiza-se no Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas e tem financiamento da FAPEMIG.

\* Doutor – PUC Minas/Fapemig

\*\* Doutor – PUC Minas/Fapemig

\*\*\* Graduanda em Filosofia – PUC Minas/Fapemig

\*\*\*\* Graduando em Ciências Biológicas – PUC Minas/Fapemig

O terceiro milênio começou com grandes expectativas. A ONU apresentou os “Objetivos do Desenvolvimento do Milênio” definidos pela UNESCO em oito pontos que compõem a agenda do século XXI: erradicar a extrema pobreza e a fome; atingir o ensino básico universal; promover a igualdade entre os sexos e a autonomia das mulheres; reduzir a mortalidade infantil; melhorar a saúde materna; combater o HIV/AIDS, a malária e outras doenças; garantir a sustentabilidade ambiental; e estabelecer uma parceria mundial para o desenvolvimento

Um desses objetivos fundamentais é o “ensino básico universal”. No Brasil, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (Pnad), em 2006, houve decréscimo da matrícula na educação básica (INEP, 2008), cerca de 14 milhões de crianças de 0 a 17 anos de idade, estavam fora da escola (IBGE, 2008). Em Minas Gerais esse percentual, entre 0 e 14 anos, era de 2,6%, ou seja mais de 17.000 (FGV, 2008). No Educacenso 2009 (INEP), entre 2008 e 2009 houve a queda de 2,1% nas matrículas da educação básica (652.416 estudantes), e quatro entre dez crianças estão fora do ensino fundamental de nove anos (PORTAL UOL, 2009). Estar fora da escola pode indicar, além de exclusão social, um aumento no índice de violência, pois as chances para se conseguir um emprego diminuem, crescendo assim as atividades ilícitas para a sobrevivência, especialmente o tráfico de drogas.

Nesta perspectiva, a escola é uma instituição essencial na organização social. Por ela passam crianças, adolescentes e jovens, num período de tempo longo e importante de sua formação e de construção da sua identidade. Seu objetivo é a formação do ser humano e da construção de uma identidade cidadã entre seus educandos. Ela tem papel fundamental na organização da sociedade, especialmente, construindo o presente e projetando o futuro, ensinando os valores firmados ao longo da história da humanidade. Outra articulação essencial que a escola realiza, em sua função de organização social, é interagir com as famílias e com a comunidade local.

Se a escola, no caso específico do Brasil, não cumpre ainda com todos os objetivos estabelecidos na legislação e/ou nas mais significativas teorias psico-pedagógicas, isto se deve a uma conjugação de fatores: históricos, culturais, políticos, sociais e econômicos.

Na escola o Projeto Político Pedagógico (PPP) tem um papel fundamental. Ele é a “direção. É uma ação intencional, com um sentido explícito, com um compromisso definido coletivamente. [...] é, também, um projeto político por estar intimamente articulado ao compromisso sociopolítico com os interesses reais e coletivos da população majoritária.” (VEIGA, 1995, p. 13). Ele propicia “a vivência democrática necessária para a participação de to-

dos os membros da comunidade escolar e o exercício da cidadania”. (VEIGA, 1995, p. 13). Pode-se, então, afirmar que a escola é uma das organizações fundamentais para que os demais objetivos da Unesco sejam também atendidos, pois em sua totalidade, eles contam e precisam da educação, da escola.

Este artigo pretende analisar como os temas da tolerância, diálogo e pluralidade religiosa estão presentes na formação de estudantes da educação básica, de escolas públicas em Belo Horizonte, em regiões de Índice de Qualidade de Vida Urbanas – IQVU – altos e baixos em relação à situação de violência. Apresenta, parcialmente, pesquisa em andamento, financiada pela FAPEMIG, que tomou como referência e dados a presença dessas temáticas nos Projetos Políticos Pedagógicos – PPPs, que são ou deveriam ser o norte do processo de ensino aprendizagem: “Cultura de paz, tolerância e identidade cidadã: uma análise da formação humanista dos Projetos Político Pedagógicos (PPPs) de escolas da Rede Estadual de Educação de Belo Horizonte”.

O presente texto inicia-se com a Metodologia que está sendo utilizada no desenvolvimento da pesquisa. A seguir, apresenta-se a compreensão da LDBEN 9394/96 sobre o Projeto Político Pedagógico e seu objetivo na gestão democrática da escola e construção da cidadania. A última parte mostra as primeiras reflexões sobre como os temas da tolerância, do diálogo e da pluralidade religiosa se fazem ou não presentes nos Projetos Político Pedagógicos coletados em algumas Escolas da Rede Estadual de Educação de Belo Horizonte.

## **1. Metodologia da pesquisa**

Para a consecução da pesquisa tornou-se necessário realizar um estudo dos dados disponíveis sobre os índices de violência em Belo Horizonte. A partir daí identificou-se quais as regiões possuem maiores e menores índices de violência, definindo-se aquela com o maior e com o menor índice.

Belo Horizonte, atualmente, é dividida em nove regiões administrativas (Mapa 1), conhecidas popularmente por regionais. Para descentralizar os serviços prestados pela Prefeitura fez-se necessário a criação dessas regionais para melhor atender a população de Belo Horizonte, como uma tentativa de facilitar o acesso dos moradores de uma região junto a seus representantes. As regionais estão subdivididas em duas grandes áreas: social e urbana. Belo Horizonte divide-se, portanto nas seguintes regionais: Regional barreiro, Centro Sul, Leste, Nordeste, Noroeste, Norte, Oeste, Pampulha e Venda Nova.

### Mapa 1: Regionais de Belo Horizonte



Fonte: PBH, 2011.

A partir dessa estrutura das regionais de Belo Horizonte, pesquisamos a taxa de criminalidade e violência, para identificação da localização das escolas com maior e menor índice de violência em seu entorno. As fontes disponíveis – o Crisp-MG (Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública), a Fundação João Pinheiro, o Data-Sus, o IBGE, o Pnud, dentre outras – mostraram-se limitadas e pouco contribuíram, pois o critério definido de violência era fundamentalmente a taxa de homicídio. Precisávamos também de critérios que fizessem a relação entre localização, escolas e índice de violência.

Em 2006, Thiago Herdy, jornalista do Jornal Estado de Minas, publicou uma reportagem (PORTAL UAI, 2008) apontando os 10 bairros mais violentos e os 10 menos violentos de Belo Horizonte (Tabela 1), utilizando como fontes de pesquisa a Divisão de Crimes contra

a Vida (DCcV), cruzando estas informações com o Atlas do Desenvolvimento Urbano da Fundação João Pinheiro.

Observando o quadro, encontramos bairros que estão em diferentes regionais, sendo que a maior concentração de bairros menos violentos aparecia na regional Centro Sul. Ao mesmo tempo, observou-se uma curiosidade, pois o bairro Centro aparece como o 3º mais violento, tendo como base os homicídios, apesar de oferecer boas condições de urbanização e demais equipamentos urbanos e sociais.

**Tabela 1**

REGIÕES MAIS VIOLENTAS DE BELO HORIZONTE				
Região	Homicídios	Renda Média (resp.)	18 e 24 anos mat. em faculdade	Computadores em domicílio
Jd. Vitória	70	R\$ 429,68	0,37%	6,37%
Jd. Leblon	63	R\$ 415,59	1,02%	3,53%
Centro	60	R\$ 1.874,19	40,29%	42,86%
Rib. De Abreu	59	R\$ 411,50	2,49%	4,73%
Taquaril	58	R\$ 249,25	-	1,30%
Conj. Felicidade	57	R\$ 367,74	-	3,82%
Favela da Serra	57	R\$ 296,00	0,41%	2,74%
Vila S. José	55	R\$ 231,02	1,15%	4,03%
Alto V. Cruz	54	R\$ 989,73	16,24%	27,76%
Tupi	54	R\$ 616,30	2,85%	11,72%

**Tabela 2**

REGIÕES MENOS VIOLENTAS DE BELO HORIZONTE				
Luxemburgo	1	R\$ 3.859,11	52,70%	70,91%
Coração de Jesus	1	R\$ 3.859,11	-	52,70%
Vila Paris	1	R\$ 3.859,11	-	52,70%
Gutierrez	1	R\$ 3.444,81	56,64%	71,03%
Cruzeiro	1	R\$ 3.379,37	60,14%	66,84%
Buritis	1	R\$ 2.559,22	34,20%	57,60%
Belvedere	2	R\$ 5.742,51	61,84%	80,20%
Santo Antônio	2	R\$ 3.370,40	53,14%	69,43%
Funcionários	3	R\$ 4.123,54	64,68%	66,35%
Sion	3	R\$ 3.917,91	60,58%	71,35%

Fonte: PORTAL UAI , 2008.

Pesquisa feita pelo cruzamento de dados do Atlas de Desenvolvimento Humano da FJP e da Divisão de Crimes Contra a Vida. Critério avaliado: Homicídio.



Diante desses dados, entendemos como necessária a ampliação do conceito de violência, não somente entendido como homicídio, e um maior detalhamento das áreas a serem definidas (bairros, regionais). Para isso, encontramos outra fonte importante: as Unidades de Planejamento (UP).

#### **a) Unidade de Planejamento (UP)**

As UP's são as unidades de planejamento divididas em sub-regiões da cidade, constituídas por um ou mais bairros e/ou aglomerados de comunidades e conjuntos habitacionais. Segundo Oliveira (citado por NAHAS, 2011), as UPs foram definidas pelos critérios: limites administrativos das regionais da Prefeitura, limites das barreiras físicas (naturais e construídas), continuidade na ocupação de solos e o padrão desta ocupação (critérios sócio-econômicos). Elas têm como objetivo agregar informações sócio-espaciais para subsidiar a gestão e o planejamento urbano (FRANÇA et al, 2008), trabalhar no levantamento de indicadores sociais, como por exemplo, o Índice de Qualidade de Vida Urbana (IQVU), bem como constituir a base territorial para organização do processo do orçamento participativo.

O território não é uma categoria de análise, a categoria de análise é o território usado. Ou seja, para que o território se torne uma categoria de análise dentro das ciências sociais e com vistas à produção de projetos, isto é, com vista à política [...], deve-se tomá-lo como território usado. (SANTOS, 1999, p. 18).

O Índice de Qualidade de Vida Urbana (IQVU) surgiu então como dado importante para a pesquisa. Ele é utilizado pelos órgãos públicos como instrumentos de planejamento social, com o critério de distribuição dos recursos advindos do orçamento participativo (PBH, 2010b). Utiliza-se como base de cálculo 38 indicadores sociais distribuídos em 10 variáveis (Tabela 3), quantificando a desigualdade espacial, a acessibilidade aos locais públicos urbanos e a disponibilidade dos bens e serviços encontrados em cada UP.

**Tabela 3**

ÍNDICE DE QUALIDADE DE VIDA URBANDA - (IQVU) - Variáveis e Indicadores				
VARIÁVEL	COMPONENTE	INDICADOR - base de calculo	ANO	FONTE
1- ABASTECIMENTO	1.1 - Equipamentos de abastecimento	1.1.1 - Hiper e Supermercados por 1.000 habitantes [(número de hiper e supermercados/população) x 1.000]	2007	ISS/SMF/PBH
		1.1.2 - Mercarias e similares por 1.000 habitantes [(número de mercarias e similares/população) x 1.000]	2007	ISS/SMF/PBH
2- CULTURA	2.1 - Comércio e Serviços Culturais	2.1.1 - Distribuição de equipamentos por 1.000 habitantes [(Número de equipamentos culturais/população) x 1.000]	2007	FMC/PBH
		2.1.2 - Distribuição de equipamentos por 1.000 habitantes [(Número de equipamentos culturais/população) x 1.000]	2007	ISS/SMF/PBH
		2.1.3 - Locadoras por 1.000 habitantes [(número de locadoras/população) x 1.000]	2007	ISS/SMF/PBH
		2.1.4 - Bancas de revistas por 1.000 habitantes [(número de bancas de revistas/população) x 1.000]	2007	Administrações Regionais
3-EDUCAÇÃO	3.1 - Educação infantil	3.1.1 - Percentual de alunos matriculados na Educação Infantil [(número de alunos matriculados na Creche e Pré-escola/população com menos de 6 anos) x 100]	2006	Censo Escolar/INEP
	3.2 - Ensino Fundamental	3.2.1 - Percentual de alunos matriculados no Ensino fundamental [(número de alunos matriculados no ensino fundamental/população de 6 a 15 anos) x 100]	2006	Censo Escolar/INEP
		3.2.2 - Índice de Aproveitamento no Ensino Fundamental [(número de aprovados no ensino fundamental / número de matrícula final) x 100]	2005	Censo Escolar/INEP
	3.3 - Ensino Médio	3.3.1 - Percentual de alunos matriculados no Ensino Médio [(número de alunos matriculados no ensino médio/população entre 15 e 18 anos) x 100]	2006	Censo Escolar/INEP
		3.3.2 - Índice de Aproveitamento no Ensino Médio [(número de aprovados no ensino médio/número de matrícula final) x 100]	2005	Censo Escolar/INEP
4-ESPORTE	4.1 - Espaços públicos para recreação	4.1.2 - Quadras, campos e pistas de Cooper por 1.000 habitantes [(número de quadras, campos e pistas/população) x 1.000]	2007	SMAES/PBH

<b>5-HABITAÇÃO</b>	5.1 - Qualidade da Habitação	5.1.1 - Área residencial adequada por habitante (m2 de área residencial construída sujeita a IPTU/habitante)	2006	IPTU/SMF/PBH
		5.1.2 - Padrão de Acabamento (Nota do padrão médio de acabamento das moradias em relação à classificação do IPTU)	2006	IPTU/SMF/PBH
	5.2 - Segurança Habitacional	5.2.1 - Índice do Risco Geológico do Terreno	2007	SMURBE, URBEL e Marcelo Tuller
<b>6-INFRA ESTRUTURA URBANA</b>	6.1 - Salubridade Ambiental	6.1.1 - Índice de Salubridade Ambiental	2007	NEPE-SAN/SUDECAP
	6.2 - Energia Elétrica	6.2.1 - Fornecimento de energia elétrica [(número de economias residenciais com energia elétrica/número de domicílios) x 100]	2006	Cemig
	6.3 - Telefonia	6.3.1 - Rede telefônica [(número de economias residenciais com rede telefônica/número de domicílios) x 100]	2007	Oi
	6.4 - Pavimentação	6.4.1 - Possibilidade de acesso [(comprimento das vias da UP com pavimentação nas ruas/comprimento total das vias da UP) x 100]	2006	Prodabel
	6.5 - Transporte coletivo	6.5.1 - N°. de veículos por 1.000 habitantes [(Número de veículos/população) x 1.000]	2006	BHTRANS
6.5.3 - Frequência das linhas por UP (maior valor - valor da UP)		2006	BHTRANS	
<b>7-MEIO AMBIENTE</b>	7.1 - Conforto Acústico	7.1.1 - Tranquilidade sonora (Maior valor de ocorrências da PMMG de ruídos - valor da UP)	2006	Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG)
	7.2 - Qualidade do ar	7.2.1 - Ausência de coletivos poluidores [(número de veículos não autuados/total de vistoriados) x 100]	2006	SMAMA e BHTRANS
	7.3 - Área verde	7.3.1 - Área verde por habitante (área verde m2 / população)	2007	SMAMA e SMURBE
<b>8-SAÚDE</b>	8.1 - Atenção à Saúde	8.1.1 - Centros de Saúde por 1.000 habitantes [(Número de centros de saúde/população) x 1.000]	2006	SMSA/PBH
		8.1.2 - Outros Equipamentos de Assistência Médica por 1.000 habitantes [(Número de outros equipamentos/população) x 1.000]	2007	ISS/SMF/PBH
		8.1.3 - Equipamentos Odontológicos por 1.000 habitantes [(Número de equipamentos odontológicos/população) x 1.000]	2007	ISS/SMF/PBH

	8.2 - Vigilância à Saúde	8.2.1 - Ausência de Anos Potenciais de Vida Perdidos (maior valor - valor da UP)	2005	SMSA/PBH	
<b>9-SERVIÇOS URBANOS</b>	9.1 - Serviços Pessoais	9.1.1 - Agências Bancárias por 1.000 habitantes [(Número de agências bancárias/população) x 1.000]	2007	Sindicato dos Bancários e site dos Bancos	
		9.1.2 - Postos de Gasolina por 1.000 habitantes [(Número de postos de gasolina/população) x 1.000]	2007	ISS/SMF/PBH	
		9.1.4 - Farmácias por 1.000 habitantes [(número de farmácias/população) x 1.000]	2007	ISS/SMF/PBH	
	9.2 - Serviços de Comunicação e tecnologia	9.2.1 - Correios por 1.000 habitantes [(Número de correios/população) x 1.000]	2007	Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos (EBCT)	
		9.2.2 - Espaços públicos para inclusão digital por 1.000 habitantes [(Número de pontos de acesso à internet/população) x 1.000]	2007	Prodabel	
		9.2.3 - Percentual de domicílios com acesso à internet banda larga [(número de domicílios com internet banda larga/total de domicílios) x 100]	2007	Oi, NET e WAY	
		9.2.4 - Telefones públicos por 1.000 habitantes [(número de telefones públicos/população) x 1.000]	2007	Oi	
	<b>10-SEGURANÇA URBANA</b>	10.1 - Segurança Pessoal	10.1.1 - Ausência de crimes contra a pessoa por 1.000 habitantes [(Valor máximo das ocorrências homicídio tentado e consumado - valor na UP) /população] x 1.000	2006	Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG)
		10.2 - Segurança Patrimonial	10.2.1 - Ausência de crimes contra o patrimônio por 1.000 habitantes [(Valor máximo das ocorrências de roubo, furto e assalto - valor na UP)/população] x 1.000	2006	Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG)
		10.3 - Segurança no Trânsito	10.3.1 - Ausência de acidente no trânsito por 1.000 habitantes [(Valor máximo das ocorrências de acidentes no trânsito - valor na UP)/população] x 1.000	2006	Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG)

Para realizar os cálculos dos indicadores e quais são as variáveis utilizadas para se ter o IQVU, há um processo “complexo de diversas etapas: coleta e georreferenciamento dos dados; cálculo dos indicadores; padronização dos indicadores (conversão de escala); agrega-

ção dos indicadores em componentes; agregação dos componentes em variáveis; agregação das variáveis no índice síntese do IQVU” (PBH, 2011). O índice apresenta valores que variam de 0 a 1. Quanto maior seu valor (mais próximo de 1), melhor a qualidade de vida urbana oferecida pela UP (NAHAS, 2002, p. 53).

Com base em algumas variáveis para realizar o cálculo do IQVU – Segurança Urbana, Saúde e Educação – optamos pela escolha das escolas situadas nos bairros pertencentes às UP’s que apresentassem os maiores e os menores Índices de Qualidade de Vida Urbana. Fizemos o levantamento dos bairros que compõem cada uma das 81 unidades de planejamento buscando visualizar as escolas que iríamos trabalhar. Através do portal da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais, obtivemos a lista de todas as escolas públicas e particulares de Minas Gerais, filtramos a busca por escolas estaduais do Município de Belo Horizonte.

Uma primeira observação, a partir deste levantamento, foi à percepção que nas UPs com os cinco menores IQVU’s não havia escolas estaduais, ou seja, que nesses bairros falta acessibilidade à educação para a população residente, o que ocasiona a “migração” dos alunos de ensino fundamental e médio para outros bairros e regiões.

#### **b) Escolha das escolas a partir das UPs**

Para realizarmos a coleta dos Projetos Políticos Pedagógicos (PPP), respeitando a metodologia do projeto, utilizamos uma escala crescente e decrescente, conforme o IQVU apresentado pela UP das regiões mais e menos violentas. A partir deste pressuposto, foi possível obter a seguinte relação entre UP (IQVU’s altos e baixos) e as escolas situadas dentro de sua área de abrangência.

De acordo com esse critério, escolhemos as seguintes UP’s: Taquaril (representada por 3 escolas); Mariano de Abreu (3 escolas); Barreiro-Sul (1 escola) e Ribeiro de Abreu (5 escolas), como representante das regiões com menor qualidade de vida urbana. Para as UP’s com melhor qualidade de vida urbana, temos: Savassi (6 escolas); Barro Preto (4 escolas); Pampulha (1 escola) e Centro (5 escolas).

Concluída a definição metodológica, passamos a pesquisar o conceito de Projeto Político Pedagógico - PPP, fazer a coleta desses PPPs, e analisa-los a partir dos conceitos de tolerância, diálogo e pluralidade religiosa.

Na fase atual da pesquisa já coletamos os PPPs de 13 escolas. Deve-se registrar a dificuldade de encontra-los em boa parte das escolas, além do fato de alguma resistência em disponibilizá-los para pesquisa pelas direções.

## **2. O Projeto Político Pedagógico**

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDBEN 9.394, promulgada em 20 de dezembro de 1996 (BRASIL, 1996), apresenta-se dividida em IX títulos e 92 artigos. Pela primeira vez incorpora-se o tema do Projeto Político Pedagógico numa lei de ensino. No Art. 14 afirma-se que “Os sistemas de ensino definirão as normas da gestão democrática do ensino público na educação básica, de acordo com as suas peculiaridades e conforme os seguintes princípios: I. participação dos profissionais da educação na elaboração do projeto pedagógico da escola [...]”.

A LDBEN quer garantir aos gestores liberdade para elaboração dos seus planos educacionais. Entretanto, se faz necessário destacar que a escola não é apenas um lugar para se aprender a ler e a escrever, ter conhecimento dos números, ou das ciências naturais e biológicas. A escola é muito mais que isto, é lugar onde crianças, adolescentes e jovens aprendem a conviver com a diferença, a respeitar as diferentes etnias, debater idéias e adquirir perspectivas. Aprende-se sobre direitos e deveres, o trabalho em equipe e, principalmente, a construção da cidadania.

É dever da escola, garantir que os alunos possam aprender e desenvolver todas estas habilidades. A formação da cidadania, como é intitulada no art. 2º da LDBEN 9.394/96 (BRASIL, 1996), se faz naturalmente, desde que as instituições de ensino sejam organizadas e tenham critérios justos para elaboração do processo educacional, conforme Martins (1997, p. 53):

A construção da cidadania envolve um processo ideológico de formação de consciência pessoal e social e de reconhecimento desse processo em termos de direitos e deveres. A realização se faz através das lutas contra as discriminações, da abolição de barreiras segregativas entre indivíduos e contra as opressões e os tratamentos desiguais, ou seja, pela extensão das mesmas condições de acesso às políticas públicas e pela participação de todos na tomada de decisões.

O PPP é, portanto, documento que possibilita a formação da cidadania, não é apenas um documento com cunho pedagógico, “nem muito menos o conjunto de projetos e planos isolados de cada professor em sua sala de aula. O projeto pedagógico é, portanto, um produto específico que reflete a realidade da escola”. (VEIGA, 1998). Ainda, segundo essa autora,

os pressupostos filosófico-sociológicos consideram a educação como compromisso político do poder público para com a população, com vistas à formação do cidadão participativo para um determinado tipo de sociedade. A escola guarda relação com o contexto social mais amplo. Ora, para sabermos que escolas precisamos construir, que cidadãos queremos formar, nós temos que saber para que sociedade estamos rumando. Definido o tipo de sociedade que queremos construir, discutiremos qual a concepção de educação correspondente. (VEIGA, 1998, p. 19-20).

É nesse sentido que deve ser incentivado que os Projetos Políticos Pedagógicos sejam elaborados por toda a escola em parceria com a comunidade. Estimular a participação e a democracia é a missão da escola. Por isso, no momento de pensar os rumos da escola, a participação deve ser aberta às várias contribuições. O conflito pode se instalar, mas é inerente a todo processo participativo que tem vistas ao crescimento coletivo. Devemos “considerar a formação da cidadania como fundamental para consolidação da democracia”. (MARTINS, 1997, p. 11).

Segundo Veiga (1998), existem várias maneiras para a construção do Projeto Político Pedagógico, sendo um deles um planejamento dividido em três atos distintos e fundamentais. Em cada ato deve ser feito uma avaliação do que foi discutido, possibilitando priorizar as questões mais relevantes. Os três atos são:

- Ato situacional – Trata-se de questionamentos sobre a realidade da escola, sua posição sociopolítica. Procurar saber qual tipo de população frequenta a escola, quais as condições físicas e humanas que dispõe a escola, etc.
- Ato Conceitual – Este trabalha com questões relacionadas aos princípios e fins da educação, o tipo de cidadão que queremos formar, que tipo de pedagogia utilizar, etc. O ato conceitual é extremamente importante para relacionar e integrar o trabalho em equipe para com todos, já que aborda questões filosóficas, políticas, culturais e educativas. Neste ato também se discute as formas políticas pedagógicas para socialização do conhecimento de todas as áreas.
- Ato Operacional – Remete-nos para como serão realizadas as ações. Neste ato, são discutidas as questões de planejamento de aulas, de espaço físico, de avaliação do próprio PPP para saber se este está tendo resultados, etc.

Através de um processo constante de avaliação, a cada ato, em cada processo de sua construção coletiva e sua execução, o PPP torna possível vislumbrar uma melhoria na qualidade de ensino e da cidadania para a sociedade brasileira.

### 3. Tolerância, diálogo e pluralidade religiosa nos Projetos Políticos Pedagógicos de Escolas Públicas Estaduais de Belo Horizonte

#### 3.1 Abordagem conceitual

A violência está presente em várias partes e momentos da história humana. Nos dias atuais esta realidade não é diferente. Para Hannah Arendt (2009, p. 23),

ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial.

As causas da violência para Arendt estão ligadas diretamente à perda do poder individual, institucional ou coletivo, onde a *burocratização da vida pública*, a transformação do governo em administração, a automatização dos negócios entre homens e mulheres, o conformismo, o subjetivismo, têm aberto espaços nas estruturas de poder, *inibindo a ação humana*. Quando pensamos em violência, poder, dominação, pensamos, de certa forma, em uma unicidade desses conceitos, como sinônimos, como uma cadeia onde um precede o outro. Para Arendt (2009, p.60), o poder é “[...] a habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido.” Já a violência está noutro contexto. “A violência é, por natureza, instrumental. [...] o poder não necessita de justificação, sendo inerente a própria existência de comunidades políticas; o que realmente necessita é legitimidade [...] a violência pode ser justificada, mas nunca será legítima.” (ARENDR, 1973, p. 129). E ainda, ela separada essas duas formas de domínio e destaca outra que esta muito presente no mundo contemporâneo: a burocratização. Para Arendt (1973, p. 118),

há a burocracia [...] que poderia ser chamada de “domínio de ninguém”. [...] É este estado de coisas que torna impossível localizar responsabilidades e localizar o inimigo, que está entre as causas mais poderosas da rebelde inquietação mundial de hoje, da sua natureza caótica, e de sua perigosa tendência de escapar do controle e se radicalizar furiosamente.

Então, o poder é a capacidade humana de agir e de agir em comum acordo; a violência como possui caráter instrumental (como um aparelho facilitador), destrói o poder. Fazendo essa diferenciação, partiremos para o âmbito escolar e discutir as relações institucionais escolares, suas políticas públicas, suas relações de poder para pensarmos onde a violência está



localizada e qual tipo de burocratização devemos identificar e buscar minimizar efetuando uma verdadeira cultura de paz, estimulando o diálogo e a tolerância nas escolas.

Schilling (2004, p. 69) afirma que a escola tem como objetivo central “possibilitar o acesso aos bens científicos e culturais produzidos pela humanidade. Igualmente é nessas práticas que conquistamos o exercício da liberdade de expressão, de acesso a informação que possibilite o usufruto dos direitos civis e políticos, dos direitos sociais e econômicos”. Há um desafio implantado às escolas que é o estímulo a construção de cidadãos, livres, conscientes e atuantes em prol da edificação de uma sociedade democrática.

Num mundo globalizado e marcado pela comunicação de dimensão planetária, a diversidade e a pluralidade de toda ordem, dos costumes às religiões, emergem como grande desafio. Diante disto, a tolerância e a convivência com o diferente podem produzir encontro ou desencontro, gestos agressivos e até violentos ou, ao contrário, atitudes dialogais e de respeito. Assim, a pluralidade deixa de ser um dado, um fato e pode se transformar em consciência do pluralismo como direito. Para isso, é necessário que virtudes como a tolerância sejam conhecidas e vividas.

O termo tolerância emerge na Idade Moderna, no interior das divergências, teológicas e doutrinárias, entre católicos e protestantes e na perseguição aos iluministas, críticos da fé. Estes buscarão resguardar o “direito sagrado de divergir”. Nesse sentido, definiremos tolerância com Paulo Meneses (1996, p. 6), dizendo:

Afirmar o ‘direito sagrado de divergir’ é negar a quem quer que seja – em especial ao Estado e às maiorias – o direito de reprimir a diversidade alheia, de perseguir os dissidentes, de tentar reduzir pela força as divergências. É proclamar o dever que têm os Estados e os grupos sociais de respeitar a alteridade, de não perseguir a ninguém por causa de suas opiniões, e de modo mais amplo, de não discriminar ninguém por causa de diferença de religião, de raça, de sexo, de idade, etc. Então a amplitude da tolerância é ilimitada: pois é o reverso da proclamação da ‘igual dignidade dos seres humanos’.

Se no aspecto institucional e legal as pessoas devem ser consideradas de forma igual, no aspecto existencial não, pois elas demandam necessidades e anseios diferentes e devem ser respeitadas em suas diferenças. E aqui emerge a dificuldade do termo. Por isso algumas pessoas preferem compreender a tolerância como sendo ‘abrir mão da verdade’, ou ‘ficar neutro e não se posicionar’. Mas, tolerância não é isso. Tolerância é um processo de aprendizagem em que as pessoas vão compreendendo a importância e necessidade existencial de permitir que as diferenças apareçam naturalmente. Os limites para a tolerância são quando os direitos humanos fundamentais são extrapolados ou negados. Portanto, a tolerância é uma atitude de prontos-

dão e de cuidado constante para resguardar o relacionamento humano. Isso não significa que não possa haver conflitos. Pelo contrário, esses são fundamentais para o crescimento e amadurecimento humanos. Porém, devem estar envolvidos com um sentido de humanidade. É nesse contexto que pode-se compreender a expressão de Paul Ricoeur (1995) quando diz, ‘somente o intolerante é intolerável’, pois não tem espírito de humanidade, não compreende que ser humano significa estar para o relacionamento.

Daqui emerge o desafio para o processo educacional: educar para a tolerância. Possibilitar que os estudantes mergulhem nesse espírito de humanidade em todo processo de ensino-aprendizagem é tarefa da escola. A tolerância deve ser pensada como “conceito transversal”. Ou seja, mais que eixo gerador de conhecimento, gera nova disposição para a relação ensino-aprendizagem e para a vida. Por isso é que deve participar da estrutura curricular.

O respeito às diferenças, dentre as suas várias atribuições, reporta diretamente as questões religiosas. Vivemos em um momento de pluralismo religioso. Podemos dizer que a diversidade religiosa sempre foi uma constante na humanidade, mais a consciência desse pluralismo é uma noção recente. Isso significa que as religiões querem ocupar espaço junto ao sol, ou seja, nenhuma que ficar na sombra da outra, mas todas querem ver o sol e querem que seus raios a atinjam diretamente. A liberdade de expressão religiosa, que é natural para alguns é risco para outros, pois há medo de esfacelar a identidade do sentido religioso.

Pode-se dizer que há duas maneiras para compreender a pluralismo religioso atual. Uma como sendo somente uma expressão do fato cultural, ou seja, como existem várias culturas, existem várias religiões, pois essas são expressões da existência humana em estruturas culturais. A outra aponta para um sentido mais profundo e diz que a existência das várias religiões expressam Deus em sua essência. Assim, pode-se dizer que a pluralidade está no desígnio de Deus. As religiões refletem a grandiosidade do mistério transcendente de Deus e as várias maneiras humanas de procurar captá-lo. Se a primeira aponta para o fato cultural, a segunda busca compreender o desígnio de Deus e sua expressão na humanidade.

Aqui emerge, novamente, o desafio educacional de desenvolver uma educação para a tolerância. Tanto a educação escolar quanto a educação religiosa devem favorecer o bom convívio social. A paz é um processo de construção e de responsabilidade de todos os seres humanos e de todas as instituições. Educação escolar e religião devem ser protagonistas de uma nova história de tolerância e de cidadania. Para isto é fundamental a abertura para o diálogo, um dos grandes desafios atuais.

Diante dos diversos conflitos de toda ordem, sejam culturais, políticos, sociais e religiosos, produzindo até situações de violência, o encontro e o diálogo podem representar passo significativo em favor da paz.

A vida humana se faz no diálogo. A condição dialogante é das expressões mais genuínas do ser humano. Através do diálogo, o ser humano forja sua identidade. Martin Buber (1977, p. 32) afirma que “o homem se torna Eu na relação com o Tu”. E nesta construção de identidade, o diálogo é fundamental. Mas diálogo não significa somente conversação, “falação”, expressão sonora de palavras, “tráfego” de palavras. Para Buber, o diálogo verdadeiro é aquele em que acontece o encontro, que propicia o dialógico: “Cada um em sua alma voltou-se-para-o-outro de maneira que, daqui por diante, cada um, tornando o outro presente, falava-lhe e a ele se dirige verdadeiramente [...]. O dialógico não se limita ao tráfego dos homens entre si; ele é – é assim que demonstrou ser para nós – um comportamento dos homens um-para-com-o-outro, que é apenas representado no seu tráfego”. (BUBER, 1982, p. 39-40).

Buber concebe três tipos de diálogo: o *autêntico*, o *técnico* e o *monólogo* disfarçado em diálogo. O primeiro, que de fato é o verdadeiro diálogo, é aquele no qual cada um “tem de fato em mente o outro ou os outros na sua presença e no seu modo de ser e a eles se volta com a intenção de estabelecer entre eles e si próprio uma reciprocidade viva”. (BUBER, 1982, p. 53-54).

O diálogo técnico é aquele marcado pela “necessidade de um entendimento objetivo” (BUBER, 1982, p. 54), o que é imprescindível, mas que tem reduzido enormemente as perspectivas de comunicação humana. Acaba produzindo uma conversação meramente funcional, não o diálogo.

Já o “monólogo disfarçado de diálogo”, forte característica de nossa cultura atual, Buber (1982, p. 54) o define como aquele no qual,

dois ou mais homens, reunidos num local, falam, cada um consigo mesmo, por caminhos tortuosos estranhamente entrelaçados e crêem ter escapado, contudo, ao tormento de ter que contar apenas com os próprios recursos [...] [é aquele determinado] unicamente pelo desejo de ver confirmada a própria autoconfiança, decifrando no outro a impressão deixada, ou de tê-la reforçada quando vacilante; uma conversa amistosa, na qual cada um se vê a si próprio como absoluto e legítimo e ao outro como relativizado e questionável.

O diálogo é não só constituinte, mas processo construtor do humano. E a escola e sua dinâmica é *locus* privilegiado para essa construção. O ser humano é ser dialogante por natureza, construindo-se na relação com o outro, na intersubjetividade, vivendo um “movimento

básico dialógico [...] no voltar-se-para-o-outro”, mas podendo também negá-lo, através de um “movimento básico monológico [...]o dobrar-se-em-si-mesmo”. (BUBER, 1982, p. 56-57).

Para que haja diálogo e sua práxis, no entanto, são necessárias algumas condições. Segundo Faustino Teixeira, essas condições podem ser sintetizadas em cinco aspectos: “humildade, o reconhecimento do valor da alteridade, a fidelidade à tradição, a abertura à verdade e a capacidade de compaixão.” (TEIXEIRA, 1999, p. 440).

Sem uma atitude de abertura e acolhimento, expressão de *humildade* e afastamento de toda arrogância, prepotência ou presunção, o diálogo não acontece. Igualmente, sem o *reconhecimento do valor do outro*, do caráter inalienável da diferença, também toda forma de diálogo torna-se impossível.

Contudo, reconhecer a diferença não significa negar a própria identidade. É no encontro aberto das diferenças que se pode alcançar “um mais além”, *descobrir verdades* não percebidas ou compreendidas, crescer, aprofundar e des-velar verdades próprias e a verdade do outro.

Por fim, outra condição essencial para o diálogo é a *atitude compassiva*, uma “compaixão ativa”, um compartilhar de corações, o exercício da solidariedade. Sem a empatia, a capacidade de se colocar no lugar do outro e com ele partilhar de suas razões e sentimentos, toda conversação não passa de monólogo, de afirmação das próprias convicções.

Criadas as condições, o diálogo pode acontecer de formas variadas. E o espaço da escola é privilegiado para sua aprendizagem e exercício. Ele pode se dar, por exemplo, no nível das idéias, através do debate, da reflexão; e também no nível prático, através de atitudes éticas, políticas e das ações comuns e solidárias.

A partir dessa base conceitual pode-se adiante apresentar as alguns análises iniciais sobre como se fazem presentes a tolerância, o diálogo e pluralidade religiosa nos PPPs investigados.

### **3.2 Primeira análise dos Projetos Políticos Pedagógicos**

Considerando os PPP's das escolas com baixo e alto IQVU analisadas, observamos que todas apresentam em seus textos, de alguma forma, uma abertura para a discus-

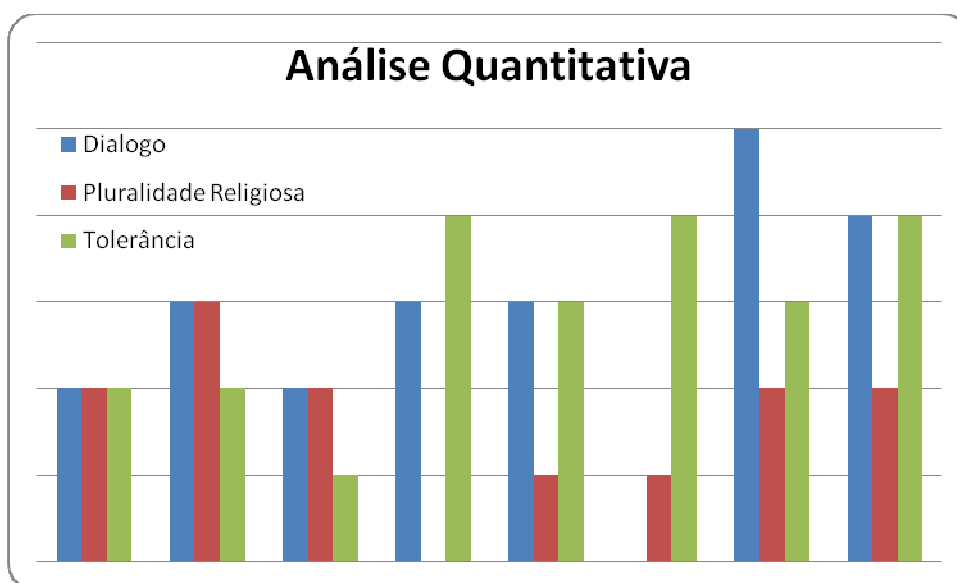
são/inserção das temáticas: pluralidade religiosa, tolerância e diálogo numa perspectiva de formação humanista. (Tabela 4).

**Tabela 4**

Bairro	UP	IQVU	Código ID
ALTO VERA CRUZ	Taquaril	0.42	A
BOA VISTA	Mariano de A-breu*	0.42	B
BOA VISTA	Mariano de A-breu*	0.42	C
SÃO GABRIEL	Ribeiro de Abreu	0.45	D
FUNCIONÁRIOS	Savassi	0.79	E
FUNCIONÁRIOS	Savassi	0.79	F
CENTRO	Centro	0.83	G
CENTRO	Centro	0.83	H

\*Escolas localizadas na divisa da UP (bairros)

Observamos se estavam presentes e quantas vezes os temas Tolerância, Diálogo e Pluralismo Religioso apareceram nos PPPs.



Em uma primeira análise foi possível observar que não há um clareamento do que seja o objetivo do PPP e sua formação Humanista. Há a presença dos temas analisados (Tolerância, Diálogo e Pluralismo Religioso), em praticamente todos os PPPs, mas não existem

articulações transversais de tais temas. Percebemos a preocupação dos PPPs com a formação para a Cidadania.

Para esclarecer essa sinalização nos PPPs, citamos algumas afirmações presentes. Por exemplo, em um PPP de uma escola, ao falar sobre o perfil do aluno que pretende formar, afirma: “Um ser humano justo, solidário, sensível, afetivo, responsável, autônomo e engajado no contexto global. Um cidadão consciente da sua posição na sociedade de tantas diferenças, que saiba reconhecer seus direitos e deveres [...]” Outra escola, sobre a mesma temática, propõe: “A escola pretende buscar métodos novos que possam desenvolver no educando interesse em educar-se, valorizando oportunidade de ser criativo e de se desenvolver como pessoa, buscando uma relação mais humana, fundamentada na justiça, na democracia, na solidariedade, na responsabilidade, em prol de uma sociedade melhor.” Percebemos que em ambas há preocupação com a formação humanista. A pergunta que se levanta é se há articulação entre o perfil do aluno que se quer formar e a formação humanista propriamente dita, nos PPPs. Outra é saber se há prática do que é proposto nos PPPs.

#### **4. Conclusão**

A educação é, sem dúvida alguma, um grande instrumento para a construção e consolidação de uma sociedade democrática. É nela que crianças, adolescentes e jovens passam parte de seus dias durante grande parte de suas vidas. Nesse sentido, um ensino comprometido com a realidade dos estudantes é essencial para a formação de pessoas engajadas e com prática humanitárias. Importante se faz lembrar que não basta oferecer somente acesso a educação, mas, sim, oferecer acesso à educação com qualidade. Nessa perspectiva é que se inseri o Projeto Político Pedagógico, pois é sempre um norteador de todo o processo de ensino-aprendizagem, da gestão democrática da escola e facilitador de proposições de temas transversais, inter e transdisciplinares. Deveria ser uma ferramenta atualizada constantemente, elemento fundamental para a construção da cidadania e da transformação social.

A construção da cultura de paz, treinada articulada e exercida nas experiências cotidianas de diálogo e tolerância ante o diferente, é estímulo constante e impar para a formação de verdadeiros cidadãos. A escola não pode deixar passar despercebido tamanho instrumento de mobilização.

## REFERÊNCIAS:

- ARENDDT, Hannah. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BRASIL. **Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm)>. Acesso em: 20 out. de 2010
- BUBER, Martin. **Do diálogo ao dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977.
- FGV. cf. Direitos Humanos – 660 mil crianças fora da escola. 11 jun. 2008. Disponível em: <<http://www3.fgv.br/ibrecps/EDJ/midia/kc397.pdf>> Acesso em 27 mar. 2009.
- FRANÇA, C. Jabour; ALVES, C. E.; FREITAS, Marcos. W. D.; BERGAMASCHI, Rodrigo B. **Compatibilização dos bairros e unidades de planejamento com os setores censitários no Estado do Espírito Santo**. Geografares, 35-46, nº 6, 2008. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/geografares/article/viewFile/1014/749>>
- HERDY, Thiago. **Mapa revela regiões mais violentas de BH**. Estado de Minas, portal Uai. 2006. Disponível em: <[http://www.uai.com.br/UAI/html/sessao\\_2/2008/06/16/em\\_noticia\\_interna,id\\_sessao=2&id\\_noticia=67407/em\\_noticia\\_interna.shtml](http://www.uai.com.br/UAI/html/sessao_2/2008/06/16/em_noticia_interna,id_sessao=2&id_noticia=67407/em_noticia_interna.shtml)>. Acesso em: 01 out. 2010.
- IBGE. Suplemento Trabalho Infantil – PNAD 2006. IBGE – Comunicação Social 2008. 28 mar. 2008. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_impresao.php?id\\_noticia=1117.](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impresao.php?id_noticia=1117.)>. Acesso em: 27 mar. 2009.
- INEP. Divulgados os resultados finais do Censo Escolar 2006, INEP, 07 fev. 2008. Disponível em : <[http://74.125.47.132/search?q=cache:gYgqzIIN3fkJ:www.inep.gov.br/imprensa/noticias/censo/escolar/news07\\_02.htm+2,6+dos+alunos+de+0+a+14+anos+est%C3%A3o+fora+da+escola+em+Minas+Gerais&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br](http://74.125.47.132/search?q=cache:gYgqzIIN3fkJ:www.inep.gov.br/imprensa/noticias/censo/escolar/news07_02.htm+2,6+dos+alunos+de+0+a+14+anos+est%C3%A3o+fora+da+escola+em+Minas+Gerais&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br)>. Acesso em: 27 mar. 2009.
- IPAE. **Projeto Político Pedagógico**: Estudo técnico de seus pressupostos, paradigma e propostas. Disponível em: <[www.ipae.com.br/et/18.pdf](http://www.ipae.com.br/et/18.pdf)>. Acesso em: 28 out. 2010
- MARTINS, Rosilda Baron. Educação para a cidadania: o projeto político pedagógico como elemento articulador. In: VEIGA, I. P. A.; RESENDE, L. M. G. de. (Orgs.). **Escola**: espaço do Projeto Político Pedagógico. 15. ed. São Paulo: Papirus, 2010.
- MENEZES, Paulo. Filosofia e tolerância. *Síntese Nova Fase*, v. 23, n. 72, p. 5-11, 1996.
- MICHAELIS. **Moderno dicionário da língua portuguesa**. Melhoramentos Ltda. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/>>. Acesso em: 28 Out. 2010
- NAHAS, M. I. Pedrosa. **Bases teóricas, metodologia de elaboração e aplicabilidade de indicadores intra-urbanos na gestão municipal da qualidade de vida urbana em grandes cidades**: o caso de belo horizonte. 2002. 373 f. Tese (Doutorado em Ecologia e Recursos Na-

turais) – Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2002.

NAHAS, Maria Inês Pedrosa. **Experiência de construção e perspectivas de aplicabilidade de índices e indicadores na gestão urbana da qualidade de vida: uma síntese da experiência de Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil)**. PBH. Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, 2007. Disponível em: <<http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/contents.do?evento=conteudo&idConteudo=19630&chPlc=19630&termos=%20%20%20Nahas>> Acesso em: 07 jul. 2011

PBH. Prefeitura Municipal de Belo Horizonte. **Regionais**. Disponível em: <[http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pIdPlc=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=pbh&tax=5627&lang=pt\\_BR&pg=5120&taxp=0&](http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pIdPlc=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=pbh&tax=5627&lang=pt_BR&pg=5120&taxp=0&)>. Acesso em: 13 ago. 2010

PBH. Prefeitura de Belo Horizonte. **História da metodologia de cálculo do IQVU**. Portal PBH. 2007. Disponível em: <[portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/files.do?evento=download&urlArqPlc=Metodologia\\_calculo\\_IQVU\\_S H.pdf](http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/files.do?evento=download&urlArqPlc=Metodologia_calculo_IQVU_S H.pdf)>. Acesso em: 3 jul. 2011.

PORTAL UAI. Caderno Minas (16 de junho de 2008). Disponível em: <[http://www.uai.com.br/UAI/html/sessao\\_2/2008/06/16/em\\_noticia\\_interna,id\\_sessao=2&id\\_noticia=67407/em\\_noticia\\_interna.shtml](http://www.uai.com.br/UAI/html/sessao_2/2008/06/16/em_noticia_interna,id_sessao=2&id_noticia=67407/em_noticia_interna.shtml)>. Acesso em: 11 abr. 2010.

PORTAL UOL. Educacenso 2009: Matrícula na Educação Básica "perdeu" 652.416 Alunos; Queda era esperada. Disponível em <<http://educacao.uol.com.br/ultnot/2009/11/30/ult105u8941.jhtm>>. Acesso em: 12 abr. 2011.

RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.

SANTOS, Milton. **O território e o saber local**: algumas categorias de análise. *Cadernos IP-PUR*, Rio de Janeiro, Ano XIII, n. 2, p.15-26, 1999.

SCHILLING, Flávia. **A sociedade da insegurança e a violência na escola**. São Paulo: Moderna, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. **Convergência**, São Paulo, v. 34, n. 325, p.440, set. 1999.

VEIGA, Ilma Passos A. Projeto Político pedagógico da escola: uma construção

coletiva. In: VEIGA, I. P. A. (Org.). **Projeto político pedagógico da escola**: uma construção possível. Campinas: Papirus, 1995.

VEIGA, Ilma Passos A. Perspectivas para reflexão em torno do projeto político pedagógico. In: VEIGA, I. P. A. (Org.). **Escola**: Espaço do projeto político pedagógico. 15º ed. Campinas: Papirus, 2010

WASELFISZ, Julio Jacob. Mapa da Violência 2010: anatomia dos homicídios no Brasil. Instituto Sangari. 2010. Disponível em: <<http://www.institutosangari.org.br/mapadaviolencia/>>. Acesso em: 01 out. 2010.



# Devoção a Nossa Senhora das Graças: uma abordagem da etno-história (1936-2011)<sup>1</sup>

Sylvana Brandão \*

Edson de Araújo Nunes\*

## Resumo

O objetivo deste trabalho é apresentar os primeiros resultados da pesquisa histórica sobre as práticas e representações devocionais que ocorrem no Santuário de Nossa Senhora das Graças, na Vila de Cimbres, atualmente área de reserva indígena da etnia Xukuru, em Pesqueira-PE. Trata-se de uma abordagem Etno-Histórica, norteada pela prática da heteroglossia, onde fizemos confluir lentes da Antropologia, da Etno-história e da História Oral. A pesquisa é exploratória, de natureza qualitativa. A metodologia pautou-se na pesquisa documental, bibliográfica, de campo e etnográfica. Do ponto de vista teórico, destacamos as contribuições de Clifford Geertz (1989), Roger Chartier (2002), Carlos Alberto Steil (1999) e Sylvana Brandão (2004). O trabalho é vinculado ao Projeto “Santuários Pernambucanos”, do grupo de pesquisa “História e Religiões” do CNPq/UFPE.

**Palavras-Chaves:** Etno-História; Catolicismo; Aparições marianas; Devoção; Religiosidades.

## Introdução

A compreensão das práticas (CHARTIER, 2002) devocionais que ocorrem no Santuário<sup>2</sup> de Nossa Senhora das Graças, na Vila de Cimbres, município de Pesqueira/PE a partir da Etno-História é o principal objetivo deste artigo. Esta opção de investigação decorre da ambição de contribuir para o entendimento do fenômeno religioso com perspectivas novas aos

---

<sup>1</sup> Pesquisa financiada pelo PIBIC/CNPQ/UFPE, inserida no Projeto “Santuários Pernambucanos”, do Grupo de Pesquisa “História e Religiões” sob coordenação e orientação da Professora Doutora Sylvana Maria Brandão de Aguiar. A conclusão desta pesquisa terá como resultado final a elaboração de uma Monografia.

\* Doutora em História pela UFPE; Professora do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE; Coordenadora do Mestrado Profissional em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste da UFPE; Professora do Programa de Pós Graduação em História da UFPE; Vários Livros e artigos publicados nacional e internacionalmente. Líder do Grupo de Pesquisa “História e Religiões” do CNPQ/UFPE. Email: brandão.sylvana@gmail.com.

\* Bolsista do CNPq; Membro do Grupo de Pesquisa “História e Religiões” do CNPQ/UFPE. Artigos publicados em periódicos nacionais, coletâneas e em anais de congressos científicos nacionais e internacionais. Email: edson.arqueologia@gmail.com.

<sup>2</sup> Como santuário, o Direito Canônico compreende “a igreja ou qualquer outro lugar sagrado, aonde os fiéis em grande número, por motivo especial de piedade, fazem peregrinações com a aprovação do Ordinário local” (Can.1.230).

campos dos saberes antropológicos e históricos. A investigação foi iniciada agosto de 2010, com apoio do CNPq, através da concessão de Bolsa de Iniciação Científica.

Desde 1936, quando acredita-se que tenham ocorrido aparições de Nossa Senhora das Graças a duas jovens em Cimbres (Maria da Luz, de 14 anos, e Maria da Conceição, de 15), este espaço têm sido sacralizado, inicialmente pelas gentes da cidade de Pesqueira e doutros municípios pernambucanos, e, a posteriore, pela hierarquia eclesiástica, notadamente, a partir de 1985, quando cessam as tentativas das autoridades diocesanas de sufocar a devoção e o número de devotos e visitantes que acorrem ao santuário aumenta significativamente, inclusive com peregrinos de outros estados nordestinos e do Brasil.

Na historiografia, foram fundamentais as reflexões de Severino Vicente da Silva (2002; 2003) que em estudo pioneiro investigou as aparições marianas em Cimbres e a postura de negação e sufocamento da devoção por parte da hierarquia eclesiástica local durante cinqüenta anos:

O bispo da Diocese mandara calar as meninas que teriam sido agraciadas com a aparição da Virgem, como também impedira que uma delas [Maria da Luz] fosse aceita em uma casa religiosa da cidade. Em 1986, o bispo diocesano está a celebrar com o povo o jubileu dos acontecimentos, embora ainda não tenham sido reconhecidos oficialmente (SILVA, 2002, p. 335).

Para o pesquisador, a postura das autoridades eclesiásticas de Pesqueira foi reflexo de uma Igreja altamente romanizada com ambição de aproximação do Estado, “incapaz de compreender os anseios da população simples do interior” (SILVA, 2002, p. 336).

Do ponto de vista da antropologia, destacamos a relevante contribuição da Dissertação de Mestrado de Letícia Querétt (2006) sob orientação da Professora Doutora Roberta Bivar Carneiro Campos que se dedicou a análise do conflito entre romeiros, autoridades eclesiásticas e grupos indígenas em torno do acesso ao local da devoção, posto que o santuário está localizado numa área de reserva indígena.

Ainda que as terras da Serra do Ororubá – que atingem cerca de 27.555 hectares – sejam oficialmente consideradas área de reserva indígena, registram-se conflitos violentos entre fazendeiros e indígenas em torno da posse do território. Letícia Querrétt constatou que o “fator que contribuiu para aumentar o clima de tensão na região foi o projeto de implementação do turismo religioso no município de Pesqueira/PE, mais precisamente no Santuário de Nossa Senhora da Graça” (QUÉRRETT, 2006, 38).

O povo indígena Xukuru não foi oficialmente convidado, mas tomou conhecimento da reunião [realizada em 24 de julho de 2002] e seus representantes compareceram

[...]. Na reunião foi apresentado um projeto arquitetônico, com a finalidade de ampliar e melhorar a infra-estrutura existente no local. Dele constava a construção de: hotéis, uma nova capela, um estacionamento e a melhoria da pista de acesso ao Santuário, que seria asfaltada, do trecho Cimbres até o Guarda, com recursos do Banco Interamericano de Desenvolvimento (Bird). Constava, também, a ampliação de um museu sobre a vida da Irmã Adélia, que existia no local, e a melhoria da própria estrada, proveniente da cidade de Pesqueira. [...] Quando foi concedida a palavra aos índios, estes alegaram não serem contrários ao desenvolvimento de Pesqueira, mas lembraram que o local do Santuário é terra indígena, de posse exclusiva do Povo Xukuru, portanto, os autores do projeto deveriam verificar, na Constituição Federal, a legitimidade da proposta. Estava assim lançada a idéia da construção do Santuário, em oposição aos indígenas (QUÉRRETT, 2006, pp. 38-39).

A pesquisadora constatou, a partir de documentos oficiais e fontes orais, que os conflitos em torno da posse da terra na Serra do Ororubá, bem como o projeto de melhorias no Santuário em Cimbres resvalava nos interesses dos agentes da Igreja Católica, do Executivo (Prefeitura) e Lideranças Indígenas. A tensão resultante culmina no arrefecimento e mesmo no encerramento das celebrações religiosas no Santuário, posto que os indígenas proibiram a presença de padres mesmo no dia dedicado a Nossa Senhora das Graças. Ante este quadro, a diocese e a Prefeitura de Pesqueira construíram um outro santuário, ao lado do mirante da cidade, inaugurado em abril de 2004.

A construção de um novo santuário denota o interesse em que haja um retorno às peregrinações e à devoção a Nossa Senhora das Graças, mesmo que seja em outro local. Há muitos interesses ligados a esta construção. Primeiro, o interesse da Igreja Católica Romana de manter seus fiéis, e atrair novos, através dos santuários. Segundo, o interesse do Prefeito da Cidade de Pesqueira e dos demais participantes da reunião de lançamento do Projeto Turístico, pois o Santuário atrai um grande número de pessoas para a cidade, gerando renda e contribuindo para o crescimento, não só da cidade de Pesqueira, mas também da região como um todo. Por último, alguns habitantes da cidade de Pesqueira, que ficaram com receio de ir ao Santuário, devido aos conflitos e se posicionaram contra os índios Xukuru. Ouve-se, com frequência, a afirmação de que “os índios tomaram tudo, não vai mais ninguém lá”. Embora o Cacique Marcos Xukuru tenha veiculado, na Rádio da Cidade, uma declaração de que os índios não são contra a visitação ao Santuário (QUÉRRETT, 2006, p. 42).



**Imagem 1:** novo santuário de Nossa Senhora das Graças, Pesqueira, PE.

**Fonte:** Disponível em: <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=550726> Acesso em 14 jul. 2010.

### **Nossa Senhora das Graças: historicidade do mito e da devoção**

Constituindo-se numa investigação norteada pela prática da heteroglossia nossa pesquisa têm sido norteada pela convergência de vozes diversas onde trabalhamos com a operação de várias lentes, conceitos e ferramentas de abordagem da Etno-História, Antropologia e Sociologia, articulados especialmente no que diz respeito às práticas devocionais, símbolos, mitos, ritos, milagres e cura, no contexto da religiosidade católica, que ocorrem no Santuário de Nossa Senhora das Graças. Com efeito, a diversidade das fontes sistematizadas tem nos permitido identificar a historicidade desta devoção.

Cabe registrar que do período colonial, há invocações a Nossa Senhora *da Graça*, que teve seu primeiro santuário construído no Século XVI, em Salvador, por Diogo Álvares, o Caramuru; Nossa Senhora *das Graças* é especialmente venerada a partir do século XIX, após ter se revelado à jovem noviça Catarina Labouré, tendo grande aceitação no Brasil (MEGALE, 2003).

Já as práticas devocionais dedicadas a Nossa Senhora das Graças em Pesqueira remontam à década de 1930, após as aparições da Virgem a duas meninas moradoras da Vila de Cimbres, Maria da Conceição e Maria da Luz. Não há notícias, até hoje, de Maria da Conceição, mas é sabido que Maria da Luz ingressa na Congregação das Damas Cristãs, realizando seus votos como irmã Adélia em 1940; aqui, foi proibida pela hierarquia eclesiástica de falar

sobre as visões e de retornar ao local das aparições até 1985, quando as romarias a Cimbres ganham novo ânimo (SILVA, 2002; 2003; QUÉRRETT, 2006).

A pesquisa documental realizada até o presente momento nos permite afirmar que nos anos finais da década de 1980 e iniciais da década de 1990, o Santuário de Nossa Senhora das Graças passa a contabilizar um número cada vez mais crescente de devotos, visitantes e turistas. Consta na edição de 02 de novembro de 1988, em um jornal de grande circulação no Estado de Pernambuco, ainda tímida, a notícia de que “bem próximo a Cimbres, o Santuário dedicado a Nossa Senhora das Graças, no alto de uma das suas serras, foi transformado em local de peregrinação religiosa e tem atraído a atenção de milhares de fiéis” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 02/NOV/1988).

Em 17 de setembro de 1990, o jornalista Paulo Goethe elaborou uma reportagem especial sobre as aparições em Cimbres para o mesmo jornal, face o aumento das visitas ao local onde Nossa Senhora das Graças apareceu:

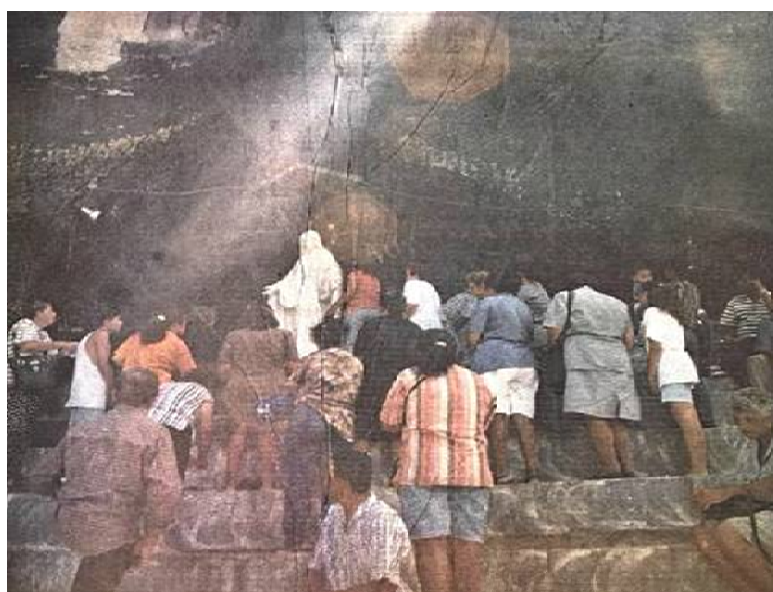
O acesso é difícil – são mais de oito quilômetros em trilhas de areia e cascalho -, mas os romeiros estão dispostos a percorrer esta distância a pé. Para os moradores da Vila de Cimbres [...] isso já virou rotina. São vários ônibus que param, todas as semanas, nas pousadas, trazendo pessoas com o mesmo sonho: conhecer o local onde Nossa Senhora apareceu a duas meninas, em 06 de agosto de 1936. Ainda preservado do comércio e do turismo em larga escala, o Sítio da Guarda é, hoje, um santuário encravado em plena rocha, à espera do reconhecimento oficial da Igreja (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 17/DEZ/1990).

A mesma reportagem traz a fala do Bispo de Pesqueira, então Dom Manuel Palmares; simpatizante da romaria a Cimbres, tentava à época desapropriar uma família da área, para construir um retiro, e destacava que as visitas se tratavam de um testemunho de fé dos devotos, mas que até então nada há que possa ser considerado um caso de cura por intermédio da Santa (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 17/DEZ/1990).



**Imagem 2: Devotos no santuário de Nossa Senhora das Graças, no início da década de noventa**  
**Fonte:** Acervo do Diário de Pernambuco.

No dia 12 de julho de 1993, o local das aparições em Cimbres é apontado como o principal atrativo e captor de visitantes, inclusive de vários locais do País, “que vão ali para pagar promessas ou agradecer as graças alcançadas” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 12/JUL/1993).



**Imagem 3: Cenas da devoção na década de 1990**  
**Fonte:** Acervo do Diário de Pernambuco.

Verificamos que, em 1993, foi organizada uma celebração que iria alterar a dinâmica da cidade de Pesqueira com a vinda de romeiros de vários Estados do Nordeste, tendo sido programadas várias vigílias e missas:

Durante quatro dias, deste sábado até a próxima terça-feira, 31, uma programação basicamente religiosa lembrará a passagem dos 57 anos da aparição da Virgem Maria a duas crianças, em um local hoje venerado pelos católicos da região, que chegaram a fundar a Fundação Autônoma Maria Mãe da Graça para divulgar ao País a aparição da Virgem em Pesqueira (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 28/AGO/1993).

Para o antropólogo Carlos Alberto Steil, a romaria

oferece um programa de percepção que tanto permite aos romeiros compreender e agir sobre o mundo exterior, quanto entrar em contato com sua própria subjetividade, construída neste processo comunicativo. Trata-se, portanto, de um evento paradigmático que representa a trama de sua existência humana (STEIL, 1996, p. 293)

O crescimento do número de devotos, para além da aparição mariana, decorre também da difusão, entre os romeiros, dos relatos de cura, milagres e graças concedidas por Nossa Senhora das Graças.

Oriundas de João Pessoa-PB, a recepcionista Jacira Chaves, de 42 anos, e a Professora Julieta Barbosa Vasconcelos, de 56, engrossaram a leva dos devotos que em 1997 acorriam ao Santuário em Cimbres para agradecer as graças alcançadas em suas vidas e de seus entes queridos (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 19/DEZ/1997).

D. Eunice Mota, com 73 anos em 1998, natural de Pesqueira-PE, afirmou ter se tornado devota da Santa após ter sido curada por ela, de Cálculo Renal: “Eu tinha pedra nos rins e também inchaço, que foi comprovado pelo médico” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 24/08/1998). E, de São Bento do Una-PE, o cabeleireiro Edson Pontes, de 28 anos, trouxe o seu relato: “Estava com um tumor maligno e fiquei curado” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 19/DEZ/1997).

Cabe registrar a acepção de *milagre* elaborado pela historiadora Sylvana Brandão e que temos utilizado no contexto dos devotos de Nossa Senhora das Graças:

Para que possamos compreender a alma de um povo através dos significados e significantes de suas expressões religiosas, penso, neste caso, que devemos nos indagar sobre o que para eles representa um *milagre*. Pensemos também como ferramenta esclarecedora sobre os conceitos de alteridade na História. Para nós, milagre só é aceito a partir do espetacular, do não explicável e justificado pela razão, claro está que falo da razão instrumental denunciada por Habbermas. [...] Para as gentes humildes e generosas do Brasil, [...] milagre pode ser a solução de um impasse qualquer, seja este afetivo, financeiro, de dor física. O milagre como solução prática, cotidiana. O ver a vida de maneira simples, milagrosa (BRANDÃO, 2004, p. 358)

Dentre devotos anônimos e iletrados, que sequer sabem a própria idade, como a agricultora Josefa Maria da Conceição (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 19/DEZ/1997), como também entre as figuras ilustres do panteão da política Estadual, a exemplo do então Deputado Luiz Piauhylo (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 09/SET/1998), Nossa Senhora das Graças veio arrebatando cada vez mais peregrinos a Serra do Ororubá, numa história turbulenta, determinada ora pelas divergências, ora pelas confluências entre os diversos agentes envolvidos nesta devoção, mas também determinada, sobretudo, pelas manifestações de fé e devoção das gentes humildes do Nordeste.

### **Nas montanhas, a graça: hibridismo e religiosidade**

*A devoção dos índios mesmo é para Nossa Senhora das Montanhas. Mas a gente não tem nada contra Nossa Senhora das Graças não, que ninguém é doído para ficar contra uma santa (Zé de Santa, Vice-Cacique da Nação Xukuru. Diário de Pernambuco, 19 de setembro de 2001)*

Após 2002, quando os conflitos entre os Indígenas, Poder Executivo (Prefeitura) e Hierarquia Eclesiástica em torno da construção de um novo santuário geraram insegurança entre os peregrinos de visitar o local das aparições (QUÉRRETT, 2006), apenas nos anos finais da década de 2000, paulatinamente, as celebrações religiosas e visitas de grandes contingentes de devotos voltam a ocorrer. Em conversas informais que tivemos com alguns moradores do município de Pesqueira, fomos informados que isto decorreu de uma aproximação negociada pelos atuais agentes (BOURDIEU, 2000;2003) do poder político municipal, das lideranças Xukurus e da Diocese de Pesqueira.

Sem adentrar, neste momento, nos meandros desta negociação, pretendemos trazer os resultados dos trabalhos de campo<sup>3</sup>, realizados em agosto de 2010, especialmente durante as festividades dedicadas a Nossa Senhora das Graças. Na programação religiosa, constaram vigílias, confissões, missas, como também rituais sagrados da tradição indígena, como o Toré. Indígenas, padres, devotos e visitantes se misturaram durante dias em torno da devoção a Nossa Senhora das Graças.

Pudemos identificar devotos oriundos de Pernambuco, mas também grupos que vieram doutros Estados do Nordeste. Grande quantidade de ônibus, caminhonetes, automóveis e motocicletas se enfileiravam pela Aldeia Cajueiro, distante cerca de 3 km do santuário; esta

---

<sup>3</sup> Com base na etnografia de Geertz (1989).



distância era superada a pé pelos devotos em melhores condições físicas, e por caminhonetes para aqueles castigados pela idade avançada ou por males físicos.

No dia dedicado a Nossa Senhora das Graças, 31 de agosto, uma procissão saiu da Capela de Santa Luzia, na Aldeia Guarda, até o Santuário em Cimbres, por uma estrada pedregosa e acidentada. Antes, porém, de trazemos nossa análise deste momento, vejamos a descrição fornecida por Quérrett (2006) das procissões e visitas que ocorriam antes dos conflitos em 2002, para que possamos compreender as transformações ocorridas nos ritos que permeiam a história do santuário

Segundo relatos, [os devotos] **realizavam o trajeto rezando o Ofício de Nossa Senhora**, que na realidade é o Ofício da Imaculada Conceição, e **cantando músicas religiosas**. Após o lançamento de um CD com o rosário e músicas religiosas, este passou a ser utilizado. Embora os peregrinos recebessem um livrinho impresso com a história do fenômeno, os cânticos, as orações e as orientações de como realizar a peregrinação, os organizadores sempre contavam a história e faziam recomendações (QUÉRRETT, 2006, pp.44-45).

O cenário que nos deparamos, em 2010 foi bastante complexo e híbrido. Chegando à Aldeia Cajueiro, nos dirigimos à Capela de Santa Luzia, onde estava programada a realização do Ofício de Nossa Senhora, mas também um Toré com os índios. Dentro da Capela, os bancos da Igreja foram afastados para dar espaço aos participantes do ritual indígena (Imagem 4). No altar, Nossa Senhora das Graças estava ornada com flores, mas haviam também cabaças depositadas aos seus pés (Imagem 5). O padre, presente à cerimônia, inicialmente apenas observou, mas durante a procissão com a imagem de Nossa Senhora das Graças até o santuário em Cimbres, juntou-se aos índios (imagens 6 e 7), que lhe deram um penacho e uma cabaça, e entôou cânticos à Santa, como também à todos os Encantados, aos ancestrais indígenas, ao Pai Tupã e à Nossa Mãe Tamain que, segundo investigações históricas, foi reelaborada pelos Xukurus em Nossa Senhora das Montanhas<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Conferir artigos da Coletânea **História das Religiões no Brasil**, organizada por Sylvana Brandão e publicados pela Editora Universitária da UFPE, em especial o volume 2, pp. 347-362.



**Imagem 4: Toré realizado dentro da capela de Santa Luzia, antes da procissão**  
**Fonte:** Acervo de Edson Araújo.



**Imagem 5: andor de Nossa Senhora das Graças**  
**Fonte:** Acervo de Edson Araújo.



**Imagem 6: Toré durante a procissão**  
**Fonte:** Acervo de Edson Araújo.



**Imagem 7: Toré durante a missa de encerramento**  
**Fonte:** Acervo de Edson Araújo.

Chegando no santuário, os índios continuaram seu Toré durante quase toda celebração religiosa. No discurso do religioso que celebrou a Missa de Encerramento, também louvores a Nossa Mãe Tamain, aos Encantados, vivas a Tupã e ao povo Xukuru. Também os índios rezaram com fervor (Imagem 8) e devotos deram o tom de sua fé, ajoelhando-se em adoração e agradecendo à Nossa Senhora das Graças pelos pedidos atendidos (Imagem 9).

**Imagem 8**



**Imagem 9**



**Fonte:** Acervo de Edson Araújo.

**Fonte:** Acervo de Edson Araújo.

O hibridismo religioso verificado na festa de Nossa Senhora das Graças em 2010 nos rememora o pensamento de Peter Burke (2003), posto que detectamos espaços de transição e contato entre a religiosidade católica e rituais remotos dos povos indígenas. Notadamente, há também uma acomodação (BURKE, 2003) no ritual católico que procurou coexistir com elementos da tradição indígena Xukuru.

De certa forma, também as reflexões de Brandão (2004) nos fornecem lentes de compreensão do hibridismo que ocorre nas festividades em Cimbres:

Nas encruzilhadas da História Social das Américas, os homens das várias cores e das várias culturas se encontram e se misturam, reinventando até mesmo os deuses europeus barroicamente tímidos e assexuados, inflexíveis e até mesmo impiedosos, porque impessoais (BRANDÃO, 2004, p. 360).

Após o encerramento da missa, grande parte dos devotos seguiu pela escadaria que leva até o local das aparições, onde, encravada em um nicho no meio do rochedo, está a imagem de Nossa Senhora das Graças (Imagem 10).



**Imagem 10**

**Fonte:** Acervo de Edson Araújo.

### **Considerações finais**

Buscamos apontar os resultados iniciais de nossa pesquisa desenvolvida através do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do CNPq/UFPE. Através da pesquisa documental em fontes primárias (jornais e fotografias) pudemos verificar o crescimento do número de devotos de Nossa Senhora das Graças, nos anos finais da década de oitenta e início dos anos noventa do século passado, após a aquiescência da Igreja no tocante às aparições ocorridas em 1936. Identificamos que atualmente, as visitas e festividades que ocorrem no santuário são regidas por pluralismo religioso, onde a Igreja Católica não mais atua como

campo (BOURDIEU, 2000; 2003) hegemônico, negociando e interagindo com as práticas rituais dos povos indígenas locais. Com efeito, a continuidade das pesquisas documental e de campo que estão em andamento, nos permitirão realizar reflexões mais densas sobre as práticas devocionais, os *campos* e *subcampos* (BOURDIEU, 2000; 2003) que interagem no Santuário de Cimbres. Cabe registrar que nossa pesquisa faz parte do Projeto Santuários Pernambucanos, também do CNPq/UFPE.

### Fontes primárias

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 02/NOV/1988

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 17/DEZ/1990

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 12/JUL/1993

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 28/AGO/1993

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 19/DEZ/1997

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 24/AGO/1998

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 09/SET/1998

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 19/09/2001

REGISTROS DE CAMPO, AGOSTO 2010

### Referências

ALBUQUERQUE, Deise Maria; BRANDÃO, Sylvana. *Devoção a Nossa Senhora da Conceição em Recife/PE: uma análise histórica*. In: I Colóquio Internacional de História: Sociedade, Natureza e Cultura. Campina Grande: Editora Universitária - UFCG, 2008.

BORDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000.

\_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BRANDÃO, Sylvana. San Francesco, il santo che migrò.. In: Bruno Pellegrino (Org.). *Ordini religiosi, santi e culti: tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII)*. Lecce: Congedo Editor, 2009, v. 2, p. 673-695.

\_\_\_\_\_. São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das Religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004, v. 3, pp. 339-370.

\_\_\_\_\_. *Projeto Santuários Pernambucanos*. UFPE/CNPq, 2007.

BRANDÃO, Sylvana; NUNES, Edson de Araújo. *Devoção e Curas no Conjunto Religioso do Monte do Galo*. Religare (UFPB), v. 6, p. 28-46, 2009.

\_\_\_\_\_. *Etno História de uma devoção sertaneja: a Festa de Nossa Senhora das Vitórias*. In: I Seminário Nacional de Fontes Documentais e Pesquisa Histórica - Diálogos Interdisciplinares, 2009, Campina Grande-PB. Anais Eletrônicos, 2009.

BRANDÃO, Sylvana; BORGES, F. M.; NUNES, Edson de Araújo. *Monte do Galo: uma análise das práticas devocionais católicas*. Clio Arqueológica, v. 1, n. 23, pp. 108-133, 2008.

BURKE, Peter. *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. *Hibridismocultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 2002.

*CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO*, Can. 1. 230.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 493.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FREYRE, Gilberto. *A propósito de Frades*. Salvador: Progresso, 1959.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.

MOTTA, Roberto. *Escatologia e visão do mundo nas religiões Afro-Brasileiras*. In: MOTT, Luiz. *O Sexo Proibido: Virgens, Gays e Escravos nas garras da Inquisição*. Campinas, SP: Pairus, 1989.

QUÉRETTE, Leticia Loreto. *Onde o céu se encontra com a terra: um estudo antropológico do Santuário de Nossa Senhora da Graça na Aldeia Guarda, em Cimbres (Pesqueira-PE)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

SILVA, Lêda Cristina Correia da. *Frei Damião de Bozzano: Subsídios históricos à compreensão devocional*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

SILVA, Severino Vicente da. *As Deusas do Ararobá*. In: Sylvana Brandão. (Org.). *História das Religiões no Brasil*. 1 ed. Recife: Editora da UFPE, 2002, v. 2, p. 131-148.

SILVA, Severino Vicente da. *Nossa Senhora das Graças da Vila de Cimbres*. In: Carlos Alberto Steil; Cecília Loreto Mariz; Mísia Lins Reesink (Org.). *Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil*. 1 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, v. 1, p. 69-85.

SOUZA, L. M.. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos Índios*. São Paulo: Companhia, 1995.



# Devoção a Maria “três vezes admirável”: um estudo etno-histórico do santuário Mãe Rainha/PE<sup>1</sup>

Sylvana Brandão\*

Renan Vilas Boas de Melo Magalhães\*

## Resumo

O eixo de análise deste artigo é a compreensão histórica das práticas devocionais católicas no Santuário Mãe Rainha, localizado em Olinda-PE. Este Santuário foi inaugurado em 1992, e desde então possui um crescente fluxo de visitas. Ele foi construído nos moldes do “Santuário Original” na Alemanha, e insere-se no Movimento de Schoenstatt. Atualmente, existe em torno de 200 unidades como esta pelo mundo. O Movimento chegou ao Nordeste por volta de 1980 e aqui possui um grande número de adeptos. Apontamos como um dos principais fatores de difusão a Campanha da Mãe Peregrina. Do que foi pesquisado, percebemos que a crescente propagação do Movimento reitera a tese do *reencatamento* da religião nos tempos atuais. Do ponto de vista teórico, nos são fundamentais a confluência de teorias derivadas da Antropologia, da Etno História, da História, da História Oral e da Sociologia, em especial Geertz, Berger, Chartier, Bourdieu, Steil, Brandão, Le Goff e Thompson.

**Palavras-Chave:** Igreja Católica; Movimento de Schoenstatt; Campanha da Mãe Peregrina.

## Introdução

Neste trabalho, apresentamos os primeiros resultados da investigação Etno Histórica sobre as práticas e representações (CHARTIER, 2002) devocionais que ocorrem no Santuário Mãe Rainha em Olinda, Pernambuco. Trata-se de uma pesquisa exploratória, onde buscamos compreender a historicidade desta religiosidade católica desde suas origens, que remonta ao início da década de 1990, até o alvorecer do século XXI. Desta feita, até 2012, esperamos ter concluído a intersecção entre as leituras das fontes secundárias com os dados obtidos em campo.

---

<sup>1</sup> Pesquisa financiada pelo PIBIC/CNPq/UFPE.

\* Doutora em História pela UFPE; Professora Adjunta do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE; Professora e Coordenadora do Mestrado Profissional em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste da UFPE; Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE; Vários Livros e artigos publicados nacional e internacionalmente. Líder do Grupo de Pesquisa “História e Religiões” do CNPQ/UFPE. Email: brandão.sylvana@gmail.com.

\* Bolsista do CNPQ; Graduando em História-UFPE; membro do Grupo de Pesquisa “História e Religiões” do Programa de Pós Graduação em História da UFPE. Artigos publicados e participações em Congressos. E-mail: renanvbmelo@gmail.com.

Acreditamos que a relevância acadêmica desta pesquisa reside em seu caráter inédito, considerando a escassez de pesquisas no campo científico que tenham como objeto o Movimento de Schoenstatt no Brasil; com exceção dos estudos históricos de Aline Tavares (2007) acerca da história do Movimento no país, e da pesquisa na área de Ciências da Religião empreendida por André Silva (2003) que centra-se na análise das redes de devoção à Mãe Rainha por meio da Campanha da Mãe Peregrina na cidade de Ubatuba-SP, constatamos uma imensa lacuna de investigações acadêmicas sobre o tema, considerando-se o crescente número de investigações históricas sobre práticas devocionais, mitos e ritos da religiosidade católica. Validamente, compreender a história da devoção a Mãe Rainha em Pernambuco e as práticas e as relações dos sujeitos imersos nesta religiosidade também nos permite apreender, com acuidade, as carências e os anseios das gentes nordestinas que recorrem à intervenção do sagrado a solução de suas aflições de ordem material ou imaterial.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa é de natureza qualitativa, onde elaboraremos reflexões acerca do objeto de estudo a partir da consubstanciação das fontes oficiais e não oficiais, num constante diálogo com os teóricos selecionados; também é explicativa, devido a nossa intenção de torná-lo inteligível. Quanto aos meios é bibliográfica, visto a necessidade de fundamentação teórico-metodológica a nossa pesquisa; é documental, pois utilizaremos documentação primária para corroborar com nossas análises; é uma pesquisa de campo, onde coletaremos dados, por meio de questionários semi-estruturados, no local do nosso objeto de estudo; e é um estudo de caso, que é uma modalidade bastante característica em estudos qualitativos.

Os sujeitos centrais deste estudo são: devotos; membros da hierarquia clerical; comerciantes; além de moradores da comunidade no entorno deste Santuário. Com estes sujeitos faz-se necessário nas pesquisas de campo, a utilização da Etnografia nos moldes de Geertz (1989), por meio da *descrição densa* e da percepção de se ler a cultura como um livro através de suas teias de significados interpretáveis. Nesta percepção, ele busca tornar inteligível o real significado das variadas estruturas conceituais e significativas que fundamentam as ações humanas. Nas palavras do autor,

Etnografia é como tentar ler [...] um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas como exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 1989, p. 7).

Também empregaremos em campo a metodologia da História Oral, tal qual compreende Thompson (2002), por meio das entrevistas<sup>2</sup>, que é o método através do qual podemos ter contato com as reminiscências do passado.

Para Thompson (2002), a História Oral aumenta as possibilidades de conhecimento acerca das óticas sobre determinado fenômeno, visto que “a realidade é complexa e multifacetada; e um mérito principal da História Oral é que, em muito maior amplitude do que a maioria das fontes permite que se recrie a multiplicidade original de pontos de vista” (THOMPSON, 2002, p. 25). Contudo, faz-se necessário a triangulação com outras fontes, com a finalidade de se compreender melhor o próprio depoimento e a história. Isso porque, “todo trabalho histórico padece da desvantagem inevitável de ter que trabalhar a partir de casos reais disponíveis e não de experimentos especialmente criados” (THOMPSON, 2002, p. 321), para além de se levar em consideração o contexto em que o relato foi coletado.

Aqui pensamos ser importante ressaltar que compreendemos a memória<sup>3</sup> tal qual nos fala Le Goff (1990), no sentido ser um fenômeno individual e psicológico de “como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1990, p. 423). Para este autor, a memória, quer seja individual ou coletiva, é um elemento fundamental na busca da identidade de indivíduos ou sociedades. A experiência subjetiva e singular presente na memória individual falta nos documentos. É esta experiência que buscamos através da História Oral, visto que só podemos conhecê-la por meio da palavra.

---

<sup>2</sup> É válido expor uma visão geral sobre a entrevista para Thompson (2002), “Ser bem-sucedido ao entrevistar exige habilidade. Porém, há muitos estilos diferentes de entrevista, que vão desde a que se faz sob a forma de conversa amigável e informal até o estilo mais formal e controlado de perguntar, e o bom entrevistador acaba por desenvolver uma variedade do método que, para ele, produz os melhores resultados e se harmoniza com sua personalidade. Mas a principal característica de um entrevistador é a disposição para ficar calado e escutar. Quem não consegue parar de falar, nem resistir à tentação de discordar do informante, ou de lhe impor suas próprias idéias, irá obter informações que, ou são inúteis, ou positivamente enganosa” (THOMPSON, 2002, p. 254).

<sup>3</sup> Cabe registrar que o estudo de Le Goff (1990) centra-se na análise da memória coletiva, mas suas reflexões sobre a memória individual são relevantes para nossa pesquisa. “O conceito de memória é crucial. Embora o presente ensaio seja exclusivamente dedicado à memória tal como ela surge nas ciências humanas (fundamentalmente na história e na antropologia), e se ocupe mais da memória coletiva que das memórias individuais, é importante descrever sumariamente a nebulosa memória no campo científico global” (LE GOFF, 1990, p. 423).

Cabe registrar aqui que esta pesquisa insere-se nos estudos em curso do Grupo de Pesquisa “História das Religiões” do Programa de Pós Graduação em História da UFPE, e vincula-se ao Projeto de Pesquisa “Santuários Pernambucanos”, ambos coordenados pela Professora Doutora Sylvana Brandão.

### **Movimento de Schoenstatt: Cenário Histórico**

Em 18 de outubro de 1914, ano cuja história mundial registra o início da Primeira Grande Guerra (1914-1918) o jovem Padre José Kentenich funda um movimento apostólico que receberá o mesmo nome da cidade onde surgiu: Schoenstatt. O padre e seu grupo de estudantes seminaristas estavam sem lugar para realização de seus encontros, em consequência do conflito global em andamento; nasce, então, na Capela de São Miguel, o primeiro Santuário Mãe Rainha, o dito “Santuário Original”, haja vista que atualmente existem cerca de 200 outros templos deste tipo pelo mundo. O reconhecimento do primeiro Santuário por parte da Igreja só ocorreu em 1947<sup>4</sup>.

Aqui é válido destacar a visão de Steil (1996) em relação a Santuários, onde ele os percebe como um espaço onde “o inalcançável e o possível, o visível e invisível se interpenetram numa trama urdida pela narrativa ficcional dos relatos orais e dos fragmentos escritos” (STEIL, 1996, p.23). Cabe ainda registrar a definição de Santuário pela Igreja Católica através do Código de Direito Canônico é a descrita no Cânon 1230: “Sob a denominação de santuário, entende-se a igreja ou outro lugar sagrado, aonde os fiéis em grande número, por algum motivo especial de piedade, fazem peregrinações com a aprovação do Ordinário local” (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1983, p. 82).

---

<sup>4</sup> SANTUÁRIO MÃE RAINHA (GARANHUNS –PE). Site oficial do Santuário Mãe Rainha de Garanhuns. Disponível em: <<http://www.santuariomaerainha.com.br/historico.htm>> Acesso em: 24 abr. 2010.

**Figura 1 – “Santuário Original”**



**Figura 2 – Altar do “Santuário Original”**



**Fonte:** INTRODUÇÃO ao Movimento Apóstolico de Schoenstatt. Disponível em:

<<http://schoenstatt.weebly.com/index.html>>. Acesso em: 16 dez. 2010.

**Fonte:** INTRODUÇÃO ao Movimento Apóstolico de Schoenstatt. Disponível em:  
<<http://schoenstatt.weebly.com/index.html>>. Acesso em: 16 dez. 2010.

Segundo os integrantes do Movimento, teria ocorrido uma “Aliança de Amor” com Maria, selada pela primeira vez pelo Padre José Kentenich no dia de sua fundação. A partir deste momento os membros de Schoenstatt passariam a venerar Maria como

Mãe, Rainha e Vencedora Três Vezes Admirável de Schoenstatt [...] Ela é Mãe porque nos foi dada por Jesus agonizante na cruz [...] Ela é Rainha, porque Mãe de Cristo, o Rei do universo [...] Ela é Vencedora pelo poder que Deus lhe concedeu de vencer e triunfar sobre o mal e o pecado.<sup>5</sup>

Até conseguir se efetivar enquanto movimento de grande repercussão, o Movimento de Schoenstatt teve que ultrapassar muitos obstáculos em sua história. Inicia-se com a aprovação papal ao Movimento que só é adquirida em 1922 através do Papa Pio XI. Logo após, o

---

<sup>5</sup> SANTUÁRIO MÃE RAINHA (GARANHUNS –PE). Site oficial do Santuário Mãe Rainha de Garanhuns. Disponível em: <<http://www.santuariomaerainha.com.br/movimento.htm>> Acesso em: 24 abr. 2010.

problema central torna-se o Nazismo, que parte para a perseguição à Igreja Católica, e acompanha as atividades do Movimento de perto. Neste ínterim o Padre Kentenich é preso pelos nazistas, durante a Segunda Guerra Mundial, e enviado para um campo de concentração em Dachau, em 1941. Neste período de reclusão, o Padre obteve um aumento no número de adeptos ao Movimento, visto a pregação em meio aos prisioneiros, para além do trabalho de evangelização por membros do Movimento em outros países (TAVARES, 2007).

Na década de 30, durante a perseguição nazista, as Irmãs de Maria<sup>6</sup> foram enviadas para outros continentes pelo Padre Kentenich, o que alavancou a expansão do Movimento. Foi a partir dessas que surgiu a primeira filial do Santuário Mãe Rainha, em Nova Helvecia, Uruguai<sup>7</sup>.

A construção desta primeira filial não teve a aprovação imediata do Padre Kentenich, pois o mesmo estava preso, mas a partir de então se tornou o modo de ação para a expansão pelo mundo. Após a saída do Campo de Concentração, o Padre viajou por diversos países para disseminar ainda mais os Schoenstatt, e daí em diante em cada local que chegasse o Movimento seria construída uma nova unidade nos moldes do Santuário original<sup>8</sup>. Hoje, segundo dados do site oficial dos Schoenstatt, o número de Santuários pelo mundo cresceu bastante chegando em torno de 200, grande parte em países da América do Sul<sup>9</sup>.

Com a fundação do Movimento, o Padre Kentenich almejava uma renovação religiosa e moral e defendia que a Igreja deveria se adaptar às novas necessidades do mundo que entrava em uma nova era. Com este pensamento, escreve em 1949 uma carta às autoridades da Igreja na Alemanha, onde discordava de alguns modelos de pensamento teológico que separavam Deus de sua criação e de sua humanidade do Espírito. Esta carta não foi bem aceita na época e então o Padre foi exilado para os EUA, ficando por lá por 14 anos até seu retorno em 1965, quando foi convidado a regressar a sua terra e foi restituído pelo Papa Paulo VI, em meio ao Concílio Vaticano II. Neste período de exílio, o Movimento esteve perto de se dis-

---

<sup>6</sup> As Irmãs de Maria, em 1948, foram erigidas canonicamente como primeiro Instituto Secular Alemão. Os Institutos Seculares se tornaram o núcleo básico do Movimento. In: SANTUÁRIO MÃE RAINHA (JARAGUA). Site oficial do Santuário Mãe Rainha de Jaragua-GO. Disponível em: <<http://www.santuariodojaragua.com.br/>>. Acesso em: 15 jul. 2010.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> MOVIMENTO DE SCHOENSTATT. Site oficial do Movimento de Schoenstatt. Disponível em: <<http://cmsms.schoenstatt.de/pt/>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

<sup>9</sup> Ibid.

solter frente às perseguições que encontrou na Alemanha e em outros países. O Padre Kentenich esteve à frente do Movimento até sua morte em 1968<sup>10</sup>.

## Cenário Nacional

O Movimento de Schoenstatt chegou ao Brasil em 1935, com a vinda das missionárias Irmãs de Maria (TAVARES, 2007). Essas se estabeleceram inicialmente no interior do Paraná. Em 1945, transferiram-se para a cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, aonde construíram um colégio e formaram os primeiros grupos da Juventude Feminina de Schoenstatt no Paraná<sup>11</sup>. O Padre Kentenich só veio ao Brasil em 1947, no intuito de fomentar a inauguração do primeiro Santuário no país, em Santa Maria, no ano de 1948 (TAVARES, 2007).

Hoje os Santuários Mãe Rainha estão espalhados por 21 cidades do país, com um acúmulo maior nas regiões sul e sudeste (Ver quadro 1).

**Quadro 1 – Santuários no Brasil**

<b>Santuário</b>	<b>Inauguração</b>
Santuário Tabor - Santa Maria/RS	11/04/1948
Santuário Esmagadora da Serpente - Londrina/PR	18/05/1950
Santuário Tabor da Unidade dos Corações no Pai - Jaraguá/SP	31/05/1969
Santuário Dádiva em Gratidão pelo Pai - Vila Mariana/SP	20/01/1942 - 08/07/1970
Santuário da Permanente Presença do Pai - Atibaia/SP	17/09/1972
Santuário Imaculata Dilecti Ecclesian - Santa Cruz do Sul/RS	11/12/1977
Santuário Magnificat - Curitiba/PR	19/05/1985
Santuário Tabor Maria Cor Ecclesiae - Porto Alegre/RS	20/07/1986
Santuário das Vocações - Guarapuava/PR	18/11/1990
Santuário Puer et Pater - Itaáira/RS	06/08/1992
Santuário Tabor da Nova Evangelização - Olinda/PE	11/10/1992
Santuário Tupancirendá (Tenda da Mãe de Deus) - Santo Ângelo/RS	12/10/1996
Santuário Redenção da Família - Rio de Janeiro/RJ	18/10/1997
Santuário Tabor da Esperança - Brasília/DF	19/03/2000
Santuário Tabor da Fidelidade - Cornélio Procópio/PR	02/07/2000
Santuário Tabor Fonte de Vida Nova - Poços de Calda/MG	17/09/2000
Santuário Tabor Mãe do Salvador - Salvador/BA	25/03/2001

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> MOVIMENTO DE SCHOENSTATT. Site do Brasil. Disponível em: <[http://movimentoschoenstatt.org.br/hp/liga\\_das\\_familias.php](http://movimentoschoenstatt.org.br/hp/liga_das_familias.php)>. Acesso em: 10 jul. 2010.

Santuário Tabor Morada da Alegria Vitoriosa – Araraquara/SP	15/07/2001
Santuário Tabor da Liberdade - Confins, Belo Horizonte/MG	17/05/2003
Santuário Tabor Porta do Céu - Frederico Westphalen/RS	05/10/2003
Santuário Tabor da Santidade de Todos os Dias – Garanhuns/PE	18/04/2004

**Fonte:** Autoria Própria

Em 1950, surge a partir do Santuário Tabor de Santa Maria, um apostolado mariano, a Campanha da Mãe Peregrina, iniciada pelo Sr. João Pozzobon, membro do Movimento de Schoenstatt. Neste ano, o devoto é convidado pela Irmã M. Teresinha Gobbo, do Instituto Secular das Irmãs de Maria de Schoenstatt a levar a imagem de Mãe Rainha, que havia sido benta no Santuário de Santa Maria, para visitar famílias. Ele aceita e passa a levar a imagem às famílias, e durante a visita reza o terço. O Sr. João Pozzobon exerceu este apostolado por 35 anos, até sua morte em 1985. Com a mesma imagem ele percorre mais de 140.000 km, visitando casas todos os dias. Tem-se início então a Campanha da Mãe Peregrina<sup>12</sup>.

Algumas famílias desejavam receber com mais frequência a imagem, e assim o Sr. João Pozzobon dava uma imagem menor que deveria rodar mensalmente de família em família, e deste modo, a Campanha da Mãe Peregrina tornou-se uma visita acompanhada de orações da imagem da Mãe Peregrina a casa de uma família por 1 dia, formando um ciclo com 30 famílias por cada imagem<sup>13</sup>. Hoje as visitas atingem cerca de 3 milhões de casas no Brasil com mais de 120.000 imagens da “Mãe Rainha e Vencedora Três Vezes Admirável de Schoenstatt”<sup>14</sup>, além de estar presente em vários países do mundo.

A chegada do Movimento de Schoenstatt ao Nordeste remonta a década de 1980, partindo de Pernambuco e se propagando nos demais Estados. O Movimento chega com a vinda do Padre Miguel Lencastre do Rio de Janeiro, trazendo a primeira imagem da Mãe Peregrina que iniciou as visitas aos lares pernambucanos. A partir de então o padre Miguel Lencastre e outros do Instituto dos Padres vinham a Recife periodicamente. Em 1986, foi enviada

<sup>12</sup> CAMPANHA DA MÃE PEREGRINA. Site oficial. Disponível em: <<http://www.maeperegrina.com.br/>>. Acesso em: 08 dez. 2010.; INTRODUÇÃO ao Movimento Apóstolico de Schoenstatt. Disponível em: <<http://schoenstatt.weebly.com/index.html>>. Acesso em: 16 dez. 2010.; MOVIMENTO DE SCHOENSTATT. Site do Brasil. Disponível em: <[http://movimentoschoenstatt.org.br/hp/liga\\_das\\_familias.php](http://movimentoschoenstatt.org.br/hp/liga_das_familias.php)>. Acesso em: 10 jul. 2010.

<sup>13</sup> CAMPANHA DA MÃE PEREGRINA. Site oficial. Disponível em: <<http://www.maeperegrina.com.br/>>. Acesso em: 08 dez. 2010.; INTRODUÇÃO ao Movimento Apóstolico de Schoenstatt. Disponível em: <<http://schoenstatt.weebly.com/index.html>>. Acesso em: 16 dez. 2010.; MOVIMENTO DE SCHOENSTATT. Site do Brasil. Disponível em: <[http://movimentoschoenstatt.org.br/hp/liga\\_das\\_familias.php](http://movimentoschoenstatt.org.br/hp/liga_das_familias.php)>. Acesso em: 10 jul. 2010.

<sup>14</sup> Ibid.



ao Recife uma representante do Instituto das Irmãs de Maria, a irmã Renate Miriam Dekker. Dois anos após a irmã Maria Stella veio se juntar a irmã Renate Dekker na evangelização no Nordeste. Essas ficaram responsáveis pela organização do Movimento na região. A irmã Renate Dekker tornou-se a assessora do Movimento do Nordeste (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 23 ago. 1992).

### **O Santuário Mãe Rainha em Olinda/PE**

Com a difusão do Movimento por Pernambuco, foi construído um Santuário no Morro do Mirante em Ouro Preto, Olinda. A inauguração ocorreu no dia 11 de outubro de 1992, data escolhida no intuito da comemoração dos 500 anos de evangelização da América. O Santuário Mãe Rainha erigido em Olinda foi o 11º do Brasil e o 120º do mundo (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13 out. 1992). Este Santuário Mãe Rainha foi denominado de Santuário Tabor da Nova Evangelização.

**Figura 4 – Inauguração do Santuário Mãe Rainha – Olinda-PE**



**FONTE:** DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13 out. 1992

**Figura 5 - Altar do Santuário  
Mãe Rainha – Olinda-PE**



**Figura 6 - Coluna comemorativa dos 500 anos  
de evangelização da América**



**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

O Santuário foi construído sob o antigo Convento de Santo Amaro de Água Fria (1662-1833). Ainda foram preservadas no local as ruínas do antigo prédio (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 23 ago. 1992). No terreno de 1,5 hectares foi erguida uma réplica do “Santuário Original” e junto a ela, uma coluna de 10 metros de altura com esculturas representando a antiga e a nova evangelização, neste caso, homenageando os 500 anos de evangelização da América; o restante do espaço foi transformado numa praça para receber os devotos ((DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 23 ago. 1992; 13 out. 1992).

No período da inauguração, foram contabilizadas mais de 10 mil pessoas; esses vieram, além de Olinda e Recife, de várias regiões do Pernambuco, tais como Caruaru, Gravatá e Limoeiro, além de outros estados do Nordeste e do restante do país, falam-se ainda em visitantes de Portugal, Porto Rico e Canadá (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13 out. 1992).

No dia da inauguração, 11 de outubro, houve uma concentração às 16 horas na paróquia de São Lucas, em Ouro Preto, seguido por uma romaria ao Santuário e um show coman-

dado pelo padre Antônio Maria Borges, integrante do Instituto dos Padres de Schoenstatt. Às 18 horas, após a benção do Santuário, ocorreu à celebração da missa pelo arcebispo de Olinda e Recife, dom José Cardoso Sobrinho. No dia posterior o Santuário esteve aberto das 9 às 18 horas para visitação e oração (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13 out. 1992).

Até o primeiro aniversário do Santuário, em 1993, de acordo com a irmã Reginalda Carvalheira, já haviam visitado o local cerca de 100 mil pessoas (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 10 out. 1993), haja vista que o Santuário fica aberto o ano inteiro para os devotos. Neste ano, fala-se que no Recife e em Olinda havia torno de 12 mil famílias participando da Campanha da Mãe Peregrina (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13 out. 1993). A visitação ao Santuário foi crescente no decorrer dos anos, para a festividade do ano de 2006 o quantitativo giraria em torno de 20 mil (FOLHA DE PERNAMBUCO, 06 out. 2006).

Pelo que pesquisamos, aponta-se que a expansão do Movimento aqui se deveu a Campanha da Mãe Peregrina, que visita lares, hospitais e lugares públicos. A primeira imagem da Mãe Peregrina, como já foi mencionado, foi trazida pelo padre Miguel Lencastre. Com o passar do tempo o número de adeptos foi crescente, formando vários grupos de 30 famílias. Com a ampliação proporcionada pela Campanha foi construído então o Santuário de Mãe Rainha em Olinda. Atualmente, estima-se que 40.000 imagens de Mãe Rainha são levadas pelos estados do Nordeste (FOLHA DE PERNAMBUCO, nov. 2010).

Em outubro de 2010, realizamos trabalho de campo durante o período da festividade do Santuário. Neste ano comemoram-se além dos 18 anos da inauguração do Santuário, os 30 anos da presença do Movimento de Schoenstatt no Nordeste. A programação de 2010 contou, além das missas durante a semana, com uma peculiaridade, houve uma carreata acompanhando o andor de Mãe Rainha partindo da igreja da Sé, no Sítio Histórico de Olinda, até o Santuário; ao chegar à ladeira que dá acesso ao morro do Mirante, a procissão seguiu a pé até a capela. Nos anos anteriores, a procissão partia da Capela de São Lucas em Ouro Preto até o Santuário. Esta mudança representa um aumento do trajeto e possibilita uma maior visibilidade da procissão.

A missa que abriu a festividade no início da semana contou com o hastear da bandeira com a imagem de Mãe Rainha, que esteve guardada neste último ano na Paróquia de Santo Amaro com seu padre e os fiéis. No restante da semana, houve missas até o dia da procissão.

No dia 10 de outubro de 2010, domingo, foi realizada na Igreja da Sé uma celebração pelo reitor do Santuário, o padre Pedro Cabello, e foi lido um texto com agradecimentos a

Mãe Rainha por uma freira e uma integrante do Movimento de Schoenstatt. Após esta celebração, o andor seguiu para a carreata.

**Figura 7 - Saída do andor da Igreja da Sé**



**Figura 8 - Carreata até o Santuário**



**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

Vários carros e motos acompanharam a carreata, todos eles estavam acenando com um lenço branco em suas janelas em homenagem a Mãe Rainha. Durante todo o percurso foi rezado o terço por um membro do Movimento através de dois carros de som que a acompanharam. Ao chegar à ladeira que dá acesso ao Santuário, a procissão seguiu a pé. Na subida se juntaram mais devotos que esperavam pela carreata no local. No Santuário já estavam presentes muitos outros devotos que participaram das missas pela manhã.

**Figura 9- Percurso com carros acenando com um lenço branco**



**Figura 10- Chegada da procissão ao Santuário**



**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

No percurso da subida para o Santuário, estavam presentes comerciantes, especialmente de artigos religiosos, para além da loja oficial do Santuário. O comércio foi bastante movimentado, principalmente antes da procissão.

**Figura 11 – Comércio no percurso**

**Figura 12 – Devotos esperavam no Santuário**



**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

**Figura 13 – Início da missa com o andor em frente ao capela**



**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

Com a chegada da procissão sob as badaladas do sino, o andor foi alocado em frente à capela, e então o clero e os fiéis foram se organizando para a realização da missa de encerramento da Festa. A missa foi celebrada pelo monsenhor Lino Rodrigues Duarte, vigário geral da Arquidiocese de Olinda e Recife, junto aos padres do Santuário, o padre Pedro Cabello e o padre Fernando.

Durante a missa de encerramento, a capela esteve fechada, sendo liberado o acesso apenas após o fim das celebrações. Neste momento, os devotos realizaram a última visita a capela. Nela os devotos efetuaram suas preces de joelhos, fazendo pedidos ou agradecendo as graças alcançadas. Os pedidos eram deixados numa urna fechada em frente ao altar. Com relação as graças solicitadas e alcançadas, pensamos ser relevante aqui ressaltar as reflexões de Brandão (2004) sobre o significado do *milagre* para os devotos,

Para que possamos compreender a alma de um povo através dos significados e significantes de suas expressões religiosas, penso, neste caso, que devamos nos indagar sobre o que para eles representa um *milagre*. Pensemos também como ferramenta esclarecedora sobre os conceitos de alteridade na História. Para nós, milagre só é aceito a partir do espetacular, do não explicável e justificado pela razão, claro está que falo da razão instrumental denunciada por Habermas. [...] Para as gentes humildes e generosas do Brasil, [...] milagre pode ser a solução de um impasse qualquer, seja este afetivo, financeiro, de dor física. O milagre como solução prática, cotidiana. O ver a vida de maneira simples, milagrosa. [...] A graça e a misericórdia divina fazendo-se presentes no dia-a-dia, aliviando as dores, retomando a alegria. (BRANDÃO, 2004, pp. 358-359)

**Figura 14 – Final da missa**



**Figura 15 – Interior da capela após a missa**



**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

Durante as missas realizadas no período da festividade, foi possível visualizar os discursos apresentados pela hierarquia eclesiástica. Um ideal que permeia todo o Movimento de Schoenstatt e que esteve presente em vários momentos das celebrações foi a “Aliança com a Mãe Rainha”, uma “Aliança de amor”. Foi frequentemente repetido que os devotos de Mãe Rainha estão firmando esta Aliança e que deve ser demonstrada não somente naquele momento de celebração, mas também em sua vida cotidiana, para seu lar. É bastante relevante aqui citar as palavras do padre durante a missa de encerramento para evidenciar esta ênfase, “*no Movimento de Mãe Rainha nós passamos da devoção a aliança*”. Os devotos são incentivados a voltar para cada vez mais firmar esta aliança.

Também foi bastante presente no discurso desta hierarquia o incentivo à evangelização, à difusão da palavra do Movimento noutros ambientes. Os devotos são constantemente incentivados a participar desta evangelização, vemos claramente isto numa frase utilizada por um Padre durante uma das missas, onde afirmou: “*somos chamados a ser apóstolos do Senhor*”.

Para o Movimento, a representação de que os devotos estariam levando seu ideal ao seio de seus lares está refletida nas imagens (capelinhas) de Mãe Rainha que as famílias intro-

duzem em suas casas, somando-se com imagens de outros santos de devoção dos fiéis em seus oratórios particulares.

**Figura 16 – Oratório na casa de um devoto**



**Fonte:** Acervo de Renan Magalhães

Através de conversas informais e dos questionários semi-estruturados aplicados, muitos devotos relataram que participam do Movimento rezando em capelas próximas as suas casas, mas que costumavam participar de missas no Santuário, especialmente no dia 18 de cada mês. Muitos também nos informaram que participam da Campanha da Mãe Peregrina, e que o ciclo de famílias que participava, em sua maioria, não era de lugares distantes de seus lares.

Muitos dos que tivemos contato já eram devotos antes da construção do Santuário. Mas também houve muitos que conheceram o Movimento a pouco tempo. Procuramos indagar sobre o conhecimento acerca da história de Mãe Rainha e do Movimento, as respostas foram das mais variadas. Muitos dos mais recentes devotos não estão muito familiarizados com a história, restringindo-se mais ao fundador e ao país de origem; os mais antigos já demonstraram certo conhecimento.





Muitos devotos participam da organização de Schoenstatt, se integrando por meio dessa ao Movimento e aos seus ideais. Destacamos a *Liga das Famílias* e os *Terços dos Homens*. Estes últimos compareceram em grande número a Festa, e dentre os Terços houve um que participou efetivamente na organização da mesma que foi o *Terço de Homens de Ouro Preto*.

Através da observação e, especialmente, dos questionários, constatamos que os devotos que participaram das festividades em 2010 vinham das mais diversas áreas do Nordeste, dado também estampado nas camisetas que vestiam representando suas paróquias, por exemplo: Itambé/PE, Jaboatão dos Guararapes/PE, Jardim Paulista/PE, Santa Rita/PB, Fortaleza/CE, Natal/RN. Houve uma participação de pessoas de ambos os sexos e das mais variadas idades, mas com uma maior abrangência de mulheres e pessoas de mais idade.

### **Considerações Finais**

A fundação do Santuário Mãe Rainha apresenta uma característica bem peculiar, não partiu de uma aparição mariana no local de construção<sup>2</sup>, mas sim de um processo de expansão do Movimento de Schoenstatt. Neste sentido, defrontamo-nos com um fenômeno religioso de amplitude mundial, um movimento apostólico que está espreado pelo mundo.

No Estado de Pernambuco e em outros do Nordeste vemos que cada vez mais o número de devotos aumenta, com uma maior visitação ao Santuário, consolidando a devoção à Mãe Rainha. Esta consolidação da devoção em Pernambuco e no Nordeste demonstra que o Movimento de Schoenstatt continua em um processo de expansão, o que está presente em todos os momentos da existência deste Movimento, mas que foi mais possibilitado com a nova visão da Igreja Católica inaugurada com o Concílio Vaticano II. Neste Concílio, “a Igreja Católica renunciou [...] a dar de si mesma uma definição apenas hierárquica, piramidal e institucional. Ela se apresenta, ao contrário, como um ‘povo’ reunido por Deus, no qual todos os fiéis têm sua responsabilidade” (DELUMEAU, 2000, p. 279).

O padre José Kentenich buscava com a fundação do Movimento uma renovação moral e religiosa, e defendia que a Igreja deveria se adequar aos novos tempos que se abriam.

---

<sup>2</sup> Com relação a não ter havido uma aparição mariana, este não é o único Santuário com esta característica, em Pernambuco, por exemplo, há o Santuário construído no Morro da Conceição para Nossa Senhora da Conceição que não surgiu de uma aparição mariana, foi instituído pela Igreja (ALBUQUERQUE; BRANDÃO, 2009). Exemplo de Santuário derivado de aparição mariana é o Santuário de Nossa Senhora das Graças, na Vila de Cimbres, em Pesqueira-PE, aonde acredita-se que, em 1936, tenham ocorrido aparições de Nossa Senhora das Graças a duas jovens (NUNES; BRANDÃO, 2010).

Esta concepção foi referendada no Vaticano II, “levando em conta as mudanças do mundo, a Igreja Católica pretendia daí em diante estabelecer diálogo com ele sobre todas as grandes questões em que entra em jogo o destino dos homens” (DELUMEAU, 2000, p. 279). Deste modo, a visão do padre encontra apoio com o Vaticano II, e assim o Movimento toma mais abrangência pelo mundo.

Fica evidenciado esta busca pela expansão nos discursos presentes no Movimento de Schoenstatt, especialmente o incentivo a evangelização. Para sua consolidação, o Movimento cria mecanismo de integrar cada vez mais os devotos em seu interior, e nesta senda podemos ver a formação de grupos apostólicos que formam a mencionada “Obra de Schoenstatt” e a criação da Campanha da Mãe Peregrina. No Santuário de Olinda nos deparamos com ambos os mecanismos, há uma forte ligação do Santuário com a formação do Terço dos Homens, que hoje possui uma amplitude que vai muito além dos arredores deste Santuário; e há uma forte relação com a Campanha da Mãe Peregrina. Inclusive, do que foi pesquisado até o momento, aponta-se como o principal fator de expansão do Movimento em Pernambuco esta Campanha, iniciada no Estado na década de 1980.

Dito isto, cabe aqui ressaltar que compreendemos o Movimento de Schoenstatt enquanto um *sub-campo* em tensão com os demais em meio ao *campo* formado pela Igreja Católica Apostólica Romana. Neste sentido, vemos que a *representação* dos Schoenstatt, por meio de suas *práticas*, busca sua legitimidade frente a dominação dos demais *sub-campos* mais consolidados pelo devir histórico (BOURDIEU, 2001). Aqui também percebemos que devemos levar em consideração este Movimento está envolto em um *mercado de bens simbólicos*, nos termos de Bourdieu (2005), numa relação onde os agentes sacerdotais produzem e os leigos consomem.

As práticas devocionais deste Santuário, com um tão alto número de visitas, e a crescente difusão de seu movimento, vem a corroborar com a tese do *reencatamento* da religião nos tempos atuais. Isso nos mostra claramente que Berger (2001) tem razão ao defender a idéia de que este mundo não é tão secularizado quanto se pensava, e que a religiosidade se manteve a nível individual e societal; o que teria ocorrido é a perda de força das instituições, e não um processo radical de secularização. Nas palavras do autor, “o mundo de hoje, com algumas exceções [...], é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares” (BERGER, 2001, p. 10).

Por fim, há de se dizer que existe muito a se pesquisar, aqui apenas estamos apresentando os resultados iniciais da pesquisa, que resultará em uma monografia. Podemos já apontar para a necessidade de um maior aprofundamento da relação do Santuário com a formação do terço dos homens e outros grupos apostólicos; além de investigar mais sobre a Campanha da Mãe Peregrina em Pernambuco.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Deise Maria; BRANDÃO, Sylvana. Santuário de Nossa Senhora da Conceição e o processo de romanização. *COLÓQUIO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO*, 3, 2009, Recife. *Anais...* Recife: UNICAP, 2009.

ANIVERSÁRIO COMEÇA A SER ORGANIZADO. *Folha de Pernambuco*, Recife. Disponível em: <<http://www.folhape.com.br/index.php/caderno-grande-recife/602841-aniversario-comeca-a-ser-organizado>>. Acesso em: 15 jan. 2011.

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, Iser, v. 21, n. 1, 2001, pp. 9-24.

BORDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRANDÃO, Sylvana. São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil. In: *HISTÓRIA DAS RELIGIÕES NO BRASIL*. Sylvana Brandão (Org.). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004.

CAMPANHA DA MÃE PEREGRINA. Site oficial. Disponível em: <<http://www.maeperegrina.com.br/>>. Acesso em: 08 dez. 2010.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 1983.

DELUMEAU, Jean. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DIOCESE DE FREDERICO WESTPHALEN. Site oficial da Diocese De Frederico Westphalen. Disponível em: <[http://www.diocesefw.com.br/site/movimento/movimento.php?cod\\_mov=3](http://www.diocesefw.com.br/site/movimento/movimento.php?cod_mov=3)>. Acesso em: 15 jul 2010.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

INTRODUÇÃO ao Movimento Apóstolico de Schoenstatt. Disponível em: <<http://schoenstatt.weebly.com/index.html>>. Acesso em: 16 dez. 2010.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.

MÃE RAINHA GANHA SANTUÁRIO. *Diário de Pernambuco*, Recife, Caderno Cidades, B6, 23 ago. 1992.

MOVIMENTO DE SCHOENSTATT. Site do Brasil. Disponível em: <[http://movimentoschoenstatt.org.br/hp/liga\\_das\\_familias.php](http://movimentoschoenstatt.org.br/hp/liga_das_familias.php)>. Acesso em: 10 jul. 2010.

MOVIMENTO DE SCHOENSTATT. Site oficial do Movimento de Schoenstatt. Disponível em: <<http://cmsms.schoenstatt.de/pt/>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

NUNES, Edson de Araújo; BRANDÃO, Sylvana. Nossa Senhora das Graças: mito, práticas e representações devocionais - uma abordagem da Etno-História (1936-2011). SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 3, 2010, Recife. *Anais...* Recife: UNICAP, 2010.

PROCISSÃO ENCERRA O DIA DA MÃE RAINHA. *Diário de Pernambuco*, Recife, Caderno Vida Urbana, B2, 13 out. 1993.

ROMEIROS VISITAM SANTUÁRIO EM OLINDA. *Diário de Pernambuco*, Recife, Caderno Vida Urbana, B1, 13 out. 1992.

SANTUÁRIO MÃE RAINHA (GARANHUNS –PE). Site oficial do Santuário Mãe Rainha de Garanhuns. Disponível em: <<http://www.santuariomaerainha.com.br/movimento.htm>> Acesso em: 24 abr. 2010.

SANTUÁRIO MÃE RAINHA FAZ 14 ANOS. *Folha de Pernambuco*, Recife, 06 out. 2006. Disponível em: <<http://www.achanoticias.com.br/noticia.kmf?noticia=5307231>>. Acesso em: 08 dez. 2010.

SANTUÁRIO MÃE RAINHA (JARAGUA-GO). Site oficial do Santuário Mãe Rainha de Jaragua-GO. Disponível em: <<http://www.santuariodojaragua.com.br/>>. Acesso em: 15 jul. 2010.

SILVA, André Luiz. *Faces de Maria*. Catolicismo, Conflito Simbólico e Identidade - Um estudo sobre a devoção a Nossa Senhora de Schoenstatt na cidade de Ubatuba. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) pela Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, São Paulo, 2003.

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSSUR, Edin Sued (Org). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas (SP): Papyrus, 2003. pp. 29-51.

TAVARES, Aline Cristine. O Movimento de Schoenstatt no Brasil (1935 – 1980). *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, St8, 2007. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st8/Tavares,%20Aline%20Cristina.pdf>> Acesso em: 21 abr. 2010.

THOMPSON, Paul Richard. *A voz do passado: historia oral*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

VIRGEM DE SCHOENSTATT REVERENCIADA. *Diário de Pernambuco*, Recife, Caderno Vida Urbana, B3, 10 out. 1993.

# **A perseguição da fé: narrativas sobre as perseguições aos cultos afro-brasileiros na Paraíba no período da ditadura militar<sup>1</sup>**

Dilaine Soares Sampaio de França (DCR-UFPB)\*

Anaíze Anália de Oliveira (UFPB)\*\*

Silvana Chaves da Silva (UFPB)\*\*\*

Williams Pereira de Oliveira (UFPB)\*\*\*\*

## **Resumo:**

O presente artigo lança luzes sobre a repressão e a perseguição aos cultos afro-brasileiros, bem como as estratégias utilizadas por seus seguidores para manter os cultos às suas divindades no período ditatorial (1964-1985) na Paraíba, particularmente na cidade de João Pessoa. O Estado, teoricamente laico, expressava intolerância aos cultos afro, apoiado nas denúncias de feitiçaria e charlatanismo. Com o estabelecimento desse sistema de governo e diante das perseguições e intolerâncias, alguns centros tiveram que camuflar suas práticas ou fechar suas portas, de modo que muitos líderes tiveram que silenciar sua fé e sua voz, que intimamente clamavam por liberdade. Com base na bibliografia existente sobre o tema, esta pesquisa, de caráter ainda exploratório, tomará como fonte alguns recortes de jornais da época e narrativas de pessoas vinculadas às religiões afro-brasileiras que viveram nesse período.

**Palavras-chaves:** Ditadura Militar, Religiões afro-brasileiras, perseguição, repressão

## **1. O cenário político do Brasil e da Paraíba no período do golpe militar**

O Brasil viveu entre os anos 1964 e 1985 o período definido como a Ditadura Militar. Este período ficou caracterizado pela supressão de todas as liberdades democráticas estabelecidas pela Constituição de 1946 (ALMEIDA, 1998, p.321), censura em vários níveis, perseguição política e repressão aos que eram contra o regime instaurado.

Com a renúncia de Jânio Quadros em 1961, assume a presidência do Brasil seu vice João Goulart (1961-1964). Seu governo caracterizou-se pelas novas aberturas às organiza-

---

<sup>1</sup> Este artigo foi escrito sob a orientação da Prof. Dilaine Soares Sampaio de França.

\* Professora e Vice-coordenadora do Curso de Graduação em Ciências das Religiões da UFPB. Historiadora, Mestre e Doutorando em Ciência da Religião pelo PPCIR – UFJF.

\*\* Pedagoga, Graduando e Mestrando em Ciências das Religiões – UFPB.

\*\*\* Historiadora e Graduando em Ciências das Religiões – UFPB.

\*\*\*\* Graduando em Ciências das Religiões – UFPB.

ções sociais, contexto em que as classes populares ganharam espaço causando desconforto nas classes conservadoras. Assim, uma grande parte dos empresários, da imprensa, dos proprietários rurais, da igreja católica e da classe média não só apoiaram como incentivaram a intervenção militar, pois viam neste ato a única forma de impedir a ameaça de um suposto “golpe comunista” e de superar a crise econômica pela qual passava o país (FRANÇA, 2010, p.58).

Diante da ameaça da implantação de um regime comunista, os conservadores organizam manifestações contra as intenções de Jango. Dava-se início a Marcha da Família com Deus pela Liberdade<sup>2</sup>. Esse clima de crise e tensões sociais agravava-se a cada dia e na madrugada do dia 31 de março de 1964, tropas militares comandadas por Olímpio Mourão Filho saem do estado de Minas Gerais, da cidade de Juiz de Fora, em direção ao Rio de Janeiro. O Presidente João Goulart se vê obrigado a refugiar-se no Uruguai e com essa atitude abre as portas para os militares assumirem o poder (CASTRO, 2004). No âmbito religioso, Pierucci sustenta que, nos anos de chumbo, “não havia liberdade religiosa perante a “Doutrina de Segurança Nacional”, nem liberdade de palavra, de associação, de reunião, de divulgação, de imprensa, etc.” (PIERUCCI, 1996, p. 247).

Voltando nosso olhar para o âmbito das religiões afro-brasileiras, não há uma única compreensão da literatura especializada sobre sua situação no contexto da ditadura militar, haja vista não só a diversidade inerente ao que denominamos de “religiões afro-brasileiras” como a diversidade que envolve os contextos locais onde se desenvolvem no Brasil. A repressão as religiões afro-brasileiras possui uma trajetória longa em nosso país, sendo estudada por diferentes autores nos diferentes contextos. Temos como exemplo, para o contexto do Brasil colonial, o clássico de Laura de Mello e Souza, *O Diabo na Terra de Santa Cruz*, um dos poucos trabalhos historiográficos sobre a questão e já para o período Republicano, especialmente para fins do século XIX, início do século XX, temos vários trabalhos antropológicos que dão conta do assunto, especialmente em função da mudança ocorrida no Código Penal brasileiro de 1942 em relação ao anterior de 1890. Referimo-nos aos vários textos de Emerson Giumbelli (1997, 2003) e a obra de Maggie *O medo do feitiço* (1992).

---

<sup>2</sup> A marcha da Família com Deus pela Liberdade foi o nome de uma série de manifestações públicas ou “marchas” organizadas por conservadores dos diversos setores da sociedade brasileira, especialmente setores do clero e entidades femininas, onde a primeira aconteceu no dia 19 de março de 1964 (dia de São José – padroeiro da família) em São Paulo em resposta ao comício realizado no Rio de Janeiro em 13 de março de 1964, quando o programa de reformas de base foi anunciado pelo presidente João Goulart (LAMARÃO, 2004).

Primeiro Maggie e posteriormente Giumbelli trataram, sob perspectivas distintas, da repressão as religiões afro-brasileiras que se dava apoiada nos artigos 156, 157 e 158 do Código de 1890 que foram substituídos pelos de números 283, 284 e 285, no Código de 1942<sup>3</sup>. Os artigos se referem à prática ilegal da medicina; à prática do espiritismo, da “magia e seus sortilégios” e a proibição do curandeirismo. A principal mudança ocorrida de um Código criminal para o outro foi a retirada da categoria “espiritismo” do artigo 157. Assim, no artigo 283, ficou estabelecido como crime o charlatanismo: “inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível”. Cabe ressaltar que esses artigos do Código de 1942 continuaram inalterados até o Código mais recente, o de 1985 (SAMPAIO, 2005, p.2-3).

A retirada da categoria “espiritismo” como categoria criminatória e a inclusão em seu lugar da categoria “charlatanismo” é fruto principalmente, dentre outros fatores, do processo de legitimação do kardecismo, de modo que as religiões afro-brasileiras estarão muito mais suscetíveis a serem enquadradas sob a nova categoria, como bem demonstrou Maggie (1992). No entanto, como bem se sabe, embora as religiões afro-brasileiras tenham sofrido ao longo de suas trajetórias um rígido controle social e jurídico e tenham sido duramente reprimidas e impedidas de se manifestarem como livre expressão da cultura brasileira, não deixaram de encontrar maneiras de viver na clandestinidade. (SOARES, 2009, p. 135).

A realidade que envolvia as religiões afro-brasileiras se diferenciava de acordo com a realidade cultural e religiosa de cada região do país na qual essa prática estava inserida. No que tange a umbanda especificamente, no contexto paulista, segundo Lísias Negrão, a ditadura militar “não reeditou a prática repressiva contra os cultos afro-brasileiros” aos mesmos moldes do Estado Novo (NEGRÃO, 1996, p.96). Com o fim da redemocratização e o início do golpe militar em 1964, a umbanda “perdeu seu caráter marginal”, afinal, muitos militares eram umbandistas o que fez a religião se beneficiar da proteção do governo militar (CAPO-NE, 1999, p.104) e até mesmo se tornar um veículo de aproximação entre o estado e as massas (FRANÇA, 2010, p. 61). Para Diana Brown “a umbanda passou bem nas mãos da ditadura militar instituída em 1964”. Segundo a autora, o apoio dado à umbanda pela ditadura pode ser visto como uma forma de ataque à igreja católica, haja vista que muitos líderes católicos “deslocaram-se para a esquerda” e se opuseram ao regime militar. Ocorreu na ditadura militar o oposto do período da ditadura varguista. Se durante o Estado Novo, a igreja se aliou ao Estado no combate à umbanda, no regime militar, o Estado percebeu a umbanda como uma forte aliada contra os “radicais” da igreja católica (BROWN, 1985, p.97).

---

<sup>3</sup> Para ver os artigos dos códigos na íntegra, consultar FRANÇA, 2010, p.319-322.



Verificando o contexto umbandista no sudeste, mas atento a outros contextos, Negão mostra outros dados que demonstram a situação diferenciada da umbanda no período militar, se comparada ao da ditadura varguista. Entre esse dados estão a inclusão da umbanda em 1964 no Anuário Estatístico do IBGE, o que representa seu reconhecimento oficial enquanto mais uma opção religiosa; a fundação da Editora Eco, no Rio de Janeiro, no mesmo ano, voltada para a publicação de trabalhos sobre a religião umbandista e assuntos relacionados; a inclusão de festas umbandistas em calendários turísticos locais, como as festas de Iemanjá na capital carioca e os festivais de Xangô na capital pernambucana, etc. (NEGRÃO, 1996, p.97-100). No entanto, essas conquistas não significaram a eliminação completa da situação de subalternidade e marginalidade das religiões afro-brasileiras no âmbito da sociedade brasileira, até porque qualquer tipo de generalização neste universo pode ser bastante complicada, posto que as especificidades locais falam por si, como se pode verificar no contexto paraibano.

Para o mesmo período da ditadura militar verifica-se na Paraíba outra realidade. Aqui, as religiões afro-brasileiras eram consideradas como religiões subalternas e a repressão ao culto e as manifestações religiosas era notória, obrigando seus adeptos a viverem na clandestinidade. Partindo dessa condição de subalternidade e clandestinidade é que neste artigo buscaremos nos concentrar nas consequências religiosas que o golpe militar trouxe ao contexto sócio-religioso bem como dar voz àqueles que foram perseguidos e massacrados pelo regime.

O Estado da Paraíba foi governado por Pedro Gondim no período de 1958 a janeiro de 1966. O seu governo ficou marcado por sua característica populista que procurava respeitar as manifestações de cunho político dentro do estado, mas com o golpe de 64 para não se indispor com o governo que ora se instaurara começa a partilhar das mesmas ideologias políticas tendo com isso reproduzido o modelo de repressões e censuras. Nesse contexto, os cultos afro-brasileiros sofreram forte perseguição, a polícia invadia terreiros, apreendia objetos e praticava violência física contra seus adeptos.

No ano de 1966, Pedro Gondim deixa o poder e João Agripino assume. Ainda em época de campanha política João Agripino promete a mães de santo da Paraíba que se ganhasse as eleições e assumisse o governo liberaria o culto através de lei. Essa atitude do seu governo deixou marcas nas religiões afro-brasileiras na Paraíba. A assinatura da lei 3443, de

6 de novembro de 1966<sup>4</sup> instituía a liberação ao culto religioso. No entanto, essa lei trazia em seu conteúdo algumas restrições para a liberação, como se pode ver através da transcrição do artigo 2º da lei:

O funcionamento dos cultos de que trata a presente lei será em cada caso autorizado pela Secretaria de Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I - Quanto á sociedade:

a) Prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II - Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a) prova de idoneidade moral;

b) prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico (Supremo Tribunal Federal – serviço de Jurisprudência, Representação 959-9, 28 mar. 1985)<sup>5</sup>

Como de pode ver pela transcrição acima, várias condições foram impostas e dentre elas chama a atenção a necessidade de “prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico”, em plenos anos 60, o que nos remete aos conflitos entre a nascente Psiquiatria e o kardecismo em fins do século XIX, início do século XX, já bem trabalhados por Giumbelli, bem como o discurso médico sobre as religiões afro-brasileiras que se constitui também no mesmo período. A preocupação com a saúde pública, pelo menos ao nível do discurso, é utilizada aqui como mais uma forma de controle das religiões afro-brasileiras. Ou seja, já nos anos 60, retoma-se um discurso medicalizante acerca das religiões afro-brasileiras, típico de fins do século XIX e da primeira metade do século XX, especialmente nas primeiras décadas, quando Nina Rodrigues deu início aos estudos científicos sobre as religiões afro-brasileiras e trazia explicações ancoradas na Medicina Legal e na Antropologia Criminal (SILVA, 2009, p.56).

Apesar das restrições e condições que a lei impunha, João Agripino ainda hoje é reverenciado pelo povo de santo como “nosso governador”, ou “salvador”, aquele que liberou a religiões afro-brasileiras na Paraíba, oficializou a prática desses cultos retirando-os da clandestinidade (SOARES, 2009.p. 136).

---

<sup>4</sup> Lei 3443 de 6 de novembro de 1966, publicada no Diário Oficial do Estado da Paraíba. Ano IV. João Pessoa – Quinta-feira, 10 de novembro de 1966.

<sup>5</sup> Esta lei foi objeto de uma representação jurídica em 1985, atendendo a solicitação da Cruzada Espírita Umbandista Afro-Brasileira da Paraíba, na qual o Procurador Geral arguiu sobre a inconstitucionalidade do artigo 2º da Lei estadual nº 3443/66. O documento é muito rico e devido ao espaço aqui insuficiente, será objeto de análise em outro artigo.

## **2. Breve histórico acerca da discriminação e da perseguição às religiões afro-brasileiras no período republicano**

A Paraíba estava inserida num contexto sócio-político que reproduzia veementemente as imposições governamentais. As práticas das religiões afro-brasileiras foram vítimas de perseguição oficial e intolerância. O governo de Pedro Gondim,

nos dois últimos anos de seu mandato, numa situação de indiscutível subordinação à máquina política udenista, (...) imprimiu uma substancial viragem no perfil do seu governo, adequando-se à nova ordem implantada no país. (...) a partir de então, continuou a prestar total apoio ao novo Estado que se implantava, sobretudo no que concerne à desestruturação dos pilares do Estado Populista. (CITTADINO, 2006, p. 115)

Na memória de pais e mães de santo, figura-se o governo de Pedro Gondim como a época forte de perseguição aos cultos afro-pessoenses, quando a polícia invadia terreiros, apreendia objetos de culto, batia e prendia os adeptos. Após o Governo de Pedro Gondim, com a eleição de João Agripino em 1966, desencadeou-se a legalização do culto. (SOARES, 2009, p. 135)

A perseguição aos cultos afros já era um fato incontestável e a partir da implantação do novo sistema governamental brasileiro essa realidade tornou-se ainda mais evidente em todos os aspectos. Segundo Mãe Renilda,

o governo Pedro Gondim era perseguidor de nossa religião. Se hoje existe preconceito, imagine naquela época. Naquela época a polícia chegava mesmo, os terreiros não eram abertos (...) ou seja, eis os motivos dos terreiros serem nos fundos das casas, devido a perseguição porque atrás ficava mais fácil de você fazer e as pessoas não saberem o que você estava fazendo. ( abril, 2011)

Ela ainda nos relata que

naquela época todos que participavam do culto batiam palmas e cantavam bem baixinho e não tinha toques de tambor para não chamar a atenção. O tambor só veio a tocar em 1966 , no governo de João Agripino. O terreiro que eu frequentava ficava em Cruz das Armas atrás de uma delegacia onde o delegado era um cabo da policia analfabeto e aí ele chegou lá pra fechar e levar o pai de santo preso, eles perseguem mesmo nessa época e batem em quem está no local. (abril, 2011)

Os relatos acima mostram as dificuldades enfrentadas pelo povo de santo para exercer a sua fé. A liberação aos cultos afro-brasileiros na Paraíba só veio a ser instituída em 1966 no governo de João Agripino (1966 – 1970), mas, ao contrário do que podemos imaginar, as perseguições continuaram e outros problemas foram instaurados. Agora para exercer o direito de culto, os pais e mães de santo deveriam, além de se enquadrarem nos parâmetros da lei, se filiar a primeira Federação de Cultos Afro-brasileiros da Paraíba, fun-

dada em 1966. Para receberem a licença de funcionamento expedida pela federação os pais e mães de santo deveriam pagar uma taxa, conforme relato de Mãe Renilda:

A gente pagava uma “caristia” naquela época para tirar uma licença, a gente pagava a federação, a polícia e ao cartório. A verba do cartório e da federação a gente sabia pra onde ia, mas, a da polícia não. (...) Saímos de uma situação difícil para uma pior, porque até então nós não sabíamos que o culto era livre no país.

Diante dessa realidade a Federação dos cultos afro na Paraíba começa a sofrer com desentendimentos internos e com isso abre-se ao surgimento de outra federação, depois uma terceira federação. Nesse processo, motivado por questões que não poderiam ser entendidas como políticas, no sentido estrito, criaram-se em João Pessoa cinco federações (SOARES, 2009. p. 136).

Pedro Moreno Gondim representava no imaginário do povo de santo o governante dos malefícios e perseguições enquanto que João Agripino emergia como seu oposto. As poucas informações que tivemos acesso e as muitas lembranças daqueles que viveram na pele seus dias de maiores angústias apontam para um consenso: o governo de Pedro Gondim não satisfaz os interesses religiosos do povo de santo. De acordo com Soares;

O governo de Pedro Gondim foi o pior que teve para o povo de terreiro aqui na Paraíba, porque era a época da chibata mesmo. Ele mandava quebrar no pau os macumbeiros, catimbozeiros. Podia levar pra dentro do mato e quebrar no pau... [fulana] foi presa com o santo na cabeça, ela apanhou muito (SOARES, 2009, p. 139-140).

Num sobrevôo pela imprensa paraibana até 1966, os jornais que circulavam pela cidade só traziam notícias, no contexto religioso, de missas católicas, movimentos da maçonaria e alguns poucos eventos espíritas e evangélicos. Até onde se pôde levantar não se percebe notas ou manchetes jornalísticas que façam referências às religiões de matriz africana. A primeira nota veio no jornal *A União* de 6 de novembro de 1966, logo abaixo da imagem do então governador João Agripino assinando a lei de liberação aos cultos:

O governador João Agripino escolheu o terreiro da Ubanda, em Cruz das Armas como local preferido para assinar decreto oficializando os cultos afro-brasileiros, na Paraíba. O fato ocorreu domingo último com exaltação justificada dos “pais de terreiro” “babalorixás” (sic) e do próprio Governador, que aparece, na foto de Rita, recebendo um “passe” (sic) da babalorixá Marinalva Alves de Souza (A UNIÃO, 06 nov. 1966).

O conjunto da imagem acrescida da nota é bastante interessante, pois traz as feições tanto de alegria quanto de seriedade das pessoas e demonstra a jovialidade de Mãe Marinal-

va na época. A partir dessa edição, ainda que timidamente, outras notas começam a apontar a face das religiões afro-brasileiras na Paraíba.

Neste mesmo ano veio transferido para a Paraíba o bispo Dom José Maria Pires, mais conhecido como Dom Pelé, um dos poucos bispos negros no Brasil, que foi visto como um símbolo representativo de muitos outros negros brasileiros. É um nome importante, dentre outros da intelectualidade católica – como Pe. Antônio Aparecido da Silva, Dom Pedro Casaldáglia, junto ao qual Dom José Maria Pires participou da famosa “Missa dos Quilombos” em 1981, em Recife – que buscaram um processo de releitura da fé cristã e das religiões afro brasileiras. Segundo ele,

"No candomblé podemos ver vários contatos com o cristianismo e as 'sementes do Verbo'. Acaso não são 'preparações ao Evangelho' a solidariedade, a convivência e o encontro fraterno que o ritual deste culto supõe e exige? Acaso não é possível encontrar verdadeiras 'sementes do Verbo' no culto aos antepassados, simbolizado no Preto Velho, imagem que se encontra em quase todas as casas de negros?". (FRISOTTI, 1995, p. 21)

Várias vezes lembrou da repressão sofrida pelas religiões afro-brasileiras:

"Quando era criança, éramos proibidos de assistir aos batuques porque era pecado. Até 1966, quando fui transferido como bispo para a região da Paraíba, os cultos afro-brasileiros eram proibidos por lei. O então capelão da polícia se gloriava de suas numerosas empreitadas noturnas, ao comando de grupos de soldados, para por fim a um terreiro de Xangô que funcionava clandestinamente". (FRISOTTI, 1995, p. 21)

### **3. Mãe Renilda de Oxóssi e Mãe Marinalva – exemplos vivos de luta e resistência**

Renilda Albuquerque, mais conhecida como Mãe Renilda de Oxóssi viveu todo esse período de perseguição e repressão ativamente. Iniciada ainda na infância, provou do amargo sabor do golpe militar em sua adolescência. Ela nos relata o sofrimento pelo qual passavam todos aqueles que comungavam da fé nos orixás. Longas caminhadas pela calada da noite, por dentro de matas fechadas desafiavam os seguidores das religiões afro-brasileiras. Mas, a fé superava os obstáculos. Ela nos diz:

Pra fazer um culto mais a vontade a gente ia a pé de Cruz das Armas, lá da igreja de São José para dentro da mata fazer Jurema. Lá a gente cantava, descia os caboclos, os mestres, as entidades, os orixás (...) Era trabalho... De dia ia uma turma para limpar o caminho e preparar, a noite essa mesma turma ia na frente com uma vara conduzindo a gente. A gente passava a noite todinha... levava comida, cigarros e passava a noite ali, fazia a roda de jurema, mas não podia levar tambor porque se escutassem... dava medo. A fé e o respeito às ancestralidades nos faziam fazer tudo isso. (abril, 2011)

Mãe Renilda é uma das mães-de-santo mais populares de João Pessoa, nascida e criada na periferia da cidade, no bairro de Cruz das Armas, onde instalou seu terreiro por 33 anos. Além de líder religiosa é ativista do Movimento Negro no estado da Paraíba e filiada ao PSB (Partido Socialista Brasileiro) onde disputou no ano de 2008 uma das vagas para a câmara de vereadores da cidade. Possui uma atuação marcante enquanto sacerdotisa e o seu campo de ação se estende por vários segmentos sociais (FONSECA, 2009, p.6), tendo inclusive um programa radiofônico semanal chamado Afro Brasil na rádio Tabajara Am 1110kHz João Pessoa-PB. Foi ela a responsável pela fundação da Federação Independente dos Cultos Afrobrasileiros - FICAB e realiza há alguns anos o Encontro da Religião dos Orixás – ERO.

Marinalva Amelha da Silva, popularmente conhecida como Mãe Marinalva é filha de Ogum com Oiá. Iniciada aos 15 anos de idade teve em sua trajetória religiosa de travar muitas lutas e empreender fugas constantes uma vez que também enfrentou a perseguição policial. Segundo ela, (...) “naquela época que, quem fosse espírita a polícia pegava e dava e batia e fazia e acontecia (...). (SOUZA, 2004, p.57 Apud FONSECA, 2009, p.7) Em consequência da perseguição ela informou: “quando havia qualquer problema, ia à justiça, eles vinha, fechava, eu pedia novamente, abria, era aquela confusão” (...) (SOUZA, 2004, p.57 Apud FONSECA, 2009, p.7).

Mãe Marinalva teve seu primeiro terreiro instalado no bairro litorâneo de Tambaú, atualmente região nobre e um dos metros quadrados mais caros de João Pessoa. Segundo narrativas, na época havia apenas três casas sendo uma delas a moradia e o terreiro da referida mãe-de-santo. Portadora de uma sabedoria admirável, ela relata que utilizava de estratégias de não enfrentamento as repressões oficiais. A persistência se caracteriza como uma de suas maiores virtudes uma vez que ousava responder as autoridades que ameaçavam fechar o seu centro dizendo: “se você proibir eu bater aqui dentro de João Pessoa, eu vou pra mata e bato.” (SOARES, 2009. p. 141)

Destemida e corajosa, ela enfrentou as maiores autoridades da época em defesa da sua fé. Em pleno processo eleitoral, ela se remete ao até então candidato ao governo, Rui Carneiro pedindo uma autorização para funcionamento dos terreiros e dele recebe o conselho de ir para casa, cuidar dos filhos porque ele não liberaria esse tipo de religião espírita porque ele não gostava. Sem desistir, ela procura João Agripino, também candidato a governador e oponente direto de Rui Carneiro que lhe surpreende com a resposta: “Mãe (...) se eu ganhar eu libero a religião e se eu não ganhar eu libero também. Confie em Deus primeira-

mente, segundo, reze por mim” .” (SOARES, 2009. p. 146). A partir daí cria-se um laço de amizade entre Mãe Marinalva e João Agripino que só se desfaz com a morte do governador.

Essas duas mulheres são exemplos vivos de luta constante pelo reconhecimento da dignidade das pessoas religiosas que cultuam os orixás, os caboclos e os mestres e ainda esperam um reconhecimento porque apesar da liberdade de culto garantida pela Constituição de 1988, o preconceito contra as religiões de matriz africana ainda é notório, seja por parte da sociedade civil ou de outras instâncias religiosas que alegam que a religião é “obra do demônio”, “coisa maligna”.

#### **4. A perseguição camuflada da fé – primeiras conclusões**

Muito se ouve falar das religiões afro-brasileiras e do seu histórico de perseguições e repressões, mas ainda são poucos os seus registros documentais. Quando nos aproximamos de Mãe Renilda expondo nossas intenções de pesquisa recebemos dela um sorriso e a afirmação da importância de resgatar essa história que aos poucos tem sido esquecida pelos próprios adeptos da religião. Segundo ela,

É muito importante resgatar essa historia de perseguição a nossa fé, até porque a maioria das pessoas que viveram nessa época já morreram, Mãe Joana, Sebastião Gama e outros. Só tem vivo mesmo, eu e Mãe Marinalva (...) a gente era criança e adolescente na época. Hoje as pessoas que estão no terreiro são mais novos e não sabem de nossa luta. (abril, 2011)

Realmente foi uma luta empreendida. Em nome da fé muitos apanharam, fugiram, temeram e foram presos por um regime ditatorial que se apropriava do país e da sociedade. Como bem ressalta Foucault, vivemos numa sociedade “inquisitorial e punitiva” (1997) e o povo de santo conheceu bem essa “punição”.

Antes de tudo, essa pesquisa é uma busca de resgatar em detalhes os acontecimentos que encenavam o cenário político religioso da época. Sabemos dos “obstáculos epistemológicos”, para lembrar o velho Bachelard, que enfrentaremos, os riscos empíricos a que estamos nos submetendo. Trabalhando numa perspectiva histórico-antropológica, como eixo condutor da pesquisa, utilizamos também a análise de jornais da época onde percebemos a total ausência de notícias referentes às religiões afro-brasileiras. Informações em dados momentos confrontam-se, e como num grande quebra-cabeças, propomo-nos a apreender as pistas deixadas ora pela história escrita e documental, ora pelas narrativas e memórias, para buscar transcrever as vozes que tiveram de silenciar durante muitos anos.

As histórias “oficiais” não condizem com a “história” marcada na lembrança daqueles que viveram no período. A nós, coube essencialmente ouvir os protagonistas e conhecer suas narrativas que mesmo esquecidas pelas páginas da história jamais saíram de suas lembranças. Não seria essa a “história oficial”?

Sabemos que muita coisa mudou desde 1966, hoje os terreiros funcionam com autonomia e pouco a pouco o Estado reconhece e dá notoriedade aos praticantes da fé afro. Na Paraíba, no ano de 2011, talvez pela primeira vez na história do Estado, o governador eleito Ricardo Coutinho convidou vários pais e mães de santo para celebrar o ato litúrgico de posse junto com outras autoridades religiosas como o Arcebispo Dom Aldo Pagotto e o Pastor Evangélico Estevão Fernandes. O Pai Erivaldo de Oxun ressaltou que a inclusão dos praticantes dos cultos africanos não era um favor, mas um direito, já que a Constituição garante que o Estado é laico.

No entanto, a sociedade ainda possui grandes antagonistas das religiões afro, segundo Pierucci e Prandi:

As religiões pentecostais “são o grande antagonista das religiões de origem negra nos dias de hoje, a ponto de lhe declararem perseguição sem trégua, que contamina, com intransigência e uso frequente da violência física, as periferias mais pobres das grandes cidades brasileiras... (1996, p. 258)”

Boa parte da sociedade, em nome de uma religião “cristã” condena, aponta, acusa os praticantes das religiões afro-brasileiras estigmatizando-os como macumbeiros, catimbozeiros, “filhos do demônio” entre tantos outros nomes que buscam para caracterizá-los. Além disso, tais manifestações tentam impor uma visão errônea de que a religião dos orixás é falsa, satânica e com prática restrita a população negra, difundindo, portanto, uma postura intolerante, discriminatória e racista o que é inadmissível. A perseguição se repete. Hoje não é mais o estado ou a legislação que discrimina, mas aqueles que se consideram superiores em suas religiões “cristãs”.

Concluimos esse artigo com um depoimento do padre François de l'Espinay que nos faz refletir sobre a sociedade em que estamos inseridos,

"O Jesus Cristo histórico é ainda muito branco para os negros. Desde milênios, Deus lhes fala de outra maneira, em seus corpos e na natureza, pelos espíritos de seus ancestrais. Como nós, a Igreja, pudemos varrer tudo isso por 400 anos com a boa consciência de deter a verdade? (...) Mas, em minha alma e consciência, tenho hoje a certeza de que Deus é maior do que se imagina. Ele utiliza, para revelar-se ao seu povo, outras mediações diferentes das que conhecemos". (FRISOTTI, 1995, p. 21)



## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Renilda. Entrevista concedida a Silvana Chaves da Silva e Anaíze Anália de Oliveira em abril de 2011.

ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de & WEIS, Luiz. Carro-Zero e pau-de-arara: o cotidiano da oposição de classe média ao regime militar, p. 321. In: SCHWARCZ, Lilia M. & NOVAIS, Fernando. **História da Vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Projetos emancipacionistas: o inimigo interno domesticado. In: \_\_\_\_\_. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX**. São Paulo: Annablume, 2004. p. 30-43.

BROWN, Diana. "Uma história da Umbanda no Rio". In: Umbanda e política. **Cadernos do Iser**, nº18, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CASTRO, Celso. A conjuntura de radicalização ideológica e o golpe militar: O golpe de 1964. **Navegando na História**, 2004. Disponível em: <[http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/A\\_Conjuntura\\_Radicalizacao/O\\_golpe\\_de\\_1964](http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/A_Conjuntura_Radicalizacao/O_golpe_de_1964)>. Acesso em 19 jun. 2011.

CITTADINO, Monique. **O poder local e a ditadura militar: o governo João Agripino – Paraíba (1965-1971)**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DA PARAÍBA. Ano IV. João Pessoa – Quinta-feira, 10 de novembro de 1966.

FRISOTTI, Heitor. **Teologia e religiões afro-brasileiras**. Caderno do CEAS. Especial: 300 anos de Zumbi, 1995.

FONSECA, Ivonildes da Silva. Agô Brasil! Agô para a luta das Iás pela liberdade das religiões afro-brasileiras. In: **II Seminário Nacional Gênero e Práticas culturais**, 2009, João Pessoa. Culturas, leituras e representações. João Pessoa : UFPB, 2009. Disponível em <<http://itaporanga.net/genero/gt1/5.pdf>>. Acesso em 10 jun.2011.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 1986. Trad. Lígia M. Pondré Vassallo. 4 ed. Petrópolis, Vozes.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo**. Rio de Janeiro, Arquivo nacional, 1997.

\_\_\_\_\_. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia**, v.40, n.2, São Paulo, 1997a, p.31-92.

\_\_\_\_\_. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre: Ano 9, nº 19, p.247-281, 2003.

LAMARÃO, Sérgio. A conjuntura de radicalização ideológica e o golpe militar : A Marcha da Família com Deus pela Liberdade. **Navegando na História**, 2004. Disponível em: <[http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/A\\_Conjuntura\\_Radicalizacao/A\\_marcha\\_da\\_familia\\_com\\_Deus](http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/A_Conjuntura_Radicalizacao/A_marcha_da_familia_com_Deus)>. Acesso em 19 jun. 2011.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo, EDUSP, 1996.

NORTE, O. Assegurado o livre exercício dos cultos africanos por JA, 06 nov. 1966, p.7.

PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo, Hucitec, 1996.

FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio de. **“De fora do terreiro”**: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. João Pessoa: Ed Universitária – UFPB, 2010.

SAMPAIO, Dilaine Soares. A Umbanda Vista do “Altar”: uma reflexão sobre a religião umbandista no discurso católico em Juiz de Fora. In: **Sacrilegens**, v. 3, n.1, 2006. Disponível em: < <http://www.ufjf.br/sacrilegens/anteriores/volume-3-1/> >. Acesso em 12 mar. 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves. O Etnógrafo e os animistas: Nina Rodrigues e a formação da etnografia religiosa brasileira. In: ALMEIDA, Adroaldo J.S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETI, Sérgio F. Religião. **Raça e identidade**: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues. São Paulo: Edições ABHR/ Paulinas, 2009, p.53-65.

SOARES, Stênio. **“Anos da Chibata”**: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais. Nº 14, Setembro de 2009, p. 134 – 155.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial. São Paulo, Cia. das Letras, 1986.

SOUZA, Wallace Ferreira de. **Um dia no candomblé**: Iyá Marinalva, uma história para contar. Monografia de Graduação no Curso de História da Universidade Estadual da Paraíba - UEPB, Guarabira, 2004.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Serviço de Jurisprudência, Representação 959-9, 28 mar. 1985. Disponível em:< <http://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/727777/representacao-rp-959-pb-stf> >. Acesso em 19 jun. 2011.

UNIÃO, A. Imagem de João Agripino assinando a lei 3443, 6 nov. 1966.

## As “Incelências”: o povo canta seus mortos.

Pe. Manoel Henrique de Melo Santana

No catolicismo popular brasileiro, as "incelências" são também chamadas de: Excelências, Encelenças, Incelenças, Insalências, ixelenças, exelença. As "incelenças" são um tipo de canto fúnebre de matriz popular, vastamente difundido no interior do Brasil e entoado junto aos moribundos e defuntos. Quando junto aos moribundos, acredita-se, têm o poder de despertá-los ao arrependimento de seus pecados e garantir-lhes o céu.

As "incelências" são cantadas em sentinelas de defunto e cumprem a função ritual de entregar a alma do ente querido aos cuidados dos Anjos e Santos. A estes pedimos o acompanhamento, a proteção, até à entrada no céu. O caminho é longo e diante das tentações do demônio, é indispensável a presença protetora dos Anjos e Santos. O arcanjo São Gabriel e a Virgem Maria são os mais invocados. Miguel, com a balança em sua mão, pesa cada alma. O papel de advogada, então, cabe à Maria.

O gênero "incelências" não é algo exclusivo para moribundos e defuntos, mas também para outras circunstâncias, como em ocasiões de peste, durante tempestades, na procissão do Senhor Morto (Sexta-feira Santa), em tempos de seca. As incelências, além do Nordeste, estão espalhadas por outros Estados do Brasil, a exemplo de Goiás, Minas Gerais, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul.

Uma incelência - minha Virgem da Vitória,

Despeça desta alma que ela hoje vai s'embora;

Ela hoje vai s'embora - Vai com dor no coração:

Despeça de seu povo e diga adeus a seus irmãos - (Voz por dentro);

Despeça de seu povo e diga adeus a seus irmãos (Voz por fora);

Este canto visa apresentar o falecido aos seus amigos, aos seus parentes. É a notícia, a confirmação, uma forma de atestado de óbito. O canto não pode ser interrompido nem quebrado e é cantado em ordem crescente. A espera do tempo é de 24 horas. As rezadeiras entoam o aviso, o chamamento, a saída do corpo:

Os carregador já chegou,

Esta alma já vai s'embora,

Sete incelências da Virgem- Senhora dai boa hora! (Voz por dentro)

Sete incelências da Virgem- Senhora dai boa hora. . . (Voz por fora)

O Adeus, descida à Terra

Com o falecido eram enterradas muitas malquerenças, como as inimizades. Por outro lado, a sentinela oferece a vantagem pelo nascimento de muitas e de tantas amizades novas. Sob os auspícios do morto, muitos casamentos também surgiram.

As "incelências" são pequenos cantos sempre repetidos 7,9 ou 12 vezes, cantados por parentes, amigos e vizinhos em redor de um defunto adulto durante a Sentinela noturna. Canta-se "para ver se o pecador depois de sua morte se lembra de Jesus". Ao mesmo tempo são cantos de despedida pelos quais o povo desabafa seus sentimentos de tristeza e desespero. Neste caso, há o uso de bebidas alcoólicas. A "Sentinela" é um conjunto de ritos, com cânticos e orações, que vai desde a "passagem" ao sepultamento do defunto. A "Sentinela" é um acontecimento de muito respeito na vida do povo. Lamentavelmente os dicionaristas brasileiros não registram o vocábulo "Sentinela", com o sentido que ela tem no Sertão nordestino. No entanto, o vocábulo é estudado por intelectuais escritores como Silvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo, Gilberto Freyre, Théó Brandão e tantos outros.

Merecem destaque, na vida social do Brasil, as mulheres, que fizeram a nossa Matriz Social Familiar. Primeiro, encontramos a parteira, sempre esperada por confiança e amor. A rezadeira do terço, depois as rezadeiras de Sentinela e as condutoras de Sentinela. As rezadeiras cuidavam do morto e as condutoras de Sentinela cuidavam dos vivos e ultimavam a permanência do falecido.

O espírito de solidariedade é uma característica do povo da zona rural. Constitui-se uma omissão imperdoável não comparecer a uma "Sentinela". Como tudo mais, a "Sentinela" é uma celebração ou uma "festa". Todos se movimentam e procuram dar a mínima colaboração que seja, não ficando ninguém na passividade. (2010, p 59).

Por causa da escassez de estudos nesta área, torna-se difícil precisar os detalhes presentes na "Sentinela", até porque se trata de uma tradição oral. Mesmo assim são conhecidas algumas práticas:

a) O corpo do defunto fica na sala sobre uma mesa, uma tábua, ou então, uma porta colocada para esse fim. Acendem-se 4 velas: uma à cabeça, outra aos pés, e uma de cada lado, à altura dos braços. Os pés do defunto ficam voltados para a rua.

b) Os rezadores ou rezadeiras se posicionam aos pés do defunto. As "Sentinelas" e outras pessoas fazem um círculo em torno do defunto.

c) O ritual consta das Salve-Rainhas, de Terços e de Benditos especiais. Há benditos, por exemplos, para ajudarem o moribundo a morrer, como na "Excelência do ajudamento", em que Jesus é invocado nesta aflição, na confiança de que Jesus vai com o morto: "Jesus vai contigo, de todo o coração/ Valei-me Jesus com toda aflição". Guerra-Peixe ainda nos revela a "Excelência da hora" e quando vai chegando a hora do sepultamento "desceu um anjo dos céus e o defunto ficou aliviado". Jesus é meu / Eu sou de Jesus / Valei-me, Jesus em toda aflição / Jesus é meu todo / Jesus Maria e José a minha voz é / Jesus é meu/ E sô Jesus/ Jesus vai contigo, de todo coração/Valei-me, Jesus, com toda afeição(1968 p. 247). Ou na "Excelência da hora": Às cinco horas da tarde / ele se viu tão agoniado/ Desceu um anjo dos céus/ ele ficou tão aliviado. Já deu uma hora / Que a cruz pendeu/ O sol incrisou/ A terra gemeu/ Era o castigo/ Que fazia horrô/ Valei-me minha Senhora/Valeu-me Sinhô. Uma "Excelência" é cantada se a morte se verificar durante a tarde, e à chegada do crepúsculo. Há também a "Excelência" da barra do dia, quando o dia vem clareando. Uma outra "Excelência" canta as parte do corpo do morto. Conhecemos neste ritual a "Excelência" da roupa ou da mortalha, quando vestem o defunto. Aqui aparece a "Excelência" do cordão da mortalha. Depois, vêm a "Excelência" da despedida e a reza da saída do caixão. Este canto é entoado até desaparecer o cortejo fúnebre. Um trecho deste hino é recitado assim: "Fulano, quando tu passá/No caminho do Bom Jordão/ E perguntares:/ "O que tu leva?", / Tu dirás:/ "Levo ceras e cordão. Essa "Excelência" é rezada.

Ao anoitecer, acende-se a fogueira na frente da casa. A Sentinela se inicia com a reza do terço seguido da Salve Rainha. Terminadas estas orações preliminares tem se o início do canto das "Excelências". Canta-se a noite inteira. Durante o canto da "Excelências" de despedida, os parentes do defunto, um por um, chegam para fazer sua despedida. De madrugada, antes da saída do enterro, o ofício de Nossa Senhora é cantado. Antes de fechar o caixão, muitos beijam os pés do defunto. O defunto deve entrar no cemitério com os pés voltados para frente. (2010 p.68).

## As origens

As "incelências" foram trazidas para o Brasil pelos colonizadores portugueses, sabendo-se, porém, de sua existência na Itália, no Sul do continente e na Sicília. Há notícias, segundo Andrade, que este fenômeno é muito antigo, encontrado no mundo inteiro, na Grécia Homérica, ou em grande parte da Europa. (1969 p.112).

Em Portugal, originariamente as "incelências" eram cantos de louvor. Essas louvações, na sua maioria, estão relacionadas aos Santos de devoção, ou seja: o devoto canta e exalta as "excelências" de seu Santo protetor. Frei Francisco Van de Poel, pesquisador religioso, cita alguns manuais de devoções muito antigos, publicados em Portugal, onde se encontra o gênero de oração a saber: Coroa Seráfica Meditada (1751), Arco Celeste (1758), Mestre da Vida (1759) e Ramalhete de Myrraha (1823).

Essa matriz religiosa laudatória originária, como conhecemos hoje, continua entre nós. Théo Brandão nos revela, contudo, que embora conservando o nome de "Excelências", esse tipo de canto fúnebre se distanciou do caráter laudatório. Conserva de sua matriz originária a repetição de cada estrofe certo número de vezes. (1960 p.698).

Para o maestro e folclorista César Guerra Peixe, a "excelência" é também o próprio morto. Não é uma oração qualquer, é uma oração excelente, por isso mesmo é cantada de preferência, a partir da meia-noite, quando tudo está excelente. Excelente por conseguinte é a condição de tranquilidade das caladas da noite para se entoar os cantos fúnebres. (1968 p.236).

A Sentinela, trazida de Portugal, aqui, chegando, porém, é enriquecida pela cultura indígena. A melodia foi enriquecida ainda em Portugal, pelo séc.XV, com as primeiras levas de escravos negros. Quando chegou ao Brasil, chegou então modelada. Aqui encontrando o cristianismo, misturado com as crenças quer do indígena, quer do africano, ganha a magia do sentimento com os elementos da perda do falecido, que é motivo de encontros sociais e oportunidade para namoros. Assim a sentinela termina sendo um misto de dor e alegria.

As "incelências" possuem uma estrutura bastante simples. Às vezes, limitam-se a uma estrofe de poemas, com versos e pequenas variantes, como a mudança de números:

\_ Uma incelença de Nossa Senhora,

Pega essa alma, entrega na glória.

È de levar, é de levar

Esse presente pra Nossa Senhora.  
\_Duas incelença de Nossa Senhora,  
Pega essa alma, entrega na glória...  
\_ Uma hora ele vai  
Não tem medo, não tem pavor  
Na mão direita ele leva  
A imagem do Senhor.  
Duas horas ele vai  
Não tem medo, não tem pavor. . .  
Despede de seu pai  
Que ocê num vê ele mais  
Leva pena, deixa saudade, Maria  
Adeus, Maria, adeus.  
Despede de sua mãe  
Que ocê num vê ele mais.

Sob o ponto de vista musical, as "incelências" possuem uma estrutura melódica simples e despojada. Há o predomínio do estilo silábico em graus conjuntos. São vocais, sem instrumentos musicais. Há uma exceção no "Louvor de anjo", isto é "incelências" para crianças, que podem ter, instrumentos musicais, também de percussão. A sentinela era um ato solitário.

### **Os números e seus símbolos**

Os números são imprescindíveis na execução das "incelências". Os números podem vir explícitos no corpo do texto ou implícitos na quantidade de repetições de cada "incelência". Esse número de repetições varia de uma região para outra. A simbologia dos números é algo comum a todos os povos, variando o seu significado de um lugar para outro. Alguns números dependem da influência das antigas civilizações como o Egito e a Babilônia. Na tradição bíblica os números quase sempre têm um valor simbólico. O número 3 indica inten-

sidade, ênfase, principalmente quando se repete três vezes. O número 7 indica perfeição, grande quantidade, uma série completa. Em nosso caso temos o 7ª dia. O número 12, sendo 3x4, é o número do que é bem completo. Conhecemos as 12 Tribos, os 12 Apóstolos, as 12 Legiões de Anjos, 144.000 (do livro do Apocalipse 7,4). São o resultado de 12x12x1000. O escritor Luís da Câmara Cascudo, folclorista, fala da medida de profundidade da cova do defunto, que deve ter sete palmos. Ou ainda que a alma do falecido permanece na terra até à missa do sétimo dia. O número sete aparece nas sete últimas palavras de Cristo na cruz ou também nas sete dores de Maria. (5)

### **O catolicismo tradicional, popular e conciliar.**

No Período Colonial (1500-1822), ao longo dos três primeiros séculos de colonização, desenvolveu-se em terras brasileiras o "catolicismo tradicional", de matriz luso-brasileira, leigo, medieval, social e familiar. Este catolicismo está profundamente vinculado à cultura do povo nessa época, tornando-se visível nas Irmandades e Ordens Terceiras, procissões e romarias, promessas e muitas devoções.

No Período Imperial (1822-1889), ao lado do catolicismo tradicional, foi se implantando no Brasil, a partir dos meados do século XIX, um outro tipo de catolicismo, de inspiração tridentina. Este catolicismo é, então, romano, clerical, tridentino, individual e sacramental. Este catolicismo renovado só prevaleceu no Brasil, graças aos esforços dos Bispos formados em Seminários europeus, com a colaboração de inúmeras Congregações Religiosas européias, que se transladaram para o Brasil, em fins do século XIX.

No Período Republicano (1889), com o rompimento do cordão umbilical com o Estado e livre das amarras do padroado, o Episcopado brasileiro fará consolidar a Reforma Católica, principalmente, nas Paróquias, Colégios, Orfanatos, Hospitais, Asilos e outras instituições.

O Catolicismo popular continua sobretudo na zona rural. Até o século XIX dominam as expressões tradicionais de fé, cuja origem remonta ao catolicismo lusitano da Idade Média. Do catolicismo renovado, herdamos o mês de Maio, a entronização do Coração de Jesus e a comunhão das primeiras sextas-feiras de cada mês. A metodologia empregada aqui foi a "pedagogia do medo" utilizada nas Missões, através do medo da condenação eterna no



inferno. Por sua vez, o clero ficou indiferente à religiosidade popular, daí, o desprezo pelas festas populares, pelas Sentinelas de Defuntos e outras realidades da fé popular.

O Concílio Vaticano II, apesar de toda a sua força de renovação, permitiu que o povo perdesse em parte sua herança cultural religiosa, como se lhe tivesse tirado o ninho natural de sua fé. Medellín e as outras Conferências Episcopais Latino-americanas, posteriormente, em 1968 e 1979, respectivamente, buscam recuperar as raízes abandonadas, mas não perdidas. Celebrar faz parte da existência humana. Cada povo, cada cultura tem suas formas de celebrar, de ritualizar seus mistérios. A morte tem uma discussão transcendente, isto é, tem uma relação com a divindade e o mundo humano.

O Cristianismo tem seu fundamento em Jesus Cristo, que venceu a morte e ressuscitou dos mortos. Desde os primeiros tempos, os cristãos sentiram uma profunda veneração por seus mortos, justificada na esperança da Ressurreição. Consumiam cada vez mais aromas e incenso para honrar seus mortos, conforme afirmava Tertuliano, comparando com o que os pagãos usavam para adorar seus deuses. (1983 p.80). Os cristãos manifestavam sua dor com afeto e respeito. A esperança comum unia defuntos e sobreviventes em uma comunidade perene, onde costumavam fazer um banquete, conforme os atestam documentos do século III, em Roma e Cartago. (1983 p.80). Com o tempo, essa primitiva devoção comensal junto às catacumbas, se degeneraram, envolvendo-se em práticas pagãs. Contra estes sacrifícios dos mortos, e outros costumes, o clero e os Concílios sempre mantiveram uma zelosa vigilância, punindo-os severamente. (1983 p.80)

A Igreja, portanto, acompanha seus fiéis na experiência da morte. Há os ritos de "Encomendação da alma", de "Encomendação dos Agonizantes", além dos Rituais de Exéquias, de 1614 e de 1969, e ainda as Missas pelos defuntos no Missal de Paulo VI. No novo Ritual de Exéquias, a Igreja faz uma experiência de tratar o ser humano de forma unitária. A celebração apresenta uma variada seleção de textos bíblico para o povo. Existe uma visão positiva da vida e do destino final do homem. Aqui não há mais a "pastoral do medo", método utilizado pelos missionários, nos antigos rituais. O Batismo é, agora, levado em consideração. A sensibilidade ecumênica foi respeitada no novo Ritual. A cremação é permitida, desde que se respeite os princípios cristãos, autorizada pela Igreja em 8 de maio de 1963. (1964, p.822-823)

Apesar da desejada renovação, o novo Ritual ainda deixa as marcas de uma antropologia dualista (corpo + alma). A concepção medieval pensava que no momento da morte a

alma deixava este mundo e passava para Deus, enquanto o corpo ia para a terra. As dúvidas sobre as crianças que morrem sem o Batismo continuavam de forma acirrada.

A seqüência litúrgica, “Dies Irae” é de origem medieval, provavelmente das clausuras monásticas, com uma alusão ao texto do Profeta Sofonias que diz: “Aquele dia será um dia de cólera, dia de angústia e aflição, dia de devastação, dia de trevas e escuridão, dia nublado e tenebroso...”(Sf.1,15-16)

Esse pessimismo tem suas explicações, segundo Delümeau, em algumas fatos históricos que se abateram sobre a Europa:

- \_ a peste negra datada de 1348;
- \_ a interminável Guerra dos Cem Anos;
- \_ o inquietante avanço turco;
- \_ O grande Cisma: escândalo dos escândalos"
- \_ As cruzadas contra os hussitas;
- \_ A decadência moral do papado;
- \_ A Reforma Protestante com suas conseqüências.

Tudo isso foi freqüentemente interpretado como castigos vindos do alto, com a inevitável condenação ao inferno. Para Delümeau tal pessimismo, que se infiltrou na Europa, tem origem num determinado modo de vida dos mosteiros e, a partir do século XIII, também nos conventos dos Frades mendicantes. Seus principais elementos teológicos são: o ódio ao corpo e ao mundo, a evidência do pecado e o sentimento agudo de fuga do tempo. Esta concepção escatológica, de cunho pessimista, imprimiu marcas profundas na espiritualidade cristã ocidental, sobretudo por se negar tudo o que é "material" e super-valorizar o "espiritual". (2003 p.159)

Falamos muito mais no inferno que no céu. Desde os primeiros séculos da era cristã que se crê num processo de "purificação". Por volta dos séculos XVII e XVIII o purgatório transformou-se num tipo de "inferno" provisório. O culto às almas do purgatório, no catolicismo popular, ocupa um espaço relevante. Daqui a prática de missas "encomendadas", "tarifadas", "privadas". Talvez seja a adesão mais disseminada e popular. (1977 p. 503-508)

Possuímos imagens minuciosas do inferno, com descrição de torturas, descrição do fogo... Lembramo-nos de Dante Alighieri (1265-1321), que descreve em sua trilogia o infer-

no, dividido em nove círculos e uma área externa. Aqui não há esperança, só desespero. As imagens terrificantes do inferno foram trazidas pelo colono português. O povo brasileiro se viu encurralado diante destas insistentes ameaças do risco de perdição eterna, de uma "pavorosa" eternidade, governada por um juiz vingador, colérico, sádico, torturador.

Pensando na "última agonia", merece destaque a figura dos "exaltadores", oriundo do interior de Alagoas, conforme registro de Théo Brandão. São pessoas especializadas no piedoso e meritório mister de ajudar o próximo a morrer. (. . .) Sua função é exaltar o moribundo a preparar-se para a outra vida. (. . .) Exercem o Ofício por devoção ou caridade, às vezes. Frequentemente como profissão e meio de vida. (1960 p.698)

A religiosidade popular permite entre outras realidades conhecer a alma do povo brasileiro. O nosso povo vive em profunda comunhão com Deus. Nas horas mais difíceis é por Deus que ele grita. Haja vista para as interjeições de punho religioso.

Apesar das imagens impregnadas do terrível e ameaçador inferno, deixadas pela pregação missionária, os textos das "incelências" (11) revelam uma concepção infinita da bondade de Deus, onde surgem a intercessão da Virgem Maria e a bravura do Arcanjo Miguel. A obra de Ariano Suassuna, "Auto da Compadecida" se insere neste contexto escatológico, tão próprio do imaginário popular nortestino.

O aproveitamento da Religiosidade Popular é uma prioridade pastoral apontada pelos Bispos do Brasil e da América Latina. A Palavra de Deus foi decididamente valorizada, como excelente fruto das conclusões do Concílio Vaticano II. Na Liturgia, isso conduziu a um grande movimento de entusiasmo, que levou a uma excessiva verbalização. Muitas devoções populares foram impiedosamente sacrificadas e a consequência foi a ruptura entre o culto celebrado e o sentimento popular. Há uma diferente e popular maneira de celebrar os mistérios da fé cristã, enquanto a Liturgia continua oficial e distante do povo. (1976 p.07)

Assim nos damos conta que o grande acervo de cantos, benditos e rezas do nosso povo, como as "incelências", não aparece nos livros de Liturgia nem nos manuais de devoções e missão. Ou ainda por causa da modernidade e das novas tecnologias, o cantar do povo foi sendo esquecido e abandonado, existindo apenas na resistência de alguns espalhados no interior, como os que existem em Viçosa das Alagoas, terra de Théo Bradão

Este povo é sumamente religioso e seus cantos, ritos e orações acompanham sua vida, do nascimento até à morte. O tão falado aspecto lúdico da vida está fartamente presente nos cantos de Folia de Reis e de São Gonçalo como nos comprova Van Der Poel . Nosso

povo encontra tempo para cantar e também dançar nas suas festas. Na devoção aos seus santos, o povo mostra sua fé na Comunhão dos Santos, como podemos ver em seus benditos. (1967 p.07). Deus se encontra muito distante e longe da compreensão simples do povo. Os santos, embora de herança européia, sofreram por aqui uma nova interpretação e uma verdadeira apropriação de outros aspectos culturais. São José está bem inserido no mundo rural, enquanto, por exemplo, Santo Antônio, dentro da realidade familiar, é o santo casamenteiro. O mesmo se pode dizer de outros santos que não encontraram por aqui uma ressignificação histórica e religiosa.

# Identidade Religiosa e o Estado Secular: reflexões sobre a lei francesa de proibição do uso do véu em espaços públicos

Patrícia Simone do Prado\*

**Resumo:** A contemporaneidade revela a face de um mundo que tenta se adequar as mudanças oriundas da modernidade. Nesse tempo, onde as fronteiras tendem a cair em nome de uma grande aldeia global, a demarcação de espaço e cultura encontra-se diante de uma linha tênue que perpassa pela tradição e pela adequação ao tempo presente.

Informações, pessoas, bens. A circulação de vida e cultura; o encontro de identidades. Nesse transitar de ideias, de hábitos, de gentes distintas, o conflito se instaura e surgem indagações: que tipo de identidade a contemporaneidade pede? É possível preservar uma identidade cultural em meio a um espaço secular e plural?

A presente comunicação tem como objetivo discutir assuntos como identidade, religião e tolerância tendo como estudo de caso a lei francesa de proibição do uso do véu em espaços públicos.

**Palavras-chave:** Estado. Identidade. Religião.

## Introdução

*Ó profeta, recomenda a tuas esposas e a tuas filhas e às mulheres dos crentes que apertem seus véus em volta delas: é mais provável que sejam assim reconhecidas, evitando ser molestadas. Deus é perdoador e misericordioso. (ALCORÃO 33:59).*

Março de 2004. Na França, o então presidente Jacques Chirac aprova a lei que determina a proibição do uso de objetos religiosos, considerados ostensivos, por alunos das escolas públicas francesas. Para a lei, o quipá, usado pelos homens judeus, o turbante pelos Sikhs, o xador ou véu das jovens muçulmanas e cruces cristãs ficaram proibidas de serem usados por alunos do ensino fundamental e médio.

Em 2010 uma nova lei trouxe novamente o assunto à tona, dessa vez alargando a restrição ao uso do véu islâmico. A lei 1.192 publicada em 12 de outubro de 2010 com *Vacatio Legis*<sup>1</sup> de seis meses foi aprovada por 264 votos contra 01 e está em vigor desde 11 de abril de 2011. O primeiro artigo da lei diz que “Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage”. (LEGIFRANCE, 2010).

---

\* Mestranda. Bolsista CAPES da PUC Minas. E-mail: ppsprado@hotmail.com

<sup>1</sup> *Vacatio Legis* – do latim “lei vaga” refere-se ao tempo de cumprimento de uma lei.

Baseado em pressupostos de liberdade as mulheres muçulmanas e proteção do Estado contra o terrorismo, desde sua promulgação, tal lei tem deixado divida as reações e opiniões. Grande parte dos franceses, segundo dados do governo, apóia a atitude do Estado francês; para a comunidade muçulmana, entretanto, tal lei é uma forma aberta de discriminação e de conter a imigração.

Mas em que se baseia tal lei? Estaria o Estado autorizado determinar o que pode ou não ser usado pelos cidadãos de sua nação? A lei do Estado está acima da liberdade individual?

### **Nacionais e Estrangeiros: A configuração de um Estado Nacional**

Segundo Azambuja Estado “[...] é uma sociedade organizada sob a forma de governantes e governados, com território delimitado e disposto de poder para promover o bem de seus membros, isto é, o bem público. (AZAMBUJA, 2001, p.27).

Formada por povo e população - nacionais e estrangeiros – o Estado Nacional se organiza dentro de um espaço territorial próprio onde uma cultura se manifesta através de uma linguagem, mitos fundantes, religião, entre outros, que perpassam entre si e refletem uma identidade nacional.

O conceito fundamental de *Nação*, [...] exprime basicamente através da existência (e, em conseqüência, da eventual soma) de *vínculos* comuns entre os habitantes de uma determinada localidade, forjando a concepção de *identidade nacional* e, por efeito, de *nacionalidade*. De forma simples, portanto, *Nação* é a *comunidade* forjada pela soma de um ou mais vínculos em comum das mais variadas naturezas, tais como os de índole *racial, lingüística, religiosa*, entre outros, ainda que, pelo menos inicialmente, possa preponderar vínculos de natureza racial. (FRIEDE, 2002, p. 54).

As normas desse Estado emergem da soberania nacional que é delegada a um governo. Assim, cada nação soberana terá uma forma de conduzir e organizar seu Estado, sua população e povo. É impossível haver em um mesmo espaço territorial duas soberanias.

A soberania (*majestas, summum imperium*) significa, portanto, um *poder político supremo e independente*, entendendo-se por poder supremo aquele que não está limitado por nenhum outro na ordem interna; e por poder independente aquele que na sociedade internacional não tem de acatar regras que não sejam voluntariamente aceitas e está em pé de igualdade com os poderes supremos dos outros povos. [...] a soberania é uma forma do poder político, correspondendo à sua plenitude: é um poder político *supremo e independente*. Se uma coletividade tem liberdade plena de escolher a sua Constituição e pode orientar-se no sentido que bem lhe parecer, elaborando as leis que julgue convenientes, essa coletividade forma um *Estado soberano*. (CAETANO *apud* FRIEDE, 2002, p.66).

A França, país membro da União Europeia, possui 64,3 milhões de habitantes uma população que se divide em 88% que se diz Católica Romana, 5% Muçulmanos 4% Sem filiação, 2% Protestantes, 1% Judeus, segundo dados da CIA <sup>2</sup>.

Essa república laica e secular encontra-se inserida em um território de aproximadamente 550 000 km<sup>2</sup> com uma cultura diversificada devido à grande entrada de imigrantes de países do continente africano, oriundos de ex-colônias francesas; da Ásia e alguns das Américas do Sul e norte além da própria Europa (vide quadro abaixo.).

<b>Répartition des étrangers par nationalité</b>		
	2007	
	en %	Effectifs
Europe	38,9	1 433 517
Europe des 27	34,9	1 285 203
Espagnols	3,5	130 604
Italiens	4,8	175 018
Portuguais	13,3	490 444
Britanniques	4,0	145 622
Autres nationalités de l'UE 27	9,3	343 516
Autres nationalités d'Europe	4,0	148 314
Afrique	41,4	1 525 000
Algériens	12,9	475 294
Marocains	12,3	451 926
Tunisiens	3,9	144 148
Autres nationalités d' Afrique	12,3	453 633
Asie	13,6	500 832
Turcs	6,1	223 421
Cambodgiens, Laotiens, Vietnamiens	1,2	42 814
Autres pays d'Asie	6,4	234 597
Nationalités d' Amérique et d'Océanie	6,1	222 869
Total	100	3 682 218

Fonte: INSEE

O Estado secular caracteriza-se pela sua neutralidade em assuntos referentes à religião, pois um dos pressupostos que o forma é a separação entre Estado e Igreja. A neutralidade não significa indiferença, pelo contrário, é dever do Estado garantir e proteger o direito

<sup>2</sup> [tps://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/fr.html](https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/fr.html)

a liberdade religiosa inscrita na carta dos Direitos Humanos e em alguns casos, na Constituição:

La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée. La loi favorise l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives, ainsi qu'aux responsabilités professionnelles et sociales. (CONSEIL-CONSTITUCIONAL, 1958).

As leis que surgem na França, nesse tempo, sobre a proibição de objetos religiosos e mais recentemente, o uso do véu islâmico em espaços públicos, se fundamentam na lei de 1905 onde garante a separação entre Estado e Igreja. O princípio da laicidade, defendido desde o século XVIII por filósofos iluministas, é o “pivô” dessa discussão.

Para os franceses a laicidade tem o peso de uma “religião estatal”, a pedra que fundamenta o conjunto de valores dessa sociedade. O governo alega que a proibição do uso de objetos religiosos pelos alunos é uma forma de trazer novamente a união entre os franceses. Segundo o responsável pelos assuntos internacionais do partido do presidente “[...] as minorias religiosas e étnicas tornaram-se um obstáculo à unidade da nação francesa e isto não corresponde aos interesses nacionais franceses. O nosso principal desafio relativamente a este assunto é manter a unidade da sociedade francesa.” (PARTIDO COMUNISTA BRASILEIRO, 2004).

Desde 2002, quando nomeado pelo então presidente Jacques Chirac ao cargo de ministro das Relações Exteriores, Nicolas Sarkozy um francês filho de pais imigrantes, e agora atual presidente da França, começou uma campanha dura contra a entrada e permanência de estrangeiros em seu país, aumentando a tensão entre governo e imigrantes.

A profusão de novas legislações, quase todas de teor restritivo, ao longo dos últimos anos, vai levar ainda ao surgimento da figura dos *sans-papiers*, indivíduos que muitas vezes entraram legalmente na França, mas que se tornaram ilegais em virtude das mudanças na legislação francesa. Como muitas mudanças são contraditórias em relação à legislação anterior, os *sans papiers* muitas vezes não podem ser nem legalizados e nem expulsos da França, ficando em uma espécie de limbo jurídico. Por exemplo, uma pessoa que já mora há pelo menos quinze anos na França é protegida da expulsão pelo artigo 25 da ordenança de novembro de 1945 referente à imigração, mas pelas mudanças legislativas de 1993 pode não ter o seu visto renovado se estiver desempregada. (REIS, 2006, p.70).

A questão da legalidade de tais ações vai de encontro à soberania e identidade. O Estado, como realidade político-jurídica, cria suas próprias normas dentro de um contexto



identitário em que vive os seus. Os nacionais entendem e respeitam tais normas porque lhe são próprias, nascem de sua vivência e aprendizado.

Segundo o código civil da França no artigo 11: “L'étranger jouira en France des mêmes droits civils que ceux qui sont ou seront accordés aux Français par les traités de la nation à laquelle cet étranger appartiendra” (FRANÇA, 1804)

Azambuja explica que

Direitos individuais, liberdades públicas, direitos dos homens e do cidadão são expressões equivalentes, mas comumente se distingue, para facilidade do estudo, o conteúdo dos direitos individuais em direitos relativos à igualdade civil, à liberdade civil e à liberdade política. São também denominados obrigações negativas do Estado, porque sua declaração significa que o Estado não deve fazer nada que possa lesar. São limitações à autoridade, à atividade dos poderes públicos, dos governos e das autoridades em geral [...].A liberdade civil compreende ainda a liberdade religiosa, isto é, a de praticar qualquer religião desde que essa prática não ofenda a moral [...].(AZAMBUJA, 2001, p.153)

Se os estrangeiros na França gozam dos mesmos direitos civis que os nacionais e direitos civis dizem respeito à liberdade religiosa, como aplicar tal lei no caso do uso do véu pelas mulheres islâmicas? Não seria tal proibição uma violação de direitos civis e humanos?

## **Identidade Nacional versus Identidade Religiosa**

A carta dos Direitos Humanos em seu artigo XVIII diz que,

Todo homem 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.**” (REIS, 2002, p.282) (grifo nosso)

O uso do véu pelas seguidoras da religião islâmica é um assunto que está ligado à interpretação do texto sagrado, a observância religiosa. O texto base para tal prática encontra-se na Sura 33 do Alcorão que diz: “Ó profeta, recomenda a tuas esposas e a tuas filhas e às mulheres dos crentes que apertem seus véus em volta delas: é mais provável que sejam assim reconhecidas, evitando ser molestadas. Deus é perdoador e misericordioso. (ALCORÃO 33: 59).

Pela descrição da lei 1.192 a proibição se restringe a vestimentas que cobrem todo o rosto, o que subtendem que seria a Burca e o Niqab<sup>3</sup>, porém a restrição ao uso de qualquer tipo de véu no espaço escolar continua em validade.

#### Article 1

Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage.

#### Article 2

I. — Pour l'application de l'article 1er, l'espace public est constitué des voies publiques ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public.

II. — L'interdiction prévue à l'article 1er ne s'applique pas si la tenue est prescrite ou autorisée par des dispositions législatives ou réglementaires, si elle est justifiée par des raisons de santé ou des motifs professionnels, ou si elle s'inscrit dans le cadre de pratiques sportives, de fêtes ou de manifestations artistiques ou traditionnelles.(LEGIFRANCE, 2010).

A discussão desse parecer revela que, há uma aparente disputa entre identidade religiosa/cultural e identidade nacional. O Estado francês não deixa dúvidas, em seu discurso e ação, que sua preocupação é em restaurar a unidade do povo francês e garantir a segurança nacional. Mas fica a questão: O que seria o Estado francês? É possível em um Estado secular, laico com um grande número de imigrantes constituindo seus concidadãos forjar uma identidade nacional pura, uma identidade francesa?

3

**Conheça os principais tipos de véu islâmico** Fonte: AFP

Burca	Niqab	Hijab	Xador
			
Símbolo do talibã afegão, é usado tradicionalmente por tribos pashtuns do país. Cobre completamente a cabeça e o corpo, inclusive os olhos, onde há uma rede para permitir a visão.	Usado em regiões onde é praticado o islamismo wahhabista, como a Arábia Saudita. Cobre integralmente a cabeça e o corpo, deixando apenas os olhos descobertos.	Usado em todo o mundo muçulmano, significa 'esconder o olhar'. Cobre os cabelos e o colo, mas não esconde o rosto.	Usado tradicionalmente no Irã, cobre a cabeça e o corpo, mas não esconde o rosto.

A questão da identidade perpassa pela linguagem e dos sistemas simbólicos de representação. Para alguns autores a identidade é fluida e possível de adaptação, mas sempre há algo que permanece nessas alterações: a subjetividade.

[...] subjetividade sugere a compreensão que temos sobre o nosso eu. O termo envolve os pensamentos e as emoções conscientes e inconscientes que constituem nossas concepções sobre 'quem nos somos'.[...] Quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se eles nos recrutam como sujeito. Os sujeitos são assim sujeitados aos discursos e devem eles próprios, assumi-lo como indivíduos que dessa forma, se posicionam a si próprios. As posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossas identidades. (WOODWARD, 2004, p.55).

Pensar em subjetividade e identidade nos tempos atuais, onde a circulação de pessoas e culturas é grande, revela a necessidade de demarcar identificações; e identificar é demonstrar a diferença e “[...] a diferença é marcada pela exclusão”. (WOODWARD, 2004, p.9).

Demarcar a diferença tem também suas vantagens. É nesse momento que os atores sociais ocupam seus lugares, sua identidade; exemplo são as lutas travadas pelos novos movimentos sociais a fim de garantir seus direitos como cidadãos e participantes da sociedade.

Esses movimentos, identitários, revelam que, a luta pela garantia e permanência de uma identificação ocorre em momentos de crise sendo assim, pode-se dizer que, uma identidade nacional, também, é fluida e passível de alteração.

A identidade tal como a diferença é uma relação social. Isso significa que sua definição – discursiva e lingüística- está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputas. (SILVA, 2004, p.81).

Nesse embate discursivo pela prevalência de uma identificação, um discurso dominante tende a excluir os que diferem de seu projeto. A proibição do uso do véu, por exemplo, é um tipo de discurso legitimado que tende a levar para a arena duas identidades: a do Estado e a do estrangeiro.

O discurso dominante entra na arena com vantagens. Utilizando-se de uma linguagem conhecida pela maioria, o Estado tende a deslocar para seu campo de atuação um número maior de favoráveis que legitimarão seu discurso dando a ele o tom de verdade.

Além do povo que legitima sua ação, o Estado conta com a ajuda de “aparelhos” que reproduzem seu discurso. A escola, por exemplo, quando incorpora a lei de proibição do uso de objetos religiosos considerados ostensivos, está a fazer o papel de agente que auxilia na transmissão e fixação de uma ideologia, uma ideologia que marca a diferença.

Fixar uma determinada identidade como norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. (SILVA, 2004, p.83).

O jogo de linguagem discursiva expresso na lei parece revelar a tentativa de uma construção de uma identidade performativa. Ao dizer como aqueles que não se enquadram a identidade “padrão” deve se vestir, o discurso tenta introduzir e reforçar uma identidade que se quer.

A repetição desse discurso é a garantia de sua fixação e uma vez fixado tem o poder de se tornar referência. O problema é que no caso da proibição do uso do véu há um embate de forças antagônicas: política e religiosa; uma luta que se apresenta fora do padrão da laicidade.

[...] o sujeito não é a mesma coisa que a pessoa humana, mas uma categoria simbolicamente construída. A ideologia recruta sujeitos entre os indivíduos ou transforma indivíduos em sujeitos. Ocupar uma posição-de-sujeito determinada, como por exemplo, a de cidadão patriótico, não é uma questão simplesmente de escolha pessoal consciente; somos na verdade, recrutados para aquela posição ao reconhecê-la por meio de um sistema de representações. O investimento que nela fazemos é, igualmente, um elemento central nesse processo. (WOODWARD, 2004, p.60-61).

Diante desse embate pergunta-se: é possível ser estrangeiro e guardar a subjetividade? O projeto da globalização prevê a tolerância da identidade subjetiva? Como lidar com a diferença sem perder a identidade?

### **Demarcação da diferença como força da identidade**

Se a identidade individual possui elementos da subjetividade, a identidade da “nação” também. A identidade nacional nada mais é que uma construção imaginada, um conceito criado a partir de valores e vínculos.

Sendo assim, a contemporaneidade tem revelado que, a fixação de uma identidade como única não tem sido possível, pois “essas ‘comunidades imaginadas’ estão sendo contestadas e reconstituídas”. (WOODWARD, 2004, p.24).

Passeatas, greves, mobilizações virtuais, em todo o mundo os agentes de “reconstituição” atuam dando voz as demandas que agora não são de um grupo específico, mas de uma aldeia global.

As identidades são produzidas em momentos particulares no tempo. Na discussão sobre mudanças globais, identidades nacionais e étnicas ressurgentes e renegociadas e sobre os desafios dos novos movimentos sociais [...] a identidade importa porque existe uma crise da identidade, globalmente, localmente, pessoalmente, politicamente [...].A ideia de uma identidade européia, por exemplo, defendida por partidos políticos de extrema direita, surgiu recentemente, como uma reação à suposta ameaça do ‘Outro’. Esse ‘Outro’ muito freqüentemente se refere a trabalhadores da África do norte (Marrocos, Tunísia e Argélia) (WOODWARD, 2004, p.24 e 39).

Se o ‘Outro’ é um dos geradores de crise de identidade, o que há de fazer? Eliminá-lo? Excluí-lo? Ignorá-lo? Como a contemporaneidade responderá a essa “massa” que circula de uma a ponta a outra do globo? Como garantir a soberania sem ferir os princípios da liberdade e dos direitos dos homens?

A história mundial traz registros dos resultados que os embates identitários deixaram. A questão da segurança nacional passa também pela observância desses elementos. *Vigiar e punir* são ações que devem levar em consideração não apenas as leis de um território, mas, agora, de uma aldeia global.

Ao abrir as fronteiras para o projeto da globalização o mundo “assinou” o atestado de abertura para o “Outro”. A circulação de capital também leva a circulação de pessoas, a abertura para o surgimento de novas identidades híbrida e uma identidade “[...] que se forma por meio de um hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas”. (SILVA, 2004, p.87).

O Estado secular pode ser um tipo de representação onde diz o que se é e como deve ser se assim o é, como uma mulher estrangeira, muçulmana poderia se identificar como cidadã de um Estado secular, portanto um véu como símbolo cultural e representativo de uma fé? Um conflito de identidades se instaura em um território soberano e essa “complexidade da vida moderna exige que assumamos diferentes identidades” [...] o que gera tensões, conflitos pessoais quando essas exigências “[...] interfere com as exigências de uma outra”. (WOODWARD, 2004, p. 32).

A questão da proibição do uso do véu é apenas um ponto na agenda de discussões sobre os problemas identitários. Se de um lado o governo traz alguns argumentos plausíveis sobre o porquê de sua ação, do outro há o contra-argumento daqueles que se sentem lesados por tais ações, o que pede para esse impasse um diálogo entre as partes envolvidas.

Proibir alguém de portar um símbolo cultural é um ato discriminatório; é nomear o que é bom e o que é mau; é colocar em escala de valores e quando a questão é cultural não há como medir tais valores. O problema é que a cultura em questão é estrangeira! E então, para qual instância ela deve apelar? Quem poderia lhe garantir a liberdade de expressar sua cultura, sua fé?

Mais do que a questão da laicidade está a questão dos direitos de liberdade individual. A França é o maior país da União Européia em área. Abrigam nesse território várias etnias, várias culturas, vários modos de viver. Quando uma lei, como a 1.192 impõe a obrigatoriedade do não uso de determinada vestimenta que é exclusiva de um determinado grupo étnico religioso não está o Estado a quebrar um dos princípios da laicidade?

A identidade depende da diferença. Quando se diz “ela é muçulmana” está a se marcar uma diferença, diferença essa do que “ela não é”. Ela não é ocidental, ela não é francesa, ela é muçulmana, e essa demarcação da diferença no espaço público se faz pela vestimenta!

Ao aderir a lei há um “igualar” com todas as outras mulheres não-muçulmanas, o que implica o fim da diferenciação, pelo menos em lugares públicos, e assim a descaracterização e enfraquecimento da identidade que se firma no sistema simbólico.

Mais do que demarcar identidades os símbolos culturais demonstram as relações sociais, relações de exclusão e inclusão; de sagrado e de profano. A classificação simbólica caracteriza diferentes aspectos da vida social. O uso do véu não é apenas uma questão de uso e costume é questão identitária, de filiação, de pertencimento; um compromisso que se faz com a fé (subjetiva) e não com o Estado (objetivo).

Nesse sentido a lei 1.192 pode estar a fortalecer uma identidade ao qual ela tenta excluir. O movimento de proibição parece ser dialético: por um lado exclui ao demarcar a diferença, mas fortalece a identidade imaginária a identidade de povo muçulmano e não francês. Allá é o chefe da nação islâmica. Uma nação imaginária que não depende de território para se manifestar. Se assim o é, quem ganhará essa disputa: o Estado ou a religião?

## Considerações finais

A circulação e fixação de diferentes gentes pelos quatro cantos do mundo revelam que, pensar em uma nacionalidade fixa é arbitrário e excludente, pois o conceito de nação, nos tempos atuais, é aberto e dinâmico e pede uma reflexão histórica e contextual.

O nacionalismo leva ao encontro cultural e político, gerando uma ideologia que fortalece o Estado e a etnia, algo importante para o crescimento e expansão do Estado nacional frente a modernidade.

O problema é que, dentro desse “fortalecimento” ideológico há, no mesmo cenário, outras identidades, identidades essas que não se incluem nesse processo de encontro político e cultural, levando ao conflito não somente de identidades, mas de ideologias.

Como identidade imaginada, a nação que se está a construir, através desse embate ideológico revela uma intolerância diante do diferente, um receio de que esse prevaleça com sua identidade cultural sobre essa nação cultural imaginada

A lei 1.192 que proibi o uso de vestimentas que cubram o rosto em espaços públicos revela esse embate ideológico-cultural; que fere questões de religião, política, direitos, porém a questão requer diálogo não apenas com a sociedade interna, mas com a internacional também, pois tal ação fere os direitos humanos garantidos por lei, dos quais a França é signatária e sua Constituição se baseia.

Se o sentido de nação é antes de tudo uma criação, uma nação imaginada, que tipo então de nação deve-se imaginar dentro do contexto atual? Um mundo onde as fronteiras tendem a cair é possível ainda se pensar em nações imperiais?

O mundo não é não será o mesmo da época em que se pensou o Estado nação. O processo migratório, seja devido à fome que assola grande parte do mundo, seja por causa das guerras é algo real. Os espaços geográficos passam por alterações. Como se preparar para essa “invasão” dos diferentes sem perder a identidade nacional?

A reflexão sobre a proibição do uso do véu em espaços públicos franceses leva a inúmeras indagações de ordem prática e consensual. Modelos de integração étnica como o *melting pot* ou pluralismo cultural tem sido modelos já utilizados, em algum sentido, por nações como Estados Unidos com bons resultados.

O mundo vive uma grande crise, não apenas com as questões de mercado, mas de própria identidade o que leva a pensar na urgência de ações contextualizadas a fim de que, a sobrevivência com o mínimo de dignidade permaneça.

## REFERÊNCIAS

A TRIBO DE ONRAM. Português. *O ALCORÃO*. Trad. Mansour Challita. (2000?).

AZAMBUJA, Darcy. O homem e a sociedade. In: AZAMBUJA, Darcy. *Introdução à ciência política*. 14. ed. São Paulo: Globo, 2001. p.18-28.

FRANÇA. Código Civil (1804). *Código Civil*. Disponível em: <[www.artnet.com.br/~lgm/ccfranca.htm](http://www.artnet.com.br/~lgm/ccfranca.htm)> Acesso em: 28 jun.2009

FRANÇA. INSEE- *Répartition des étrangers par nationalité*. Disponível em <[www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg\\_id=0&ref\\_id=etrangersnat](http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id=etrangersnat)> Acesso em 26 jun 2011.

FRANÇA. La constitution - *Texte intégral de la Constitution du 4 octobre 1958 en vigueur* Disponível em <[www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur.5110.html](http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur.5110.html)>. Acesso em 28 jun. 2011.

FRANÇA. Legifrance - *LOI n°2010-1192 du 11 octobre 2010*. Disponível em: <[www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=867DFAF2AAEE2A5003896DBB5D6337B1.tpdjo10v\\_3?cidTexte=JORFTEXT000022911670&categorieLien=id](http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=867DFAF2AAEE2A5003896DBB5D6337B1.tpdjo10v_3?cidTexte=JORFTEXT000022911670&categorieLien=id)> Acesso em 14 abril 2011.

FRANÇA. INSEE- *Répartition des étrangers par nationalité*. Disponível em <[www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg\\_id=0&ref\\_id=etrangersnat](http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id=etrangersnat)> Acesso em 26 jun 2011.

FRIEDE, Reis. Teoria geral do Estado. In: FRIEDE, Reis. *Curso de ciência política e teoria geral do Estado: teoria constitucional e relações internacionais*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 31-74.

FRIEDE, Reis. Declaração universal dos direitos do homem. In: FRIEDE, Reis. *Curso de ciência política e teoria geral do Estado: teoria constitucional e relações internacionais*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 280-287.

PARTIDO COMUNISTA BRASILEIRO. *A França e a proibição do véu: uma posição maioritária*. Disponível em: <[www.paginavermelha.org/noticias/veu-frances.htm](http://www.paginavermelha.org/noticias/veu-frances.htm)> Acesso em: 10 de maio 2009.

REIS, Rossana Rocha. Migrações: caso norte-americano e francês. *Estudos Avançados* 20. 2006. p. 59-74 Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/ea/v20n57/a06v2057.pdf](http://www.scielo.br/pdf/ea/v20n57/a06v2057.pdf)>. Acesso em 28 jun.2011.



SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 2004. p.73-102.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 2004. p.7-72

## **GT 5: Teologiano Espaço Público e no Mundo Contemporâneo**

### **Coordenadores**

Érico Hammes - PUC/RS

João Décio Passos - PUC/SP

Vitor Feller – ITESC

**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.

## A teologia na bioética. Uma presença inevitável

Waldir Souza\*

### Resumo:

O artigo contempla o rico avanço tecnológico e biotecnocientífico. A ética da tecnologia não deve ser considerada simplesmente em função da fase aplicativa, mas também em sua insuficiência radical. Dessa forma, a tecnologia exige ser completada e ter sua referência numa antropologia global, na qual possa encontrar o seu papel ao lado das outras dimensões do ser humano, com as ambivalências e oposições características do mistério de sua liberdade, nas quais se desdobra a epopéia humana em sua história. A preservação de tal essência constitui o dever basilar da ética e da teologia ao tratar da responsabilidade e da vida. Para tanto, se faz necessário uma reflexão ética, um repensar antropológico, um diálogo teológico mais estreito e interdisciplinar através da bioética. Nesta perspectiva, cresce e se consolida a consciência de que se necessita de uma “ética da vida”, ou seja, de uma bioética. Assim, a reflexão teológica ocupará de maneira mais ampla e inevitável a sua presença na bioética através de sua reflexão sistêmica e dialógica.

**Palavras-chave:** teologia; bioética; antropologia teológica; teologia moral; responsabilidade; liberdade.

### Abstract:

This paper article contemplates the rich technological and biotechnoscientific advances. The ethics of technology must not be considered simply according to its applicative phase but also according to its radical insufficiency. Thus technology demands to be completed and to have its reference in a global anthropology wherein it can find its role besides the other dimensions of human being: with the properly ambivalences and oppositions of the mystery of its liberty of which is part the experiences of fortune and misfortune, pleasure and pain, good and bad, wherein the human epic unfolds in its history. The preservation of such essence constitutes the main duty of ethics and of theology to deal with responsibility and life. Thus it is necessary an ethics thinking, an anthropological rethinking, a narrower and interdisciplinary theological dialogue through bioethics. In this perspective, the consciousness of the need of an ethics for life, that is, bioethics, grows and consolidates. This is sensed when humanity puts itself before the value of human life, as well as when it comes across the value of all forms of life. In this way theological thinking will occupy in a more enlarged and inevitable way its presence in bioethics through its systemics and dialogic thinking.

**Keywords:** theology; bioethics; theological anthropology; moral theology; responsibility; liberty.

---

\* Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor do PPG em teologia da PUCPR (linha de pesquisa: teologia e sociedade. Projetos de pesquisa: 1º Teologia moral e Biotecnociência. Estudo dos seus impasses e alternativas; 2º A Bioética na perspectiva da Pastoral da Saúde). Professor de antropologia teológica, bioética e teologia moral no Bacharelado em teologia da PUCPR, Curitiba/PR; professor de Temas de Teologia e Bioética e Questões Fundamentais de Teologia do Mestrado em Teologia da PUCPR e membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais da PUCPR. E-mail: waldir.souza@pucpr.br; wacasouza@yahoo.com.br

## Introdução

A ciência e a técnica são capazes de continuar se acumulando sem encontrar nenhum obstáculo. Sua busca não é só um direito mas também um importante dever do sujeito do conhecimento, dotado das faculdades para tal. À medida que cresce o patrimônio cognitivo coletivo, o conhecimento individual se torna cada vez mais fragmentário. Aqui está se falando dos participantes do processo científico, dos pesquisadores e especialistas. Este saber acumulado se torna cada vez mais esotérico, menos compreensível aos leigos, excluindo, assim, da sua observação, a maior parte dos contemporâneos. Seguir adiante nos desafios do conhecimento é um dever supremo; se o preço é alto, deverá ser pago de qualquer forma.<sup>1</sup>

As diversas utopias políticas ou literárias incluem deliberadamente a tecnologia em seus projetos, quando elas próprias não são tecnológicas. No essencial, pode-se esperar que a utopia sirva para fomentar ou enterrar o avanço tecnológico, ou seja, pode desejá-lo ou temê-lo. Diferente da ciência, o progresso pode não ser desejável, mas partilha com ela – sua criadora, que se tornou sua gêmea – a ideia de que o seu movimento autônomo é um fato unívoco, no sentido de que cada novo passo seja a superação do anterior. O que vale a pena reter no caso da ciência e da técnica, em especial depois da sua simbiose, é a história de ambas - se há uma história de êxito, essa é a história tanto da ciência quanto a da técnica; um êxito contínuo, condicionado por uma lógica interna, e portanto prometendo seguir assim no futuro. Na técnica, esse êxito faz com que a aventura prometéica se desloque, diante da consciência comum, do papel de um simples meio para o de finalidade, mostrando-se a “conquista da natureza” como a vocação da humanidade: o *homo faber* ergue-se diante do *homo sapiens*, e o poder externo aparece como o supremo bem – para a espécie, obviamente, não para os indivíduos. No que tange à moral, a ciência e a técnica com ela se relacionam de diversas maneiras. Em relação à ideia de progresso, coloca-se a questão sobre se o seu progresso contribui para uma moralização geral. Uma vez que a dedicação à ciência é em si um bem moral, a ciência pode exercer um efeito moralizante sobre seus executores, mas ela não o faz em virtude dos seus progressos e nem por seus resultados, mas graças à sua atividade contínua, ou seja, à sua disciplina.<sup>2</sup>

A sociedade como um todo é afetada sobretudo por aquilo que a técnica libera no mundo e assim, efetivamente pelo seu progresso, já que esse é um progresso de resultados.

---

<sup>1</sup> JONAS, Hans. *O Princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006, p. 269-270.

<sup>2</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 271-272.

O predomínio da vulgaridade nas bênçãos tecnológicas torna isso altamente improvável, mesmo que não considerasse o enorme atrofamento dos indivíduos sob a compulsão maciça, objetiva e psicológica da ordem tecnológica.<sup>3</sup>

Se todas as relações entre o ser humano e a realidade são relações de significado, pode-se perguntar: quais são os significados criados a partir da relação entre o cientista e o seu objeto de estudo? Se olharem as características do método científico, se verá que as relações entre sujeito e objeto do conhecimento na experimentação são, classicamente, relações de dominação: o ser humano domina, de certa forma violenta, o dinamismo natural dos seres colocando-os em situações controladas para verificar como se comportam e, assim, poder conhecer e manipular seu dinamismo. O universo das modernas ciências empíricas é mecânico e passível de dominação.<sup>4</sup>

Desse modo, a bioética precisa mergulhar no exótico e criticamente preparar a humanidade para o diálogo com coisas estranhas e inéditas. A bioética torna-se ainda mais relevante quando se percebe que todo o avanço biotecnocientífico não está desarticulado de uma proposta de sociedade e participa, como agente poderoso, do jogo de ideologias e poder da sociedade. Quem se dedica à bioética deve estar atento, pois a vontade de poder pode por em perigo as etapas da pesquisa, gerando informações erradas, deturpando as finalidades, contrariando as regras deontológicas, as regras da sabedoria que a humanidade construiu progressivamente.<sup>5</sup>

O progresso biotecnocientífico é uma conquista que não poderá ser interrompido. Para tanto, é preciso elaborar critérios, limites éticos, para que este progresso científico continue, porém, de forma equilibrada e responsável. Qual seria a contribuição da teologia a meu ver neste grande diálogo com o mundo biotecnocientífico, com o intuito de colaborar na construção destes critérios e limites éticos? Qual a contribuição real da teologia?

## **1- A responsabilidade diante das tecnologias**

Estamos assistindo nos últimos tempos a um crescente despertar de consciência ética em relação a diversos desafios levantados pelos avanços científicos e pelo progresso econômico. As revistas científicas comprovam a cada novo fascículo. Pouco a pouco a humani-

---

<sup>3</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 272-273.

<sup>4</sup> NETO, Francisco Borba Ribeiro. *Conhecimento e Bioética*. In: RAMOS, Dalton Luiz de Paula. *Bioética. Pessoa e Vida*. São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2009, p. 79.

<sup>5</sup> SANCHES, Mário Antonio. *Bioética ciência e transcendência*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 16.

dade começa a dar-se conta de que nem toda a descoberta traz sempre efeitos benéficos para as pessoas e para a sociedade.<sup>6</sup> Num mundo de dominação, nenhuma criatura é companhia para o dominador. Seu drama é viver em estado de permanente solidão, impossibilitado de compartilhar sua vida com seus dominadores. Assim, o drama da ciência moderna é modelar uma realidade definida por relações de dominação na qual os demais significados da realidade tendem a não estar presentes. Nesse mundo da funcionalidade, as coisas são conhecidas na medida em que são dominadas e o próprio ser humano não pode ser entendido apenas dessa forma. Por isso, as relações de significado estabelecidas por esta funcionalidade não são capazes de criar uma ética adequada.<sup>7</sup>

É bom constatar que nem a ciência e nem os cientistas podem estar isentos de moralidade. Acreditar nisso seria aceitar um poder sem tamanho e sem controle nas mãos de seres altamente influenciáveis. Basta lembrarmos as consequências da ciência atômica. A magia sonhada nas fantasias dos famosos escritores é o adubo da criatividade humana, que, sem o choque com o real, acaba por gerar mais riscos do que benefícios.

Vive-se uma era histórica em que os desenvolvimentos científicos, técnicos e sociológicos estão cada vez mais em interrelações estreitas e múltiplas. Dessa forma, a experimentação científica constitui por si só uma técnica de manipulação, na qual as ciências experimentais desenvolvem os poderes manipuladores da ciência sobre as coisas físicas e os seres vivos. Segundo Edgar Morin, “o método experimental é um método de manipulação, que necessita cada vez mais de técnicas, que permitem cada vez mais manipulações”.<sup>8</sup>

Na origem, os investigadores eram amadores, no sentido primitivo do termo, porque eram ao mesmo tempo filósofos e cientistas. Hoje a ciência se torna poderosa e forte instituição no centro da sociedade, subvencionada, alimentada e controlada pelos poderes econômicos e estatais. Através de um círculo hermenêutico, a técnica produzida pelas ciências transforma a sociedade, mas também, a sociedade movida pela técnica transforma a própria ciência. Os interesses econômicos, capitalistas e do Estado desempenham um papel ativo nesse círculo de acordo com suas finalidades, seus programas e suas subvenções.

Diante deste contexto cada vez mais amplo e complexo carece o pesquisador de um método responsável perante o ser humano e a sociedade. Por responsabilidade, concebe-se a

---

<sup>6</sup> JUNGES, José Roque; *Bioética*. Perspectivas e Desafios. Coleção Focus. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, p. 9.

<sup>7</sup> NETO. Conhecimento e Bioética, p. 79-80.

<sup>8</sup> MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996, p. 19.

noção humanista ética que só tem sentido para o sujeito consciente. O pesquisador é curioso por princípio e profissão. Sua curiosidade e busca de domínio às vezes pode ultrapassar os limites éticos. Este princípio (a curiosidade que o leva a descobrir, questionar, responder) é a base da evolução. A responsabilidade pode ferir este princípio e às vezes, pode ser considerada e interpretada como um não sentido e não ciência. Por que essa afirmação tão contundente? Porque a questão da responsabilidade escapa aos critérios científicos mínimos que pretendem guiar a distinção do verdadeiro e do falso. Isto porque está entregue às opiniões e convicções pessoais. Assim, não existe fora da ciência nem dentro dela um critério da verdadeira responsabilidade.<sup>9</sup> Na realidade, a responsabilidade deve enfrentar uma terrível incerteza. Diante desse desafio, há de se pensar em uma ética do conhecimento assim como em uma ética da responsabilidade como caminhos e não como soluções.

Nesta perspectiva, o pensamento de Hans Jonas<sup>10</sup> expresso na sua obra monumental “O princípio responsabilidade”, será um indicativo eleito para essa reflexão. Nesta obra o autor propõe ao pensamento e ao agir humano uma nova ética. Segundo Jonas, a ética tradicional fundava-se e acontecia apenas dentro dos limites do ser humano, não afetando a natureza das coisas extra-humanas. A natureza não era objeto da responsabilidade humana, pois ela cuidava de si mesma. A ética tinha a ver com o aqui e o agora. Em substituição aos antigos imperativos éticos (entre os quais o imperativo kantiano – “Age de tal maneira que o princípio de tua ação se transforme numa lei universal”)<sup>11</sup> Jonas irá propor um novo imperativo: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica”<sup>12</sup>, ou, se formulado negativamente, “não coloques em perigo a continuidade indefinida da humanidade na Terra”.

---

<sup>9</sup> MORIN. *Ciência com consciência*, p. 117-118.

<sup>10</sup> Hans Jonas nasceu em 1903, em Mönchengladback, na Alemanha. De origem judaica, deve boa parte de sua excelente e profunda formação humanística à leitura atenta dos profetas da Bíblia hebraica. Sua intensa vida intelectual apresenta três momentos marcantes de sua formação filosófica. O primeiro tem início em 1921, quando, ainda recém-formado, frequenta na Universidade de Freiburg as aulas de um mestre então pouco conhecido, de nome Martin Heidegger. Para Jonas, este foi, por muito tempo, seu mentor intelectual. Em 1924, Heidegger transfere-se para a Universidade de Marburg, e Jonas o acompanha. Lá conhece Rudolf Bultmann, e sob sua orientação elabora uma tese sobre a gnose no cristianismo primitivo, que é apresentada em 1931 e publicada posteriormente. Em 1934, Jonas se vê obrigado a abandonar a Alemanha por causa da ascensão do nazismo ao poder. O segundo grande momento na vida intelectual de Jonas ocorre em 1966, com a publicação de *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*. Nessa obra estabelece os parâmetros de uma filosofia da biologia. O terceiro grande momento intelectual da trajetória de Hans Jonas é decorrência imediata do segundo. A busca das bases de uma nova ética, uma ética da responsabilidade, torna-se assim, a sua principal meta. Em 1979, publica *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethic für die Technologische Zivilisation* (O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica). Essa obra foi traduzida para o inglês pelo próprio autor somente em 1984. JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 17.

<sup>11</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 161-163.

<sup>12</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 47-48.

Ao tornar o princípio responsabilidade o seu imperativo ético, Jonas está pensando tanto no perigo da pura e simples destruição física da humanidade quanto na sua morte essencial, aquela que advém da desconstrução e da aleatória reconstrução tecnológica do ser humano e do ambiente.

Como pensador e pesquisador, Jonas pressente uma intimidade entre pesquisa e poder.<sup>13</sup> Assim, Jonas defende e elabora uma teoria da responsabilidade. Neste sentido, tal ética estará sempre ao lado dos fracos contra os fortes e dos que aspiram contra os que já possuem. Só uma ética que responsabilize a todos pode cumprir o papel de apontar os valores e os fins a serem perseguidos e utilizar os meios como aquilo que realmente são, sem transformá-los em fins em si mesmos.<sup>14</sup>

O ponto de partida da tese de Hans Jonas é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel. Ela vai além da constatação da ameaça física. A submissão da natureza foi concebida para a felicidade humana. Mas, na sobremedida de seu sucesso, que agora se estende à própria natureza do ser humano, conduziu ao maior desafio colocado ao ser humano pela sua própria ação. Fazendo uma retrospectiva, nada se equivale no passado ao que o ser humano é capaz de fazer no presente, impulsionado a seguir fazendo, no exercício tentador desse poder. Segundo Jonas, “nenhuma ética tradicional nos instrui, sobre as normas do ‘bem’ e do ‘mal’ às quais se devem submeter as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis”.<sup>15</sup>

É nesse vácuo, que a pesquisa toma forma de princípio responsabilidade. Há um vácuo atual do relativismo de valores. Por quê? A previsão é de perigo e se está na iminência do perigo. Jonas denomina isso de “heurística do medo, temor”: somente com a antevisão da desfiguração do ser humano, chega-se ao conceito de ser humano a ser preservado. Trata-se não apenas do destino do ser humano, mas também da imagem do ser humano, não apenas da sobrevivência física, mas também da integridade de sua essência. A ética que deve preservar ambas precisa ir além da sagacidade e tornar-se uma ética do respeito.

---

<sup>13</sup> O que se pode perceber é que essa nova configuração da ciência leva a um conhecimento anônimo que não é mais produzido para obedecer à verdadeira função do saber durante toda a história da humanidade. Esse novo saber é depositado nos bancos de dados e usado de acordo com os meios e as decisões dos que detêm o poder. Há uma verdadeira expropriação do conhecimento, não só dos cidadãos comuns, mas também entre os cientistas, que são às vezes incapazes de dominar o saber produzido. Desta maneira, para que haja responsabilidade é preciso existir um sujeito consciente. Esse aparente divórcio entre os avanços científicos e a reflexão ética fez com que Jonas propusesse novas dimensões para a responsabilidade, pois a técnica moderna introduziu ações tão diferentes, com objetivos e consequências tão imprevisíveis, que os elementos da ética anterior já não podem mais abarcá-los. JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 18.

<sup>14</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 19.

<sup>15</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 21.



A justificativa de uma possível ética não pode restringir-se ao terreno da intersubjetividade, mas deve-se estender até a metafísica, porque só através dela pode-se perguntar por que afinal, os seres humanos devem estar no mundo. Logo, o imperativo ético da responsabilidade destina-se a assegurar-lhes o futuro. Quando se aventura a refletir a tecnologia impõe, com seus riscos extremos, o risco da reflexão extrema. Sob o signo da tecnologia, no entanto, a ética tem a ver com ações (não tanto de sujeitos isolados) que têm uma projeção causal sem precedentes na direção do futuro, acompanhadas por uma consciência prévia que, mesmo incompleta, vai muito além daquela outrora existente. Basta apenas ajuntar a tudo isso os impactos de longo prazo e também, com frequência, a irreversibilidade. Pode-se perceber que todos esses fatores deslocam a responsabilidade para o centro da ética, considerando-se aí os horizontes espaço-temporais que correspondam àqueles atos.<sup>16</sup> Uma teoria da responsabilidade até hoje ausente, se torna o eixo fundamental da reflexão de Jonas.

O princípio responsabilidade contrapõe a tarefa mais modesta que obriga ao temor e ao respeito: conservar incólume para o ser humano, na persistente dubiedade de sua liberdade que nenhuma mudança das circunstâncias poderá suprimir, seu mundo e sua essência contra os abusos de seu poder.<sup>17</sup>

## 2- A dignidade humana e a técnica

Sobre o tema da dignidade encontramos a Igreja Católica Apostólica Romana que se baseia, principalmente, no argumento da dignidade da vida humana para sua defesa contra os possíveis abusos advindos dos avanços biotecnológicos. Junto a isso, desenvolve uma reflexão que propõem uma abrangência maior para a ação da dignidade, estendendo ela à natureza e aos animais e não só a vida humana.

A pessoa humana sempre deve permanecer o objetivo último, deve ser sempre o objetivo e o critério. Dinheiro e capital sempre são um meio, assim como o trabalho também é meio. Também a ciência, técnica e indústria são meios. Em si, também eles, de modo algum, estão livres de valores. Não são "neutrais". Eles devem ser avaliados e utilizados na medida em que servem à pessoa humana e seu desenvolvimento. De acordo com isso, a manipulação de genes humanos só é lícita na medida em que esta dá proteção, preservação e humanização da vida humana. A pesquisa com embriões descartáveis é um experimento humano que deve ser considerado desumano e como tal deve ser rejeitado.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> JONAS. O Princípio responsabilidade, p. 22.

<sup>17</sup> JONAS. O Princípio responsabilidade, p. 23.

<sup>18</sup> KUNG, Hans; *Projeto de ética Mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 54.

Que a dignidade deve ser extensiva a todo ser vivente, isso não resta dúvida, mas nossa condição atual nos coloca em destaque em relação a muitos povos que ainda não alcançaram esse direito. Ao clamar pela dignidade, que o façamos de forma integral, abarcando todo o ser humano, visando assim sua plenitude tanto na esfera particular e individual como na esfera de suas relações.

A dignidade está na totalidade do humano e cada ser emerge com sua própria dignidade dessa totalidade do humano. Daí a importância fundamental do processo de individualização de cada ser. A capacidade de exprimir uma representação simbólica de tudo o que se vê, conhece ou faz, foi-se estruturando ao longo de várias etapas que trouxeram a humanidade até à etapa da biogenética atual.<sup>19</sup>

O ser humano se mostrará digno no momento em que se comprometer com as consequências reais de sua ação.

Ora, os avanços da engenharia genética, a possibilidade de clonar seres humanos, bem como a disseminação de alimentos transgênicos em nosso planeta não são questões do âmbito privado: não podem estar submetidos apenas aos interesses da Monsanto e de um punhado de transnacionais do domínio da indústria química e farmacêutica (como Aventis, AstraZeneca, Novartis, DuPont, Dow Chemical e La Moderna). São hoje, no regime biopolítico, questões públicas e devem receber a maior atenção possível no âmbito dos debates nos espaços públicos democráticos das sociedades contemporâneas. E a prudência sugere que devemos enfrentá-las, por um lado, despidos de qualquer visão sistematicamente pessimista, e, por outro lado, privados de qualquer ingênua ilusão progressista (tão comum em irrefletidas mensagens nos meios de comunicação de massa). Em suma: nem tecnofobia, nem tecnolatria.<sup>20</sup>

O custo da tecnologia, via expropriação, dizem as vozes abalizadas tecnicamente, é um sacrifício necessário. Mas o que se percebe é que as grandes conquistas da biotecnologia continuam reservadas aos ricos, prestando-se à formação de monopólios e latifúndios nos quais a produção agrícola e animal são controladas por quem possui a tecnologia biológica.<sup>21</sup>

Desde o nascimento do primeiro “*bebê de proveta*”, ocorrido na Inglaterra, em julho de 1978, a biomedicina e, pouco a pouco, toda a sociedade vivenciou uma mudança repentina, transcendental para muitos, com consequências então imprevistas. É que, embora sempre tenha havido casais estéreis, através do desenvolvimento da Fecundação in vitro e técnicas afins, a resignação deu lugar para a esperança. Na verdade, a reprodução assistida permite que quase todos os casais estéreis possam ter um filho ou, pelo menos, possam tentar tê-lo com certas esperanças por meio dos mais diversos procedimentos. Entretanto, as

---

<sup>19</sup> BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. *Bioética e início da vida: alguns desafios*. Aparecida: Idéias e letras; São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2004, p. 26.

<sup>20</sup> MAIA, Antônio Cavalcanti. Biopoder, biopolítica e o tempo presente. In: NOVAES, Adauto (org); *O homem máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 100.

<sup>21</sup> BARCHIFONTAINE. *Bioética e início da vida*, p. 86.

inúmeras técnicas de reprodução assistida não representam apenas uma possibilidade a mais de procriação, como ocorria há apenas dez anos. É uma inesperada questão ética.

A técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com novos objetos e consequências que a ética antiga não consegue enquadrá-las. Não há a menor dúvida que as antigas prescrições da ética “do próximo” que diz respeito à justiça, à misericórdia, à honradez, etc., ainda são extremamente válidas em sua imediatividade íntima para a esfera do cotidiano, da interação humana. Segundo Jonas, essa esfera pode ficar obscurecida pelo crescente domínio do fazer coletivo, onde o ator, ação e efeito não são mais os mesmos da esfera próxima. Isso impõe à ética um novo repensar, uma nova dimensão nunca antes sonhada, aqui denominada por Jonas de responsabilidade.<sup>22</sup>

Enquanto for o destino do ser humano dependente da situação da natureza, seu interesse moral ainda manterá uma orientação antropocêntrica que reflete toda a ética clássica. Segundo Jonas, mesmo assim, a diferença é grande.

Desaparecem as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das seqüências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica mesmo quando empreendidas para fins próximos. Sua irreversibilidade, em conjunção com sua magnitude condensada, introduz outro fator, de novo tipo, na equação moral. Acresça-se a isso o seu caráter cumulativo.<sup>23</sup>

O que se pode perceber é que a situação básica entre as pessoas, na qual a virtude tem de ser comprovada e o vício desmascarado, permanece sempre a mesma. Dessa forma, todo ato recomeça do zero. A autopropagação cumulativa da mudança tecnológica do mundo ultrapassa constantemente as condições de cada um de seus atos contribuintes e transcorre de maneira sem precedentes, diante das quais os ensinamentos da experiência são impotentes. Essa acumulação não se contenta em modificar o seu início até a desfiguração, podendo até destruir a condição pressuposta de si mesma. Com muito detalhe, tudo isso deveria estar compreendido na vontade do ato singular, uma vez que este deva ser moralmente responsável.

Sem sombra de dúvidas, o saber se torna um dever prioritário porque deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir. O saber previdente permanece atrás do saber técnico que confere poder ao agir humano, assim, ganhando significado ético. Essa

---

<sup>22</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 39.

<sup>23</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 40.

lacuna entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético. O reconhecimento da ignorância torna-se então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o excessivo poder humano. Até então, nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie.<sup>24</sup>

Esses novos elementos apontados, exigem alterações substanciais nos fundamentos da ética. Isso significa procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de “fins em si” para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano. Além da religião, nenhuma outra ética anterior, preparou o ser humano para ter um papel de fiel depositário de sua responsabilidade, e muito menos, uma visão científica de natureza. Uma vez que a integridade humana é ameaçada, esse apelo mudo, faz com que a humanidade comece a pensar sobre a plenitude ameaçada do mundo. Deve-se ouvi-lo e reconhecer sua exigência como obrigatória.<sup>25</sup>

Há uma contradição muito grande entre o que se elabora enquanto conhecimento científico e o vazio enquanto conhecimento humano. Não resta dúvida, houve um acúmulo de conhecimentos tão numerosos sobre o ser humano e tão facilmente acessível. Mas também nosso tempo soube muito menos o que é o ser humano.

A vida do semelhante é "sagrada" enquanto remete sua origem a Deus: "a vida inocente é intangível", porque um poder maior que os poderes humanos responde por ela. A suma injustiça é não reconhecer nem tratar o ser humano na sua dignidade de semelhante e parceiro da vida.<sup>26</sup>

Que tipo de saber é aquele que entende o corpo humano como uma configuração orgânica condenada à obsolescência, convertendo-o em um objeto da pós-evolução? O pensamento do sociólogo português Hermínio Martins, trata de uma tecnociência de vocação

---

<sup>24</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 41.

<sup>25</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 42.

<sup>26</sup> DOS ANJOS, Marcio Fabri. Bioética em perspectiva de libertação. In GARRAFA, Volnei; PESSINI, Léo (org); *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 464.

fáustica<sup>27</sup>, cuja meta consiste em ultrapassar a condição humana. Por isso, nos saberes hegemônicos contemporâneos é possível detectar certas tendências “neognósticas”, que rejeitam a organicidade e a materialidade do corpo humano para procurar, na sua superação, um ideal ascético, artificial, virtual e imortal.

O progresso dos saberes e das ferramentas prometéicas<sup>28</sup> redundam em um certo “aperfeiçoamento” do corpo, porém este será sempre naturalista e não-transcendentalista, ou seja, não pretenderá ir além dos limites impostos pela natureza humana. Pois, de acordo com essa visão, os artefatos técnicos constituem meras extensões, projeções e ampliações das

---

<sup>27</sup> Marshall Berman relê o Fausto de Goethe como a primeira e melhor tragédia do desenvolvimento. Ele faz um interessante resgate do mito de Fausto e contextualiza historicamente a época em que Goethe escreveu-o. Em sua releitura, Fausto expressa como no final do século XVIII e início do século XIX o modernismo surgiu. O processo de transformação de Fausto se divide em três metamorfoses sugeridas por Berman: 1ª O sonhador, 2ª O amador e 3ª O fomentador. Na primeira fase, Fausto seria um sonhador. Tinha desenvolvido o intelecto e o espiritual que o levaram ao conhecimento e ao isolamento. Ele agora deseja se expressar através de ações no mundo. O que o fez sentir-se dividido entre vida interior e vida exterior seria a consequência de ele possuir uma cultura dinâmica e viver numa sociedade estagnada. Ele representaria os homens que fizeram parte da cultura moderna que a Divisão do Trabalho, a Renascença e a Reforma criaram e desenvolveram mas mantiveram inacessível ao mundo. Na segunda metamorfose, Fausto é um amador que passou por uma grande metamorfose. Mudou de papel social e *status*, está charmoso e autoconfiante, tem dinheiro e está livre para se mover, seduzir e enfrentar sua cidade tradicional (o pequeno mundo). Em sua terceira metamorfose, Fausto seria o fomentador, uma figura ambígua porque destrói e constrói. Seus vários projetos visam o coletivo. Ele representa um herói moderno arquetípico – fomentador – mas também representaria um herói trágico porque ironicamente seu desejo de crescimento pessoal e progresso social com o mínimo de sacrifício humano é transgredido no momento em que ele explora seus empregados inclusive passando por cima de seus limites humanos a fim de produzir e construir. BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 17ª edição, 2000, p. 360.

<sup>28</sup> A ação do Prometeu acorrentado transcorre numa região desolada da Cítia. Hefesto (o deus do fogo), o Poder e a Força, divindades auxiliares de Zeus, chegam arrastando o titã Prometeu, vítima da ira deste último deus. Hefesto prega-o num rochedo, observado pelo Poder, que vigia o deus do fogo, constringido com sua missão, e o anima com a alegação de que Prometeu se rebelara contra a vontade divina com o intuito de ajudar a humanidade primitiva. Cumprida a missão, Hefesto, o Poder e a Força retiram-se abandonando Prometeu em sua agonia solitária. Rompendo o silêncio, o titã filantropo proclama a sua indignação diante do céu e da terra em sua volta. As ninfas do mar (as Oceanides) tentam animar Prometeu, que lhes conta como Zeus, graças a ele, conseguiu derrotar os outros titãs e tornar-se o novo soberano dos deuses. Isto feito, Zeus consolidou seu poder absoluto e resolveu destruir a humanidade para criar uma nova raça. Prosseguindo em sua narração Prometeu diz que, por amor às criaturas humanas, conseguiu salvá-las da destruição e lhes deu o fogo por ele roubado do céu, permitindo assim o início da civilização. Prometeu relembra as artes por ele inventadas para aliviar as misérias da condição humana. Entra em cena Hermes, o deus mensageiro de Zeus, pedindo ao infeliz titã para revelar-lhe o segredo fatídico em relação à queda de Zeus. Tratado desdenhosamente por Prometeu, Hermes anuncia-lhe torturas ainda mais cruéis: a águia que devoraria a cada dia seu fígado, que se recomporia também diariamente, e um cataclismo que o lançaria no Hades. Tanto prometeu como as Oceanides desaparecem juntamente no cataclismo. Provavelmente a chave para o melhor entendimento da tragédia é o nome de seu personagem principal: o progresso da humanidade se deveu à capacidade dos homens de “pensar antes de fazer” (literalmente *Prometheus* significa “aquele que pensa antes”). Esta chave torna mais compreensível o longo discurso de Prometeu sobre o bem que ele fez à humanidade em seus primórdios. KURY, Mário da Gama. In: Êsquilo; Sófocles; Eurípides. *Prometeu acorrentado*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p. 9-12 (A tragédia grega ; v. 6).

capacidades próprias ao corpo humano. É nesse ponto que a tecnociência de inspiração prometéica se detém, sem pretender ultrapassar o umbral da vida.<sup>29</sup>

### 3- Bioética e teologia

O desenvolvimento tecnológico da medicina (extrema tecnificação clínica; crescentes políticas de coletivização da saúde; consciência dos direitos do enfermo; importância da prevenção das doenças) e os progressos da ciência biológica (engenharia genética; técnicas de reprodução humana; transplantes de órgãos; intervenção em estados intersexuais; progressos técnicos quanto à reanimação e à diagnose pré-natal) colocam novos desafios que a tradicional ética médica não consegue responder por seu caráter de pura deontologia profissional. Para tanto, é necessário um saber mais global e interdisciplinar e, principalmente, uma argumentação mais consistente. Assim surge a Bioética como um estudo sistemático das dimensões morais das ciências da vida e da saúde.

A Bioética torna-se um fórum de discussão e de construção de consensos sobre os limites e objetivos de uma pesquisa científica que envolve seres humanos, de uma prática médica a serviço da beneficência e autonomia do enfermo, de uma política que assegure condições de saúde para todos. Precisa envolver toda a sociedade civil, o pensar e o agir cristão porque a defesa da vida e a promoção da saúde são do interesse e salvaguarda de todos.<sup>30</sup>

Cresce atualmente e se consolida a consciência de que se necessita de uma “ética da vida”, ou seja, de uma bio-ética. Isto se faz sentir quando a humanidade se coloca diante do valor da vida humana, bem como quando se depara com o valor de todas as formas de vida sobre a face da terra.

Diante de numerosos desafios que daí surgem, sente-se a necessidade e a urgência de resgatar a ética “enquanto referência à capacidade humana de ordenar as relações a favor de uma vida digna”.<sup>31</sup> É necessário a redescoberta da ética e auscultar os caminhos que ela vai apontando, isto permite alcançar os fins que se necessita, sem desconsiderar o passado em seus valores éticos fundamentais.<sup>32</sup> Igualmente, é necessário se lançar numa incessante

---

<sup>29</sup> SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico*. Corpo, subjetividade e tecnologias. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 42-46.

<sup>30</sup> JUNGES. *Bioética*, p. 13-15.

<sup>31</sup> MORAES, Regis de. Ética e vida social contemporânea. In: *Tempo e Presença*, n. 263, maior/junho de 1992, p.5.

<sup>32</sup> CNBB – XXXI Assembléia Geral. Ética: Pessoa e Sociedade. In: *SEDOC* 26 (1993), n.1-37, p.41-74.

busca do sentido da vida em meio aos sempre novos desafios da história, em suas mutações constantes e em sua realidade multifacetária.<sup>33</sup>

A bioética está se transformando, hoje, num campo indispensável de reflexão e de ação, pois contém: “uma finalidade ética própria que é a de salvaguardar o bem e promover a melhoria da realidade global humano-sócio-ecológica”.<sup>34</sup> Como se pode perceber, o campo é bastante vasto e já se entreve numerosos desafios.

A intenção é delimitar o campo para poder erigir uma ética da vida. Desta maneira, “a constituição de uma ética visa à definição autorizada de delimitações protetoras do consenso, bem a promoção de valores, de normas e de significantes geradores de mobilização e de adesão”.<sup>35</sup> Busca proteger o ser humano e a sociedade das malhas do arbítrio; salva-os da absolutização do que é apenas “relativo”, a inflação do autoritarismo, das visões míopes, dos discursos esclerosados, da domesticação do “outro” e da cegueira ideológica.<sup>36</sup>

A ética vem acrescida da iluminação da fé na experiência cristã. Traz preciosas contribuições que brotam de sua visão de fé, à luz da Revelação cristã, explicitadas de maneira autorizada pelo Magistério da Igreja, buscando, com isso, orientar o comportamento humano. Daí brota uma contribuição para toda a ética humana e social, com aportes para a bioética.

O desenvolvimento das ciências biomédicas, acrescido das descobertas da biogenética, coloca nas mãos da humanidade tecnologias nunca vistas, representando possibilidades novas de intervir nos processos da vida. Como se percebe, questões totalmente novas se apresentam. Como promover a humanidade sem extrapolações? Quais são as delimitações a favor da vida?<sup>37</sup>

Abre-se, assim, dentro da ética um novo capítulo, o da bioética. Para a teologia, um grande desafio. Vários autores começam a defender a importância das religiões para o debate ético e para a superação da crise ética da cultura atual pós-moderna. Essa cultura não tem condições de enfrentar as ameaças das manipulações genéticas. Questiona-se a secularização

---

<sup>33</sup> AGOSTINI, Nilo. Bioética: delimitações protetoras da vida. In: *Communio*. Nº 87, 2003. Rio de Janeiro, p.137.

<sup>34</sup> RUBIO, Miguel. Que és moralmente factible? Possibilidades y limites de la “tecnociencia”. In: *Moralia*, XXIV (2001/4), p. 399.

<sup>35</sup> QUELQUEJEU, Bernard. Éthos historiques et normes éthiques. In: LAURET, Bernard ET REFOULÉ, François (dir.). *Initiation à La pratique de la théologie*. Tomo IV: *Éthique*, Paris: Cerf, 1983, p. 79.

<sup>36</sup> AGOSTINI. Bioética, p. 138.

<sup>37</sup> AGOSTINI. Bioética, p. 138.

dominante que se instalou na modernidade.<sup>38</sup> Problemas persistentes constatados no cotidiano dos países periféricos como a exclusão social e a concentração de poder; a globalização econômica internacional e a evasão dramática de divisas das nações mais pobres para os países centrais; a inacessibilidade dos grupos economicamente vulneráveis às conquistas do desenvolvimento científico e tecnológico; e a desigualdade de acesso das pessoas pobres aos bens de consumo básicos indispensáveis à sobrevivência humana com dignidade, entre outros aspectos. Estas questões passaram a ser parte obrigatória da pauta dos pesquisadores que desejam trabalhar com uma bioética transformadora, comprometida e identificada com a realidade dos chamados países “em desenvolvimento”.<sup>39</sup> Os autores afirmam que a secularização é irreversível e estão certos de que nenhuma sociedade pode sobreviver sem religião.<sup>40</sup> Nesse contexto, a discussão sobre a contribuição da teologia para o debate atual da bioética readquire importância.

Seria uma grande presunção pretender construir uma reflexão bioética a partir somente da teologia. Bem se sabe que a bioética se caracteriza por um discurso interdisciplinar, isto é, propiciando que no diálogo interdisciplinar, cada ciência tenha um espaço real de interlocução para aperfeiçoar seu próprio discurso. O “discurso religioso” veiculado pela teologia na bioética ainda é recebido de formas variadas, entre a simpatia e a antipatia, a indiferença, a desconfiança, a integração e a total separação.<sup>41</sup>

#### **4- Contribuição da teologia para a bioética**

Bem se sabe que o poder dado, por Deus, aos seres humanos não é tanto o de dominação, mas o de administração,<sup>42</sup> por isso toda forma de poder exercido incoerentemente para com a criaturalidade própria do ser humano, marginaliza a transcendência própria deste.

Na experiência religiosa a relação com Deus ou com o Criador é de outra natureza, na medida em que todas as criaturas proclamam o que não são, a saber, plenas criações próprias. A "criaturalidade" passa a ser o decisivo reconhecimento de Deus. Na criaturalidade a auto-reflexividade e a corporalidade são alargadas para a consciência de um ser que não se deve a si mesmo. Criaturalidade não é aqui falta de competência, mas antes o reto lugar desta competência, e com isto a sua força.

---

<sup>38</sup> JUNGES, José Roque. As Interfaces da Teologia com a Bioética. In: *Perspectiva Teológica*. 37 (2005), p. 105.

<sup>39</sup> GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leocir. *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Edições Loyola; Centro Universitário São Camilo; Sociedade Brasileira de Bioética, 2003, p. 35.

<sup>40</sup> ROUANET, S. P. A volta de Deus. In: *Folha de São Paulo*, Caderno Mais! 19/05/2002.

<sup>41</sup> DOS ANJOS. Bioética em perspectiva de libertação, p. 455-456.

<sup>42</sup> DOS ANJOS. Bioética em perspectiva de libertação, p. 460.



Como co-criador secundário do mundo e de si próprio, o homem permanece a "imagem" resplendente e não apenas o "vestígio" transitório de Deus.<sup>43</sup>

Logo se compreende que as forças humanas devem ser voltadas para a promoção desta co-criação de forma responsável. A teologia em muito contribuirá se conseguir desenvolver uma reflexão eficaz sobre os valores da vida, sobre a sacralidade do chão em que vivemos (Ex, 3,5) e sobre a reverência ao mistério da vida.

Este é um sentido plausível para se compreender o "senhorio" do ser humano sobre a criação, como está na Bíblia, em Gênesis 1,26-28. Ali o ser humano feito à "imagem e semelhança de Deus" distingue-se dos animais e recebe a grande tarefa de presidir o grande processo da criação, com a benção de Deus. O termo traduzido por "dominar" não deveria aqui ser cooptado pela ideologia do poder de uso e abuso, mas deveria ser compreendido como uma missão construtiva cheia de responsabilidade. O senhorio de Deus sobre a vida é assim criador, pois ele confia esta grande tarefa aos seres humanos.<sup>44</sup>

"Algum dia assim como o éter, os ventos, as marés, a gravitação, captaremos, para Deus, as energias do Amor. E então, pela segunda vez na história do mundo, o homem terá encontrado o fogo".<sup>45</sup> Nossa esperança é a do Reino humanamente divino, como dom e tarefa de Deus ao ser humano. Só assim compreenderemos o valor da vida e reverenciaremos seu mistério com nossa racionalidade, agindo de forma condizente com nossa missão no mundo (Salmo 8).

A falta de uma visão sistêmica de conjunto e a desconsideração das inter-relações da realidade são as críticas que, em geral, se levantam na pós-modernidade contra o paradigma hegemônico da ciência. Essa visão fragmentada torna-se mais problemática quando se trata de tecnologias aplicadas à vida e, mormente, daquelas que pretendem intervir no ser humano. Nesse paradigma sempre existe a possibilidade de querer justificar determinado procedimento técnico, partindo de uma visão redutora do humano. Por isso é importante apontar para os pressupostos antropológicos subjacentes à determinada prática biotecnológica. Até que ponto pode ser negada a própria especificidade antropológica do ser humano?

O poderio técnico pode criar no ser humano uma sensação de onipotência que nega os limites pela busca de soluções de prótese, dificultando sua verdadeira superação pela trans-significação ao nível simbólico. O desejo de onipotência não consegue aceitar a vulnerabilidade, uma dimensão fundamental do ser humano para a constituição do sujeito e para o

---

<sup>43</sup> MIETH, Dietmar. Células-tronco: os problemas éticos do uso de embriões para pesquisa. In GARRAFA, Volnei; PESSINI, Léo (org); *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 178.

<sup>44</sup> DOS ANJOS. *Bioética em perspectiva de libertação*, p. 463.

<sup>45</sup> CHARDIN, Teilhard. *Sobre o Amor*. São Paulo: Gráfica Record, 1969, p. 44.

despertar da alteridade. Esse esquecimento da vulnerabilidade nega uma característica fundamental do ser humano, base para a autonomia e a responsabilidade. A interpretação teológica desse desejo de onipotência é o que a tradição cristã chamou de “pecado original”. Identifica-se com a auto-suficiência ou o desejo de querer ser igual a Deus, negando a própria finitude e limitação. Trata-se de uma tendência ao autocentramento.<sup>46</sup>

A teologia no debate bioético sobre as biotecnociências aplicadas ao ser humano ajuda a recordar duas dimensões antropológicas essenciais: 1) a consciência da vulnerabilidade que leva a aceitar e a transignificar as limitações pessoais, base para a constituição da subjetividade e da correspondente autonomia; 2) a consciência da alteridade que leva a reconhecer o outro como o outro diferente, base para as relações intersubjetivas e de correspondente responsabilidade.

As intervenções das biotecnologias acontecem no âmbito do corpo humano. A estrutura antropológica do corpo é uma dimensão essencial do ser humano, não seu acessório ou sua posse como sujeito. O corpo humano é um evento pessoal e não um puro fato físico. A racionalidade instrumental propulsora da ciência e da técnica modernas fragmenta a realidade, perdendo a visão sistêmica da realidade e levando a uma visão reducionista. Essa tendência pode ter consequências catastróficas, quando aplicada à vida e, mais ainda, ao ser humano. A aplicação das biotecnologias precisa continuamente fazer as contas com a metodologia reducionista que as inspira.<sup>47</sup>

Isso aponta para uma outra dimensão esquecida pelo atual poderio biotecnológico da medicina: a espiritualidade. A dimensão espiritual abre o ser humano para realidades que estão além de sua estrutura somática e psíquica. Trata-se do âmbito do sentido da vida que transcende a pura configuração histórico-existencial, possibilitando a trans-significação das contingências e abrindo o horizonte do infinito. Assim, a doença, a dor, o sofrimento e a própria morte recebem uma nova significação que ajuda a superar e a integrar essas realidades adversas. O espírito como busca do sentido, encontra sua máxima expressão na simbólica religiosa. O espírito é a estrutura antropológica da experiência religiosa. Deus é o sentido último da existência daquele que crê. A fé configura a vida daquele que põe toda sua confiança em Deus. Nesse sentido, a fé cristã consiste em acolher em sua vida o amor e a graça de Deus revelados em Jesus Cristo.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> JUNGES. *As Interfaces da Teologia com a Bioética*, p. 114.

<sup>47</sup> JUNGES. *As Interfaces da Teologia com a Bioética*, p. 115.

<sup>48</sup> JUNGES. *As Interfaces da Teologia com a Bioética*, p. 115-116.

A atenção ao outro concreto abre igualmente para a dimensão social da justiça implicada no uso das biotecnologias aplicadas ao ser humano. Muitas vezes não existe um acesso universal aos recursos técnicos oferecidos atualmente pela medicina. As biotecnologias, criadas em benefício da humanidade, tornam-se fatores de discriminação por estarem regidas pelas leis do mercado. Quem tem acesso a elas? Devido ao princípio do anúncio do Reino aos pobres, a teologia adquire uma sensibilidade especial pelos últimos da sociedade, podendo tornar-se uma voz profética da justiça no debate bioético.<sup>49</sup>

A partir de toda esta reflexão, poderíamos dizer que a teologia moral tem um papel determinante, pois é aquela parte da Teologia que, à luz da Revelação e da fé vivida na comunidade eclesial, pretende apontar o caminho da humanização plena das pessoas e da sociedade, na trilha de Jesus Cristo e do seu Reino. A Teologia Moral visa a uma integração total, tanto das pessoas, consideradas nas suas particularidades individuais, quanto da sociedade.<sup>50</sup> Por isso é mais do que necessário o diálogo entre ciência e fé, com a exigência de uma reflexão filosófico-moral no campo médico e biológico.

O teólogo moralista pode ser um facilitador dessa perspectiva ética sistêmica no debate, porque essa perspectiva está inscrita no próprio coração da moral cristã pela vida trinitária. Segundo Junges,

O Deus cristão é, ao mesmo tempo, unidade e diversidade sem fusão nem confusão, imanente e transcendente, divino e humano, histórico e eterno. Essa concepção sistêmica do Deus cristão que conjuga unidade e diferença irá determinar uma compreensão complexa, isto é, uni-diversa do próprio cristianismo. Nesse sentido, a autêntica moral cristã sempre soube conjugar graça e liberdade, princípios/valores e circunstâncias históricas, norma universal e caso singular.<sup>51</sup>

## 5- Considerações finais

É importante apontar para o que se “deve” fazer, na direção de valores objetivos, universais e perenes. Isto só é possível se o “objeto da ética for não só os valores do homem, mas o valor que é o homem como tal”.<sup>52</sup> Eis um princípio significativo da ética cristã no diálogo interdisciplinar mediado pela bioética. O cristão sente-se coadjuvado, neste intento, pela razão, porém sempre iluminada pela fé. A ética cristã não se atém a uma reflexão ape-

---

<sup>49</sup> JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 116.

<sup>50</sup> MOSER, Antonio; LEERS, Bernardino. *Teologia Moral: Impasses e Alternativas*. Coleção Teologia e Libertação. Petrópolis: Editora Vozes, 1987, p. 24.

<sup>51</sup> JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 113.

<sup>52</sup> TETTAMANZI, Dionigi. *Bioética*. Nuove frontiere per l'uomo. IIª edizione riveduta e ampliata. Casale Monferrato: PIEMME, 1990, p. 31.

nas racional ou filosófica; abre-se à sabedoria revelada por Deus, presente na Sagrada Escritura, sedimentada na Tradição, verbalizada na palavra autorizada do Magistério e proposta nos valores das normas morais.<sup>53</sup>

Para uma abordagem séria, como se propõe a bioética, requer-se uma unidade de fundo advinda de uma antropologia integral do humano, ou seja, “uma visão do homem-pessoa na globalidade e unidade de componentes, aspectos, dimensões, valores, exigências: é esta antropologia o fundamento, a medida, o critério, a força para a solução que é proposta acerca dos mais diversos problemas de bioética”.<sup>54</sup> E, nesta visão integral, a ética

não é um elemento marginal e extrinsecamente justaposto à pessoa humana. Constitui, antes, um elemento essencial e estrutural de seu mesmo ser, enquanto a pessoa se define como ser ‘significativo’ e ‘responsável’, ou seja, como ser que possui estampado indelevelmente dentro de si um ‘significado’ (*logos, ordo*) próprio (...) e que é chamado a realizá-lo pela e mediante a sua ‘liberdade responsável’.<sup>55</sup>

É com esta visão integral que ressoa muita forte o chamado de Deus em favor da vida. “Escolhe a vida para que vivas com tua descendência. Pois isto significa vida para ti e tua permanência estável sobre a terra” (Dt 30,19b.20b). Já no novo testamento, o núcleo central da missão de Jesus está igualmente bem expresso: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em plenitude” (Jo 10,10). Esses textos apontam e abarcam a “vida nova” e “eterna”, incluindo todos os aspectos e momentos da vida do ser humano, dando-lhes pleno significado. Fica bem claro que “o evangelho da vida está no centro da mensagem de Jesus”.<sup>56</sup>

No debate bioético é invocado, muitas vezes, o argumento, aparentemente teológico, de que os cientistas estão brincando de Deus, quando avançam o sinal em certas inovações biotecnológicas.<sup>57</sup> Por trás está a compreensão de que existem certos limites e âmbitos da realidade que pertencem a Deus. Na realidade, não tem nada a ver com brincar nem com Deus, pois se refere ao conhecimento científico e ao poder sobre a natureza.<sup>58</sup>

“Brincar de Deus” não é um princípio, mas uma perspectiva. Quer apenas lembrar a humanidade da sua falibilidade e finitude. Contrapõe-se ao desejo narcísico de onipotência

---

<sup>53</sup> AGOSTINI. Bioética, p. 147.

<sup>54</sup> TETTAMANZI. Bioética, p. 6.

<sup>55</sup> TETTAMANZI. Bioética, p. 6.

<sup>56</sup> JOÃO PAULO II. Carta encíclica “*Evangelium Vitae*”, col. “Documentos Pontifícios” n° 264. Petrópolis: Editora Vozes, 1995, n° 1.

<sup>57</sup> VERHEY, A. “Playing God” and Invoking a Perspective. In: *The Journal of Medicine and Philosophy* 20 (1995), p. 347-364.

<sup>58</sup> JUNGES. As Interfaces da Teologia com a Bioética, p. 121.

que pode caracterizar uma cultura<sup>59</sup> que inspira a produção de biotecnologias. O problema não está em ocupar o lugar de Deus, mas em não ocupá-lo a modo de Deus. Não se trata de substituir um Deus ausente, muito menos de querer ser Deus. É necessário refazer a pergunta: Quem é o Deus a quem a humanidade é convidada a imitar? Essa concepção leva a reconsiderar a afirmação comum de Deus como todo-poderoso e onipotente.<sup>60</sup> Parece que o que antes foi afirmado antropomorficamente, de Deus, a partir e a modo do imperador todo-poderoso, agora é reconquistado pelo ser humano. Assim se expressa Junges:

Ao criar as criaturas e, principalmente, o ser humano, Deus se auto-limitou por amor. A criação segue as suas leis e Deus não intervém para anulá-las. O ser humano criado em liberdade pode contrapor-se a Deus. Se Deus é amor, Ele só podia criar se auto-limitando. Trata-se de uma limitação que Deus se auto-impõe por amor. É o Deus que se revela em Jesus de Nazaré. Quem ama se auto-limita e Deus é o sumo amor. O ser humano precisa aprender de Deus essa auto-limitação por amor se quiser ‘brincar’ de Deus.<sup>61</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINI, Nilo. Bioética: delimitações protetoras da vida. In: **Communio**. Nº 87, 2003. Rio de Janeiro.
- BABUT, E. **O Deus poderosamente fraco da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2001.
- BARCIFILO, Christian de Paul. **Bioética e início da vida: alguns desafios**. Aparecida: Idéias e letras; São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2004.
- BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 17ª edição, 2000.
- CHARDIN, Teilhard. **Sobre o Amor**. São Paulo: Gráfica Record, 1969.
- CNBB – XXXI Assembléia Geral. Ética: Pessoa e Sociedade. In: **SEDOC** 26 (1993), n.1-37, p.41-74.
- DOS ANJOS, Marcio Fabri. Bioética em perspectiva de libertação. In GARRAFA, Volnei; PESSINI, Léo (org); **Bioética: Poder e Injustiça**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 455-464.
- GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leocir. **Bioética: Poder e Injustiça**. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo; Sociedade Brasileira de Bioética, 2003, p. 35-44.
- JOÃO PAULO II. **Carta encíclica “Evangelium Vitae”**, col. “Documentos Pontifícios” nº 264. Petrópolis: Editora Vozes, 1995, nº 1.
- JONAS, Hans. **O Princípio responsabilidade**. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.
- JUNGES, José Roque. **Bioética**. Perspectivas e Desafios. Coleção Focus. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

<sup>59</sup> JONAS. *O Princípio responsabilidade*, p. 63-66.

<sup>60</sup> BABUT, E. *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2001.

<sup>61</sup> JUNGES. *As Interfaces da Teologia com a Bioética*, p. 122.

- JUNGES, José Roque. As Interfaces da Teologia com a Bioética. In: **Perspectiva Teológica**. Ano 37, 101 (2005), pp. 105-122.
- KUNG, Hans. **Projeto de ética Mundial**: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2001.
- KURY, Mário da Gama. In: Ésquilo; Sófocles; Eurípides. **Prometeu acorrentado**. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- MAIA, Antônio Cavalcanti. Biopoder, biopolítica e o tempo presente. In: NOVAES, Adauto (org); **O homem máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.77-108.
- MIETH, Dietmar. Células-tronco: os problemas éticos do uso de embriões para pesquisa. In GARRAFA, Volnei; PESSINI, Léo (org); **Bioética**: Poder e Injustiça. São Paulo: Loyola, 2003, p. 171-178.
- MORAES, Regis de. Ética e vida social contemporânea. In: **Tempo e Presença**, n. 263, maior/junho de 1992.
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- MOSER, Antonio; LEERS, Bernardino. **Teologia Moral**: Impasses e Alternativas. Coleção Teologia e Libertação. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.
- NETO, Francisco Borba Ribeiro. Conhecimento e Bioética. In: RAMOS, Dalton Luiz de Paula. **Bioética**. Pessoa e Vida. São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2009.
- QUELQUEJEU, Bernard. Éthos historiques et normes éthiques. In: LAURET, Bernard; REFOULÉ, François (dir.). Initiation à la pratique de la théologie. Tomo IV: **Éthique**. Paris: Cerf, 1983.
- ROUANET, S. P. A volta de Deus. In: **Folha de São Paulo**, Caderno Mais! 19/05/2002.
- RUBIO, Miguel. Que és moralmente factible? Possibilidades y limites de la “tecnociencia”. In: **Moralia**, XXIV (2001/4).
- SANCHES, Mário Antonio. **Bioética ciência e transcendência**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico**. Corpo, subjetividade e tecnologias. Rio de Janeiro: Relume Dumorá, 2003.
- TETTAMANZI, Dionigi. **Bioética**. Nuove frontiere per l'uomo. IIª edizione riveduta e ampliata. Casale Monferrato: PIEMME, 1990.
- VERHEY, A. “Playing God” and Invoking a Perspective. In: **The Journal of Medicine and Philosophy** 20 (1995), p. 347-364.

## A teologia e o bem comum. Esquisso de uma teologia pública

Ângelo Cardita

### Introdução

A teologia configura-se, em cada época, de acordo com a situação da religião e da cultura. Partilhando o destino da ciência – na medida em que esta assenta sempre sobre pressupostos sociológicos e epistemológicos – a teologia vê-se, no entanto, retirada (ou em vias de ser retirada) do espaço público das sociedades seculares e, mais concretamente, dos seus âmbitos de produção do saber, as universidades<sup>1</sup>. Enquanto os programas de *secularização da sociedade* que confinam o religioso na esfera do privado constituem o pressuposto sócio-religioso desta situação, a *privatização* dos saberes religiosos constitui o seu pressuposto epistemológico. Há, portanto, algo de falacioso na própria evidência (sociológica e epistemológica) da não-cientificidade da teologia em estreita ligação com a declaração do seu carácter privado. Tal declaração depende de uma teoria social desmentida e subvertida pela realidade. Não só a religião não desapareceu das sociedades modernas, como estas redescobriram a presença e ação das várias religiões no seu interior. *O paradigma teórico da secularização foi ultrapassado e substituído pelo dado de fato do pluralismo*. Em confronto com os fatos religiosos, são as ciências humanas e sociais que se revelam, afinal, não-científicas. Do lado da teologia, o nascimento e constituição de uma “teologia pública” parece concorrer para a reabilitação da cientificidade da teologia, na medida em que a situa no

---

<sup>1</sup> Na introdução ao livro *Deus na universidade. O que pensam os universitários portugueses sobre Deus?* (Fronteira do Caos, Porto 2010, 9-33), da autoria de Manuel Curado, encontramos uma irónica crítica às universidades portuguesas e a todo o sistema de produção do saber e da cultura, em Portugal. As universidades portuguesas como um todo tomaram a decisão civilizacional de banir do seu interior a Teologia e a Religião. Os danos são consideráveis, na medida em que se privam os universitários de aceder a um património cultural vastíssimo, levando-os a assumir inconscientemente a ideia da impossibilidade de relação entre ciência e religião. Isto, para Manuel Curado, é um crime colectivo de proporções inimagináveis, mas não sem análogos noutros campos do saber como a medicina, o direito, a filosofia e as humanidades. Todos estão submetidos à mentira, sofrendo do câncer maligno do Cientismo: tudo é ciência! Ao mesmo tempo, as universidades estão desfiguradas, reduzidas a meras escolas politécnicas e a liceus. Perderam a liberdade. São universidades de fingir, sem futuro. Os universitários – como os portugueses em geral – desistiram de fazer civilização. A desarmonia entre os vários âmbitos científicos revela que os universitários se interessam sobretudo pelas obras humanas e não tanto pela natureza, a “obra de Deus”. O que se faz nas universidades é afinal “Umbigologia”. Só com um maior interesse pela natureza é que teríamos maior interesse pela Religião. Há mais semelhanças entre a Ciência e a Religião do que se quer admitir: são irmãs gémeas. Correspondem a estruturas da mente humana e isoladas não podem valer como fundamento único e exclusivo da nossa relação com o mundo. Por isso, propõe Manuel Curado, «as universidades públicas portuguesas devem aprofundar a sua reflexão sobre assuntos religiosos, promovendo capelanias universitárias, facilitando a pastoral universitária e organizando cursos e colóquios sobre assuntos religiosos» (32).

foro da cidade terrena, mas tal programa não poderá ter sucesso sem uma crítica às dicotomias que contrapõem o privado e o público, a nível sociológico, e os saberes religiosos e os conhecimentos científicos, a nível epistemológico.

Não são apenas as ciências sociais e humanas a ter que se reconfigurar em confronto com o dado de fato do pluralismo, também a teologia terá que o fazer, alargando o seu campo de interesses, desenvolvendo métodos abrangentes e situando-se para além das fronteiras das comunidades religiosas, de modo que as doutrinas religiosas se distingam clara e definitivamente da teologia enquanto *saber crítico*. A teologia será *científica e pública* só na medida em que souber relativizar a sua ligação às comunidades religiosas particulares, integrando tal ligação no círculo (epistemológico e sociológico) mais amplo do mundo plural. Uma teologia feita a partir de uma religião particular está já a trabalhar no interior da dicotomia epistemológica verdade-falsidade, suportada pela dicotomia sociológica nós-outros. Portanto, deve ser avaliada a partir das mesmas contraposições, como saber “privado” e “não-científico” (válido só no interior da comunidade particular que o reproduz, logo sem alcance universal).

O outro desafio ligado à constituição de uma teologia pública prende-se com a pertinência social da teologia. Se a teologia se deve libertar da sua funcionalidade religiosa, deve também voltar-se de forma mais direta para a sociedade civil, muito concretamente, respondendo à seguinte interrogação: *em que contribuem a teologia e os teólogos para o bem comum?* Uma teologia cujas únicas aplicações sejam a formação de ministros religiosos e o ensino religioso está já a retirar-se do espaço público e a confirmar o carácter privado dos seus temas. Uma teologia com capacidade para falar e fazer-se escutar em público terá que se desenvolver em relação com o pluralismo e confirmar também a sua pertinência social através de contributos para o bem comum<sup>2</sup>. Esta teologia ainda não existe. Mas devemos antecipá-la.

### **O pensamento abissal**

O diagnóstico do pensamento abissal de Boaventura Sousa Santos é um bom instrumento para perceber a forma como as dicotomias modernas funcionam e, por consequin-

---

<sup>2</sup> Cf. J. Moltmann, *God for a Secular Society. The Public Relevance of Theology*, SCM Press, London 1999, 256. J. Duque, “A teologia como caminho – considerações sobre o método teológico”, *Didaskalia* 39 (2009) 13-36, em particular 26, onde se afirma que a teologia se deve desenvolver como teoria da ação comunicativa no interior da ação social geral.



te, também o carácter falacioso da contraposição entre o público e o privado<sup>3</sup>. O pensamento abissal caracteriza a modernidade e consiste na delimitação de uma linha de separação entre nós e os outros, o dentro e o fora, o verdadeiro e o falso. O pensamento abissal salienta-se pela capacidade de produzir e radicalizar distinções. Trata-se de uma linha invisível e metafórica, cuja eficácia depende precisamente da sua invisibilidade. Os sujeitos operam a partir das dicotomias assim instauradas sem se aperceberem da sua verdadeira origem: ver a linha significaria já prescindir da divisão em nome de um horizonte mais amplo, para além de qualquer dicotomia. Boaventura Sousa Santos encontra as principais manifestações do pensamento abissal no âmbito do conhecimento e do direito. A nível do conhecimento, a linha instaura a divisão entre o conhecimento científico e o conhecimento não-científico. A própria conceção moderna da ciência depende de uma linha abissal que a própria ciência não consegue ver<sup>4</sup>. A nível do direito, a linha cria a diferença entre o legal e o não-legal. No fundo, o que está em jogo é a própria humanidade dos seres humanos. A modernidade vive da diferença entre o humano e o sub-humano. O resultado do corte abissal é a ausência de humanidade do outro lado da linha. «O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano e sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas»<sup>5</sup>.

Segundo a análise de Boaventura Sousa Santos, é necessária uma resistência activa ao pensamento abissal, uma resistência política tendo como postulado a resistência epistemológica. «O pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir»<sup>6</sup>. Esta construção deve partir do reconhecimento das linhas abissais e da ideia de que o conhecimento é afinal interconhecimento, isto é, jogo de conhecimentos e ignorâncias na confluência não só das várias ciências mas também dos saberes científicos com outros saberes.

Boaventura Sousa Santos não vai além do influxo do pensamento abissal a nível do conhecimento sobre a teologia e a filosofia, reconhecendo que a linha que instaura a ciência como único conhecimento verdadeiro é a mesma que declara a teologia e a filosofia como

---

<sup>3</sup> B. S. Santos, “Para além da pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, in B. S. Santos – M. P. Meneses (ed.), *Epistemologias do Sul*, Almedina – CES, Coimbra 2009, 23-71.

<sup>4</sup> «No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O carácter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade» (Santos, “Para além da pensamento abissal”, 25).

<sup>5</sup> Santos, “Para além da pensamento abissal”, 31.

<sup>6</sup> Santos, “Para além da pensamento abissal”, 43.

conhecimentos não-científicos. Ora, no que se refere à teologia ou aos saberes religiosos, a análise da linha abissal moderna terá que ser matizada e desenvolvida. Em primeiro lugar, em termos históricos, esta linha cria a dicotomia entre a religião verdadeira, o cristianismo, e as religiões falsas. No interior desta dicotomia está também a diferença entre “nós”, cristãos e humanos, e os “outros”, idólatras e sub-humanos. Portanto, a dicotomia entre o cidadão e o colonial sem lei também tem uma face religiosa. Por ser invisível para o cristianismo, a linha abissal moderna também cria divisões no seu interior. O surgimento das várias confissões cristãs pode entender-se como um efeito abissal na medida em que cada uma delas se considera em continuidade com o cristianismo das origens, considerando as demais como deturpações. A partir daqui a teologia concentra-se progressivamente nas questões ligadas à identidade de cada confissão ou à forma como cada confissão entende a relação com Deus. Desta forma a teologia passa a situar-se no âmbito mais estrito da forma eclesial da fé cristológica e já não em relação à universalidade do razão. Uma teologia “cristologicamente concentrada” na sua relação com as outras religiões e em “função da igreja” na relação entre as várias confissões cristãs é pois um produto do pensamento abissal da modernidade. Por sua vez, em relação ao conhecimento científico, a teologia é declarada como não-científica. O corolário deste processo só se manifestou completamente com a instauração de programas políticos de secularização, com a separação Igreja-Estado e os processos de individualização no interior das igrejas. Mas revelou também um novo efeito da linha abissal moderna sobre o religioso: a partir de agora, o religioso perde toda a relevância pública, para se decidir exclusivamente no âmbito privado das decisões pessoais. A teologia já se tinha assumido como discurso interno ao cristianismo, em defesa apologética do mesmo e como justificação das suas formas comunitárias. A privatização da religião apenas reforça essas características. Sob influência da linha abissal da modernidade, uma teologia pública é um conceito contraditório, pois enquanto discurso religioso é, por natureza, privado, portanto, sem qualquer pertinência política e qualquer caráter científico.

A reflexão sobre a teologia e o pensamento abissal deve incluir um segundo aspeto, ligado precisamente à necessidade de um pensamento pós-abissal capaz de reconstruir a diversidade epistemológica do mundo. Poderá a teologia contribuir para essa tarefa? Não se trata só de reconhecer a linha abissal e os seus efeitos contraditórios sobre a teologia, mas de saber se a teologia tem algo a dar de específico para uma resistência epistemológica e política ao pensamento abissal moderno. A resistência teológica ao pensamento abissal não passa apenas por uma superação das dicotomias que afetam a configuração interna da teologia,

mas também pelo seu uso contra-hegemônico, tanto contra a hegemonia da ciência como único conhecimento verdadeiro (aspecto epistemológico), como contra as hegemônias religiosas no seio das sociedades modernas (aspecto político). Mas a teologia só poderá constituir um instrumento desta resistência se dela resultarem *intervenções no mundo real*, que é o mundo de todos. Assim, ao mesmo tempo em que a teologia se deve submeter ao exame do pragmatismo epistemológico, de modo a evidenciar as suas consequências nos vários âmbitos da vida humana, também se deve reconfigurar como instância crítica de discernimento das autênticas motivações religiosas das ações religiosas em relação às motivações não-religiosas das ações religiosas e às motivações religiosas das ações humanas, principalmente daquelas em favor do bem comum. A possibilidade de uma resistência teológica ao pensamento abissal, a nível epistemológico e político, concretiza-se, pois, numa teologia capaz de intervir no espaço público. Mas, que devemos entender por espaço público?

## 2 O espaço público como mundo comum

Para Daniel Innerarity, o espaço público constitui uma exigência de reflexividade e de mediação<sup>7</sup>. O espaço público é uma construção social, conseguida através do debate e da representação. Precisa, por isso, de mediações políticas adequadas. Mas o espaço público requer também a reflexão, precisamente porque a distinção e a relação entre o público e o privado, longe de serem evidentes, estão em transformação. Há, na verdade, uma perda de sentido do mundo comum acompanhada de uma inflação da individualização. O indivíduo puro nada deve à sociedade e tudo dela exige. Em contrapartida, devemos pensar de novo a natureza da comunidade humana. «O entrelaçamento da existência individual com as formas de vida colectiva obriga-nos a pensar um sujeito integrado na vida pública porque a realização humana é impensável fora do espaço comum»<sup>8</sup>. Segundo o autor, a noção de espaço público permite ainda escapar ao contraponto identitário de algumas “comunidades essenciais” e repensar a ideia de bem comum. «Uma sociedade política é uma comunidade de actores, de cidadãos que agem em conjunto, e não um simples agregado de indivíduos que vivem uns junto dos outros e repartem entre si um bem que supõem comum»<sup>9</sup>. Da proposta de Daniel Innerarity, interessam-nos diretamente três aspectos: as transformações do público e

---

<sup>7</sup> Cf. D. Innerarity, *O novo espaço público*, Teorema, Lisboa 2010.

<sup>8</sup> Innerarity, *O novo espaço público*, 21.

<sup>9</sup> Innerarity, *O novo espaço público*, 17.

do privado, a presença pública das religiões nas sociedades modernas e a crítica e reformulação do conceito de bem comum.

#### a) As transformações do público e do privado

A distinção entre privado e público não pode ser suprimida, mas deve ser pensada com maior complexidade. As transformações da vida política e as modificações da vida privada estão a revolucionar a distinção entre o público e o privado. As questões relacionadas com a identidade impregnam praticamente todos os aspetos da vida contemporânea. Esta confluência provoca uma espécie de irrupção do privado, do pessoal, nos cenários públicos, ao mesmo tempo em que aumentam as coisas que se tornam privadas. Estamos perante um fenómeno em que a *privatização do público* e a *politização do privado* se dão de forma correlativa, dando origem à indiferenciação das duas esferas, a uma «esfera íntima total»<sup>10</sup>. «O que esta circunstância sugere é que tanto a liberdade privada como a ordem social, tanto a diferença como o que é comum, são assuntos importantes que têm de ser complementados e não defendidos um contra o outro»<sup>11</sup>. É necessário promover o espaço público comum e, ao mesmo tempo, proteger a identidade dos indivíduos. A própria definição da esfera privada está ligada a esta defesa<sup>12</sup>. Por outro lado, frente à desregulação emocional da sociedade<sup>13</sup>, há a necessidade de mediações institucionais que coloquem essas disposições amorfas ao serviço da sociedade.

---

<sup>10</sup> Innerarity, *O novo espaço público*, 31-32.

<sup>11</sup> Innerarity, *O novo espaço público*, 34-35. «A coincidência entre o bem-estar individual e o colectivo pode ser vista, hoje, como o critério que define, ainda a este nível abstracto da dimensão *sistémica*, o que é a boa sociedade: o investimento em tecnologias e em novas formas de produção e mercado, nesta era da competitividade, os sistemas da protecção social, bem como o investimento em políticas educativas – qualificação técnica e profissional na população activa e qualificação cognitiva geral na trajectória dos indivíduos. As políticas familiares de apoio à inserção no mercado de trabalho, e as políticas de inclusão social em parte desligadas da esfera do trabalho (as políticas de cidadania), podem ser vistas como um investimento social que acrescenta produtividade ao sistema, para benefício de todos» (J. Mozzicafredo, “Interesse público, Estado e reorganização das funções da administração”, in J. M. Pinto – V. B. Pereira [ed.], *Desigualdades, Desregulação e Riscos nas Sociedades Contemporâneas*, Afrontamento, Porto 2008, 51-68, aqui 54).

<sup>12</sup> «Se os indivíduos realizam a sua identidade com base numa pluralidade de funções, pertenças ou vinculações, esse facto exige que tais possibilidades de realização sejam especialmente protegidas, ainda que exercidas em espaços de interacção comunicativa. A esfera privada poderia ser definida como aquilo que é especialmente protegido quando cada um é exonerado da obrigação de justificar a todo o momento as suas acções, de assumir como suas as razões dominantes ou – noutra perspectiva – quando o que deve ser justificado é a interferência (do estado ou da comunidade) na identidade da pessoa» (Innerarity, *O novo espaço público*, 37).

<sup>13</sup> O “espaço emocional” é agora o espaço por excelência. «Na nossa sociedade, os sentimentos colectivos “flutuam”, desarticulados e dissociados dos dispositivos de regulação da vida social. Há uma espécie de energia subjectiva sem apoio nem sentido de responsabilidade. A desregulação emocional parece correr em paralelo com os processos similares da economia globalizada e, apesar da sua simultaneidade e universalidade, uma e outros reproduzem a mesma carência de mundo comum» (Innerarity, *O novo espaço público*, 41).

## b) As religiões no espaço público

Contra todas as suposições, a presença pública das religiões é um fato e elas são tema de discussão. Paradoxalmente, ao mesmo tempo que as igrejas e instituições religiosas perdem influência (individualização das crenças), aumenta a presença do elemento religioso nas nossas discussões<sup>14</sup>. Isto obriga-nos a pensar de novo as condições em que a religião pode ser levada em conta no pluralismo da esfera pública: que função pode desempenhar a religião num mundo que já não é religiosamente definido? Nenhuma religião deve ter o benefício de uma posição oficial. «As religiões já não podem reclamar um estatuto de oficialidade sem pôr o pluralismo em perigo; o que elas podem dar às sociedades já não é apresentado sob o signo da autoridade: oferece-se agora num contexto de pluralidade»<sup>15</sup>. Deixando-se privatizar, as religiões devem passar a ser consideradas como uma parte do espaço público, de forma a entrarem nos debates públicos *sob o mesmo título* que as demais convicções políticas ou morais<sup>16</sup>. Segundo o autor, é necessário despolitizar a religião e dessacralizar a política.

Esta fórmula não deve ser assumida sem mais. Enquanto a nível social, Innerarity reconhece a importância correlativa da liberdade individual e da ordem social, em ordem a superar a ambiguidade de fundo entre o privado e o público, já a nível religioso, ele inclina-se unilateralmente para a privatização das religiões. Se os fenómenos de “privatização do público” e de “politização do privado” levam a repensar o sentido da comunidade, o mesmo deve ser afirmado em relação às religiões. O aparente paradoxo da concomitância da individualização e do debate público sobre as religiões revela que estas passam ao mesmo tempo por um processo de privatização e de politização, de modo que à entrada de uma religião nos debates públicos em pé de igualdade com outras forças ideológicas e religiosas deve corresponder também uma adequada mediação política e reflexiva.

---

<sup>14</sup> «A grande interrogação que tudo isto apresenta é se nos encontramos ou não perante um regresso da crença à sua função estruturadora da sociedade, se as religiões voltam ao curso que a modernidade política lhes indicara ou se o fazem no intuito de recuperar a antiga função de regular o espaço social na sua totalidade» (Innerarity, *O novo espaço público*, 44-45).

<sup>15</sup> Innerarity, *O novo espaço público*, 45.

<sup>16</sup> «Se as religiões se privatizaram, isso significa que elas já não podem ser consideradas mais que uma *parte* do espaço público, distintas, em qualquer caso, do princípio de autoridade pública; e até para alcançar os seus fins específicos as religiões têm de aprender a viver desligadas da ordem pública e da sua função de quadro social. Privatização não significa irrelevância nem relegação das crenças para uma intimidade secreta, como talvez desejaria algum agressor ou lamentaria certo clero. As crenças são elementos legítimos da sociedade civil e podem intervir na deliberação pública sob o mesmo título que qualquer outra convicção política e moral, mas precisamente desse modo: sob o mesmo título. Uma sociedade democrática nutre-se em muitas fontes de valor, mas o horizonte que ela procura não pode ser senão o definido pelos seus procedimentos» (Innerarity, *O novo espaço público*, 46).

### c) Um modelo deliberativo de bem comum

A complexidade da situação atual pede um conceito de bem comum mais exigente<sup>17</sup>. À primeira vista, o conceito de bem comum parece improvável e ambíguo, não passando de uma mera ideia reguladora. Com efeito, a que *comunidade* e a que *bem* se refere o bem comum? Sem a resposta a estas perguntas, o apelo ao bem comum será sempre suspeito de encobrir interesses particulares. Apesar de tudo, o bem comum é irrenunciável em política, podendo inspirar visões mais elaboradas e impondo-se até como critério de avaliação da ação política<sup>18</sup>. O bem comum não pode ser gerido unilateralmente, nem definido de modo substancialista.

[...] [A] política é, precisamente, uma luta pela definição do bem comum. Deste modo, o bem comum só pode ser definido no plural. Em primeiro lugar, por ser o resultado de uma deliberação entre interpretações rivais. E pluralizar o bem comum também é atender a que isso é sempre uma articulação complexa de um conjunto de bens comuns<sup>19</sup>.

Mesmo no sentido de um “altruísmo por interesse”, o bem comum é “inevitável”. «O interesse próprio que não se abre à colaboração acaba por ter muito pouca utilidade para o interessado»<sup>20</sup>. O bem comum não equivale à satisfação das necessidades atuais, sendo necessário ampliar a própria ideia de interesse particular tendo em conta as suas eventuais consequências. Esta ampliação deve ser de carácter espacial, de modo a considerar também os interesses dos “outros”, e de carácter temporal, de forma a salvaguardar o futuro. Trata-se, de qualquer modo, de uma ampliação que impõe uma conceção reflexiva de bem comum «como uma coisa sobre a qual se delibera e constrói em comum»<sup>21</sup>. O bem comum só se concretiza e define no decurso de um processo político. Daniel Innerarity propõe, pois, um modelo deliberativo de bem comum. Assim entendido, o bem comum pode estar na base de uma “cosmopolitização da globalização”, quer dizer, da politização da «inérita ampliação do espaço público»<sup>22</sup> a que assistimos hoje. A humanidade passou a compartilhar uma sorte

---

<sup>17</sup> Cf. Innerarity, *O novo espaço público*, 197.

<sup>18</sup> «Apesar de tudo, porém, o conceito de bem comum é irrenunciável em política. Só um conceito deste tipo pode justificar uma visão mais elaborada da política e evitar que os políticos se limitem a beneficiar as suas clientelas como se fossem simples mandatários do seu eleitorado imediato. De qualquer modo, a mera retórica também tem o seu aspecto positivo. Embora seja certo que quem faz política com as fórmulas do bem comum adquire legitimação com isso, também desse modo limita o seu poder. Quem se serve da semântica do bem comum terá de deixar-se medir por ela, deve estar em condições de justificar publicamente em que medida o seu comportamento satisfaz esse princípio» (Innerarity, *O novo espaço público*, 200).

<sup>19</sup> Innerarity, *O novo espaço público*, 201.

<sup>20</sup> Innerarity, *O novo espaço público*, 203.

<sup>21</sup> Innerarity, *O novo espaço público*, 210.

<sup>22</sup> Innerarity, *O novo espaço público*, 276.

comum e a habitar um único e imenso espaço público. Ter consciência disso é o ponto de partida para a construção de um mundo de bens comuns.

Cosmopolitizar significa então configurar estratégias para autolimitar reflexivamente os agentes sociais em benefício do seu próprio interesse; do ponto de vista cultural, conseguir que as civilizações e as culturas compreendam a dependência que as liga a outras para a sua definição e para o enriquecimento pressuposto nos processos de tradução, intercâmbio e hibridação. E, do ponto de vista político, implica a busca de um novo modo de articular o interesse público num âmbito cuja dimensão e cujo significado não conhecemos<sup>23</sup>.

À emergência de uma esfera íntima total, Innerarity contrapõe a necessidade de uma cosmopolitização da globalização, através de mediações políticas e reflexivas que salvaguardem tanto a identidade dos indivíduos como a natureza política das comunidades, ao mesmo tempo em que definem o bem comum, através de um processo deliberativo. As religiões podem e devem entrar neste processo deliberativo em pé de igualdade com outros intervenientes. Para tal, é necessária uma mediação política e reflexiva em confluência com o desafio de resistência epistemológica e política ao pensamento abissal, concretizada numa teologia pública.

### **O modelo “pós-durkheimiano” de religião**

As teorias sociológicas da secularização são uma tentativa de descrição de um processo difícil de captar na sua globalidade. Se, por um lado, a secularização parece ter falhado na sua pretensão normativa, concretamente no que respeita a uma sociedade emancipada do religioso, pelo outro, o retrocesso das religiões, concretamente do cristianismo, nas sociedades modernas parece inegável. O contributo de Charles Taylor é fundamental para compreender esta situação<sup>24</sup>. No seu estudo sobre a época secular, Taylor pretende superar o “não-pensado” das teorias da secularização, que consiste em conceber a secularização como uma exigência de declínio da religião na sociedade, porque se revela falsa, irrelevante ou baseada na autoridade<sup>25</sup>. Para entender o declínio da religião é preciso distinguir três níveis de interrogação: o primeiro liga-se ao dado de fato da perda de relevância social da religião, o segundo prende-se às possibilidades de explicação desse fenómeno, o terceiro relaciona-se

<sup>23</sup> Innerarity, *O novo espaço público*, 280.

<sup>24</sup> Cf. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge, MA – London 2007.

<sup>25</sup> «Há, de fato, um tal poderoso “não-pensado” em ação: uma perspectiva que sustenta que a religião tem que declinar seja (a) porque é falsa, e a ciência mostra que isto assim é; ou (b) porque é crescentemente irrelevante agora que podemos curar a tina com remédios; ou (c) porque a religião se baseia na autoridade, e as sociedades modernas dão cada vez mais um importante lugar à autonomia individual; ou alguma combinação destes» (Taylor, *A Secular Age*, 428-429).

com o lugar da religião, hoje<sup>26</sup>. Desta forma, não podemos falar unicamente num declínio, mas devemos considerar também os novos vínculos da religião com a vida individual e social.

[...] houve certamente um “declínio” da religião. A crença religiosa existe agora num campo de escolhas que inclui várias formas de objeção e rejeição; a fé cristã existe num campo onde há também uma ampla variedade de outras opções religiosas. Mas a história interessante não é simplesmente de declínio, mas também de uma nova localização (*placement*) do sagrado ou do espiritual em relação à vida individual e social<sup>27</sup>.

Taylor distingue vários ideais tipo no interior do paradigma durkheimiano de entendimento do lugar e função da religião na sociedade. Estes ideais tipo ajudam a perceber tanto as transformações sofridas pela religião na modernidade quanto o resultado das mesmas, o qual coincide com a nossa situação atual. A fratura inicial e fundamental dá-se entre o ideal tipo Antigo Regime e o da época da Mobilização<sup>28</sup>. É aqui que se percebe a diferença entre uma sociedade impregnada pela presença e atuação do sagrado, através de mediações religiosas e políticas, e uma sociedade cuja referência a um *ethos* religioso precisa de ser socialmente construída através da mobilização dos sujeitos<sup>29</sup>. Na época da mobilização há duas formas de restabelecimento da fé religiosa: a presença de Deus na política, no cumprimento do seu desígnio, e a constituição de “igrejas livres”<sup>30</sup>. A época da mobilização é marcada pela ideia da presença de Deus na política «na medida em que construímos uma sociedade que segue manifestamente o desígnio (*design*) de Deus»<sup>31</sup>. A adesão religiosa, por sua vez, passa a ser caracterizada pelo voluntarismo<sup>32</sup>. O nascimento de igrejas livres, como a igreja Metodista, dá origem a uma mutação na relação igreja-estado, sem que o desaparecimento das igrejas nacionais decreta o fim do caráter civilizador da religião<sup>33</sup>.

Tanto o ideal tipo Antigo Regime como a época da Mobilização se integram no quadro compreensivo elaborado por Durkheim, ou seja, no jogo de referências da religião à sociedade. Mas precisamente em torno deste aspeto é que surge a grande diferença: na época da Mobilização, há uma referência indireta da religião à sociedade que rompe com a homo-

<sup>26</sup> Cf. Taylor, *A Secular Age*, 431-432.

<sup>27</sup> Taylor, *A Secular Age*, 437.

<sup>28</sup> Cf. Taylor, *A Secular Age*, 438-440. 446-447. 459-460.

<sup>29</sup> «Torna-se cada vez mais claro que as estruturas políticas, sociais, eclesiais a que aspiramos têm que ser trazidas à (*mobilized into*) existência» (Taylor, *A Secular Age*, 445). O autor situa a época da Mobilização entre 1800 e 1960 (cf. 471).

<sup>30</sup> Cf. Taylor, *A Secular Age*, 453.

<sup>31</sup> Taylor, *A Secular Age*, 447.

<sup>32</sup> Taylor, *A Secular Age*, 449.

<sup>33</sup> Cf. Taylor, *A Secular Age*, 454.



geneidade anterior. A religião deixa de constituir uma forma dada de integração social, para se reconfigurar no sentido de comunidades onde o sujeito religioso realiza a sua santificação pessoal segundo a sua opção e compromisso. As “denominações” veiculam o *ethos* político e civilizacional que se realiza na sociedade e em prol da mesma, mas de forma indireta. É neste sentido derivado que a religião continua a ser entendida nos termos da sociologia de Durkheim, mas deve-se falar, mais exatamente, num modelo neo-durkheimiano<sup>34</sup>.

A situação atual surge na sequência de uma nova transformação: uma viragem no sentido da experiência e da individualização, portanto, centrada no sujeito. «A vida ou prática religiosa da qual me torno parte deve ser não só escolha minha, mas tem que me tocar, tem que fazer sentido nos termos do meu desenvolvimento espiritual tal como eu o entendo»<sup>35</sup>. Não se trata, contudo, de um mero processo de subjetivação, expresso em termos de busca espiritual, mas da supremacia do valor da realização de cada indivíduo sobre o valor das instituições e do princípio de autoridade. «Na nova ordem expressiva, não há necessidade de conetar a nossa relação com o sagrado a qualquer contexto particular mais amplo, seja “igreja” ou estado»<sup>36</sup>. Esta é mesmo a principal característica do modelo pós-durkheimiano: o sagrado desligou-se por completo da vida política e social<sup>37</sup>. Na sua busca espiritual, os sujeitos continuarão a encontrar-se com comunidades religiosas e a integrá-las, mas a partir de agora haverá uma distância crescente em relação às mesmas, uma margem de participação, de assentimento a doutrinas e propostas morais, em nome do caminho espiritual de cada um.

O que torna a situação mais complexa é que, na prática, existe um conflito entre o modelo neo-durkheimiano da mobilização e o modelo pós-durkheimiano da individualização<sup>38</sup>. Estamos ainda num período de indefinição, transformação e transição entre uma ideia da religião como elemento civilizador e ético no seio da sociedade e uma conceção da religião como forma de realização dos indivíduos e em subordinação à mesma. Isto tem como efeito um retrocesso do cristianismo, ou melhor, da cristandade, quer dizer, da homogenei

---

<sup>34</sup> «Nesta forma neo-durkheimiana, a pertença religiosa é central para a identidade política» (Taylor, *A Secular Age*, 455).

<sup>35</sup> Taylor, *A Secular Age*, 486. A ética da autenticidade terá começado a influir na sociedade em geral só depois da II Guerra Mundial (cf. 475).

<sup>36</sup> Taylor, *A Secular Age*, 487.

<sup>37</sup> Cf. Taylor, *A Secular Age*, 487. 490. 492. 516.

<sup>38</sup> Cf. Taylor, *A Secular Age*, 488. 510.

dade entre a sociedade e a religião<sup>39</sup>. Num modelo pós-durkheimiano, o cristianismo deixa de disponibilizar as formas de integração e reprodução social (modelo Antigo Regime) e de se apresentar como fonte de inspiração e de realização do *ethos* civilizador ocidental (modelo neo-durkheimiano da mobilização), para passar a ser uma possibilidade, entre outras, de concretização da demanda espiritual de cada indivíduo. As pessoas já não aderirão à fé cristã devido a uma identidade política ou a uma ética social essencial, mas em nome de um projeto de autorealização.

Este modelo de compreensão da religião levanta algumas interrogações importantes no contexto de uma reflexão sobre teologia pública e bem comum. Em primeiro lugar, confirma-se a necessidade de mediações reflexivas e políticas que salvaguardem tanto a liberdade dos indivíduos como a das comunidades religiosas no espaço público comum. Por outro lado, surgem problemas relativos à forma como a teologia e as ciências da religião se relacionam com a religião.

A teologia deve partir sempre da situação de fato e não das categorias geradas no interior das comunidades religiosas (em geral, deformadas devido à forte carga reativa). Por outro lado, uma descrição crítica da situação de fato requer instrumentos, conceitos analíticos e modelos teóricos. O modelo pós-durkheimiano pode assim impulsionar no sentido de uma teologia crítica que assume a situação religiosa em geral como seu horizonte de investigação. As *teologias confessionais* tendem a concentrar-se no estudo das doutrinas religiosas da sua própria religião. Por vezes incluem aspetos contextuais, com o recurso a métodos históricos e sociológicos, mas o seu ponto de chegada coincide com o seu ponto de partida. A teologia cristã está mais exposta a este perigo do que aquilo que admite. As dificuldades em torno do ecumenismo e do diálogo interreligioso, com a recusa sistemática de perspectivas que se colocam para além das dicotomias entre confissões cristãs e entre as religiões mundiais, são a principal prova disso. Em relação às demais religiões e às outras confissões, a teologia cristã já sabe tudo o que há a saber. As *ciências da religião*, por sua vez, focalizam-se numa contextualização e explicação histórico-sociológica das religiões, mas não dão resposta ao desafio de uma compreensão geral da situação religiosa por assumirem e trabalharem no interior do “não-pensado” das teorias da secularização. A própria coexistência das

---

<sup>39</sup> «Não podemos compreender a nossa atual situação através de um só ideal tipo, mas se nos compreendermos num movimento de saída de uma época da mobilização entrando cada vez mais numa época da autenticidade, então poderemos ver todo o movimento no sentido da retirada da cristandade. Por cristandade eu entendo uma civilização em que a sociedade e a cultura são profundamente informadas pela fé cristã» (Taylor, *A Secular Age*, 514).

ciências da religião, com a sua pretensão de cientificidade e neutralidade, ao lado das teologias, afirmando a pertinência da confessionalidade e implicação nos fatos religiosos, acaba por neutralizar o próprio objeto de estudo em questão. Enquanto as religiões estiverem submetidas a um duplo regime analítico, não poderão emergir como objetos de estudo interessantes e pertinentes.

Na sua forma atual, a teologia e as ciências da religião não se mostram capazes de afrontar os fatos religiosos no modelo pós-durkheimiano. O que ambas têm dificuldade em integrar é aquilo a que se pode chamar a intencionalidade religiosa: esta resulta da confluência, nos sujeitos religiosos, de aspetos que a análise crítica nas condições do pensamento abissal não aborda: para a teologia, as condições contextuais da religião ficam do “outro lado da linha”, no espaço dominado pelas ciências sociais e humanas. Do mesmo modo, para estas, a crença na sua referência transcendente não é do seu âmbito, mas exclusiva competência teológica. Desta forma, a intencionalidade religiosa (que não coincide exatamente com as doutrinas estabelecidas, nem com as funções sociais da religião, mas surge da intencionalidade do sujeito), escapa totalmente às aproximações teológicas e sociológicas da religião disponíveis. É também esta situação que nos dá uma impressão deformada das espiritualidades pós-modernas, como se fossem subprodutos, versões débeis da religião (em relação às versões fortes: as doutrinas, do lado teológico, e as funções sociais da religião, do lado sociológico). O que verdadeiramente é causa de deformação é o pensamento abissal que fragmenta a religião em objeto de estudo sociológico, por uma parte, e em motivo de reflexão teológica-confessional, pela outra, decretando as duas abordagens como epistemologicamente irreconciliáveis. Na condição de motivo de reflexão teológico-confessional, a religião é assunto *privado*. Só enquanto objeto de estudo sociológico é que adquire pertinência *pública*. Mas o modelo pós-durkheimiano pode estar na base de uma superação da dicotomia teologia-ciências da religião, através de uma referência ao *processo espiritual dos crentes, tal como vivido por eles, em primeira pessoa*. Nesse sentido, o objeto religião não deixará de ser constituído em relação às doutrinas estabelecidas e em relação às funções sociais da religião, mas passará a ter na experiência religiosa o centro aglutinador que a dicotomia entre teologia e ciências da religião não consegue captar. A nova ciência da religião pós-durkheimiana será uma teologia “geral” que não se restringirá a uma religião particular, colocando a questão de Deus na atenção à situação atual de pluralismo cultural e religioso, nem reduzirá a religião às suas funções sociais, desenvolvendo-se antes a partir da referência à intencionalidade que a caracteriza.

## A teologia como ciência da religião

A ideia da teologia como ciência das religiões, na perspectiva de Pannenberg, deve ser corretamente entendida<sup>40</sup>. A teologia pode definir-se brevemente como a “ciência de Deus”. O problema é que Deus não constitui um objeto de indagação reflexiva ou analítica, sob pena de contradição com a sua própria divindade. Portanto, Deus só pode ser objeto de investigação *indireta* sobre as realidades históricas que tematizam a ideia de Deus. O projeto de Pannenberg deveria hoje ser retomado no seu potencial para superar a divisão abissal entre uma teologia confessional e uma ciência da religião neutral e, portanto, para esclarecer as bases da cientificidade de uma teologia crítica como ciência de Deus.

A teologia é ciência de Deus na medida em que considera Deus como um problema e não um pressuposto ou ponto de partida indiscutível<sup>41</sup>. Como problema em aberto, a ideia de Deus deve ser examinada ainda segundo as suas implicações próprias, ou seja, como a realidade que tudo determina, a partir da experiência do mundo e do ser humano. «O modo em que se deve conceber Deus como objeto da teologia corresponde, portanto, exatamente à posição problemática que tem a ideia de Deus na nossa experiência»<sup>42</sup>. Isto implica ainda que Deus não se nos oferece diretamente, mas sempre com outros objetos de experiência. O caráter indireto e mediado da experiência de Deus não nega a imediatez desta experiência. Esta, contudo, carece de validade intersubjetiva, conseguindo-a só quando se torna «relevante para que os homens compreendam o mundo e se compreendam a si mesmos»<sup>43</sup>.

Em princípio, Deus oferece-se à nossa experiência indireta em todos os objetos. Portanto, a realidade de Deus pode ser afirmada a partir de qualquer experiência humana. A história da filosofia confirma esta forma de entender o problema de Deus. Ela é com efeito a ciência do ser do ente, ou seja da realidade em geral, da qual Deus é a realidade determinante. A ruptura foi provocada pela ciência moderna, precisamente porque prescindiu da causa primeira do mundo. A partir daqui, a base da certeza de Deus passou a ser o ser humano. A

---

<sup>40</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, Libros Europa, Madrid 1981.

<sup>41</sup> «Se a teologia como ciência de Deus quisesse proceder *dogmaticamente* por princípios, ficaria aprisionada nas aporias da positividade e também, portanto, do subjetivismo religioso. Mas se faz que o seu tema seja “Deus” como problema, pode desfazer-se da problemática da positividade e também por em discussão por sua vez com uma nova credibilidade os limites das concepções da realidade claramente não teológicas» (Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 307).

<sup>42</sup> Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 308. Mais recentemente, Thomas Ruster (*El Dios falsificado. Una nueva teologia desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Sígueme, Salamanca 2011) defendeu a tese de que esta descrição de Deus representaria uma “contrafação” da concepção bíblica de um Deus “diferente”, mas o que a sua proposta faz é desenhar uma linha abissal entre revelação e razão, por um lado, e revelação e religião, pelo outro, com o fim de salvaguardar a identidade do cristianismo.

<sup>43</sup> Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 309.

ideia de Deus continuou a ser necessária para justificar a concepção do ser humano e da sua relação com o mundo, levando ao interesse antropológico pela temática religiosa<sup>44</sup>.

Tendo em conta ainda que a realidade de Deus se apresenta em antecipações históricas, devido à estrutura inacabada da totalidade, Pannenberg conclui que «a realidade de Deus só se manifesta no modo em que a realidade como um todo se experimentou historicamente»<sup>45</sup>. Ora, as religiões constituem precisamente a «forma de vida humana em que se expressa a experiência particular da realidade como um todo»<sup>46</sup>. Por outras palavras, a totalidade de sentido, como manifestação da realidade divina, torna-se explícita na experiência religiosa da história da humanidade. Portanto, *a teologia como ciência de Deus só é possível como ciência da religião*<sup>47</sup>, pois é através das religiões históricas que se faz a experiência (indireta) de Deus como realidade que tudo determina. A atitude científica supõe a imparcialidade diante das características específicas do seu objeto. Neste caso, a intenção especificamente religiosa das religiões. Por isso, não há lugar para a contraposição teologia-ciência da religião. Pelo contrário, à ciência das religiões cabe fundamentar a teologia em geral, na condição de se «investigar também a realidade que se experimenta na vida religiosa e na sua história»<sup>48</sup>. Portanto, a ciência das religiões será sempre uma teologia crítica<sup>49</sup>. A limitação da teologia a uma teologia particular (a teologia cristã) dá por resolvido o problema da verdade da revelação cristã no confronto com as demais religiões<sup>50</sup>. Isto é o que não se pode

---

<sup>44</sup> Cf. Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 315. Esta viragem antropológica também está na base do ateísmo, confirmando a necessidade da referência da realidade de Deus à experiência do mundo.

<sup>45</sup> Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 319.

<sup>46</sup> Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 320.

<sup>47</sup> «A teologia como ciência de Deus, portanto, só é possível como ciência da religião, e precisamente não como ciência da religião em geral, mas das religiões históricas. A teologia *cristã* seria então ciência da religião *cristã*, ciência do cristianismo». «[...] [A] teologia é ciência da religião e, portanto, também especificamente ciência do cristianismo, *enquanto* ciência de Deus. Um caráter teológico tem-no a investigação das religiões e, portanto, também do cristianismo, só se interroga as religiões até que ponto está documentada em suas tradições a automanifestação da realidade divina» (Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 322-323).

<sup>48</sup> Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 370.

<sup>49</sup> «O peculiar da investigação teológica das tradições religiosas consiste em que nela se interroga as religiões pela sua intenção especificamente religiosa, perguntando-se pela automanifestação da realidade divina nas diversas religiões e pela sua história» (Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 323). «Uma mera psicologia, fenomenologia ou sociologia da religião não considera de fato a sua temática específica. A pretensão de que investigações deste tipo são ciência da religião e das religiões há que qualificá-la de problemática. O que deve esperar-se de toda a ciência positiva é que investigue com imparcialidade o seu respetivo objeto e que não exclua metodologicamente aquelas características que são constitutivas da sua natureza específica» (Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 371). «Uma teologia crítica das religiões seria *teologia*, na medida em que examina as tradições e das formas de vida religiosas baseando-se na sua temática especificamente religiosa, na realidade divina que aparece nelas, e não desde quaisquer outros pontos de vista, como o psicológico ou o sociológico» (Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 373).

<sup>50</sup> Cf. Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 332-333 (cf. ainda 367, a propósito do debate Réville-Harnack).

supor hoje. O cristianismo tem que afrontar o diálogo com as religiões e este não se pode apoiar na validade exclusiva, *a priori*, de nenhuma religião particular.

Unicamente desde a perspectiva de uma história mundial das religiões se pode ver plenamente o significado de uma religião particular e do estado atual do seu desenvolvimento. A ciência das religiões, portanto, constitui o marco em que tem que encontrar o seu lugar também a teologia cristã com todas as suas disciplinas<sup>51</sup>.

Esta proposta de uma teologia crítica ainda não encontrou uma concretização temática e institucional. A teologia continua a conceber-se como teologia particular e, portanto, confessional. Estas teologias confessionais são também teologias privadas, que acompanham e assumem os processos de individualização modernos e o pensamento abissal que os rege. Desta forma, o lugar da teologia na universidade continua a ser questionado ou até impedido. Este impedimento baseia-se na privatização da religião e a esta corresponde a afirmação da confessionalidade da teologia. Se a teologia é confessional e, portanto, comandada dogmaticamente, então, não tem lugar no espaço público comum e plural, mas só no interior da própria comunidade religiosa. Não é uma ciência com validade intersubjetiva, mas apenas um conjunto de opiniões privadas.

As religiões podem intervir no espaço público, apresentando e defendendo os seus pontos de vista em pé de igualdade com outras ideologias e convicções morais. A teologia apologética, no quadro da teologia cristã, assumia precisamente estas funções de apresentação e defesa da fé cristã a partir do pressuposto da sua verdade e validade absolutas. O acento na confessionalidade traduz este fundo apologético. Por contraste, uma autêntica mediação do lugar e função das religiões nas sociedades modernas só se pode conseguir com uma *teologia crítica das religiões*. As propostas de Pannenberg assumem assim uma particular relevância na atualidade como expressão da possibilidade de uma teologia com validade intersubjetiva, ou seja, pública e científica. A nossa reflexão pretende, no entanto, introduzir ainda um aspeto que Pannenberg não tratou: a relação entre a teologia e o bem comum. Trata-se de explicitar as potenciais dimensões práticas e sociais da teologia para além do círculo restrito das comunidades religiosas e das igrejas. É óbvio que uma teologia crítica desempenha por si mesma uma importante função de mediação na medida em que lê os fatos religiosos à luz da sua pertinência para a compreensão do ser humano e do mundo. No espaço público, uma teologia crítica prevalece sobre as doutrinas religiosas e sobre as teologias con-

---

<sup>51</sup> Pannenberg, *Teoria de la ciencia y teologia*, 369. Isto não impede que também uma teologia crítica possa vir a reconhecer a revelação de Deus em Jesus Cristo, mas precisamente não faz dela o seu pressuposto geral intocável.

fissionais. Com efeito, uma teologia crítica deve expressar perspectivas intersubjetivas enquanto as doutrinas religiosas expressam apenas visões privadas. Estas têm o direito de entrar no debate público, mas a avaliação das mesmas no horizonte do espaço comum pertence à teologia crítica. Mas poderá a teologia crítica assumir funções mais concretas em favor do bem comum?

### **A estruturação do bem humano**

Com Bernard Lonergan, ficou estabelecida a importância da estruturação do bem humano para o método teológico e, com ela, a possibilidade da relevância universal da teologia, a nível epistemológico e prático<sup>52</sup>. Lonergan concebe o questionar humano como uma exigência de autenticidade e, portanto, de autotranscendência, em resposta a quatro atitudes básicas que dão forma ao dinamismo transcendental dessa mesma autotranscendência: a atenção, a inteligência, a razão e a responsabilidade. Os vários níveis da consciência constituem assim etapas do desenvolvimento do espírito.

Para conhecer o bem, [o espírito humano] deve conhecer o real; para conhecer o real, deve conhecer o verdadeiro; para conhecer o verdadeiro deve conhecer o inteligível; para conhecer o inteligível deve atender aos dados. Assim, do dormir despertamos para o atender. O observar faz com que a inteligência se intrigue e que nos ponhamos a inquirir. O inquirir conduz ao prazer da intelecção, mas as intelecções são moeda corrente e por isso a crítica racional duvida, constata, assegura<sup>53</sup>.

Na medida em que é atento, inteligente, razoável e responsável, todo o ser humano usa o método transcendental. A dificuldade está em objetivar esse método, aplicando as operações de forma intencional e consciente. Mas só deste modo é que se pode chegar ao sujeito no seu tender para os objetos, isto é, ao sujeito intencional. O corolário deste processo dinâmico é a liberdade consciente ou a responsabilidade que se exerce em consciência. O conhecimento humano é, portanto, atravessado por uma dimensão moral que se concretiza na nossa responsabilidade perante o mesmo conhecimento.

O bem é sempre concreto. Por isso, o que Lonergan faz é descrever os vários componentes do bem humano: as habilidades, os sentimentos, os valores, as crenças. Isto é de grande importância porque situa o conhecimento num processo evolutivo e adaptativo, tanto a nível pessoal como social. «É somente no processo do seu desenvolvimento que o sujeito

---

<sup>52</sup> Cf. B. Lonergan, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca <sup>3</sup>2001.

<sup>53</sup> Lonergan, *Método en teología*, 20.

chega a tornar-se consciente de si mesmo e da distinção que existe entre ele e o seu mundo»<sup>54</sup>. Esta distinção baseia-se em última análise na diferenciação entre operação imediatas (o olhar é imeditato ao que é visto) e compostas (que operam imediatamente em relação aos objetos e mediadamente em relação aos significados). A objetivação do método transcendental recorre a uma operação composta, na medida em que descobre as relações de imediatez e mediação do sujeito. O sujeito que experimenta, pergunta, raciocina e age estabelece uma relação imediata com os objetos da sua ação e, através deles, uma relação mediada consigo. Na objetivação transcendental da consciência, o mediado transforma-se em imediatez e o imediato em mediação. Mas o processo necessita ainda de incluir uma resposta aos valores, normalmente através dos sentimentos. «Acima do simples fato de viver e operar, os homens têm que encontrar uma significação e um valor no fato de viver e operar»<sup>55</sup>. Ora, o valor é para Lonergan uma noção transcendental, coincidindo, portanto, com o dinamismo da intencionalidade consciente que realiza a autotranscendência.

A autotranscendência é o fruto da intencionalidade consciente, e como esta é complexa e exige um longo desenvolvimento, assim também a primeira. Há um primeiro passo que consiste em atender aos dados dos sentidos e da consciência. Depois, a investigação e a compreensão tornam possível a apreensão de um mundo hipotético mediado pela significação. Em terceiro lugar a reflexão e o juízo alcançam um absoluto; graças a eles reconhecemos o que é realmente assim e o que é independente de nós e do nosso pensamento. Em quarto lugar, mediante a deliberação, a avaliação, a decisão e a ação, podemos conhecer e fazer, não somente o que nos agrada, mas o que é verdadeiramente bom e valioso. Então podemos ser princípios de benevolência e beneficência, capazes de genuína colaboração e verdadeiro amor. Mas uma coisa é agir assim ocasionalmente, por impulsos isolados; e outra coisa é fazê-lo regularmente, com facilidade e espontaneidade. Enfim, somente alcançando a contínua autotranscendência que caracteriza o homem virtuoso é que se chega a ser um bom juiz, não somente deste ou daquele ato humano, mas da bondade humana em toda a sua amplitude<sup>56</sup>.

A plenitude na ordem moral não consiste apenas em saber, mas exige o fazer. Os juízos de valor pertencem à ordem moral. Quando os seres humanos respondem ao valor, realizam a sua liberdade num eixo de verticalidade, ou seja, numa postura existencial sob um horizonte de sentido correspondente. Através dos juízos de valor, o sujeito supera o conhecimento e constitui-se como potencialmente capaz de autotranscendência moral.

[...] [P]or isso é preciso que os sentimentos morais sejam cultivados, iluminados, fortificados, afinados e purificados das suas impurezas. Enfim, o desenvolvimento do conhecimento e o desenvolvimento do sentimento moral levam à descoberta existencial, à descoberta de cada um como ser moral, à tomada de consciência de

---

<sup>54</sup> Lonergan, *Método en teología*, 35.

<sup>55</sup> Lonergan, *Método en teología*, 37.

<sup>56</sup> Lonergan, *Método en teología*, 41.



não somente se elegend planos de ação, mas que também por meio deles se faz um ser humano autêntico ou inautêntico<sup>57</sup>.

A dimensão social e histórica do conhecimento é posta em realce através da ligação à crença. Através da crença, podemos apelar a uma multiplicidade de conhecimentos, sem termos que os comprovar em primeira pessoa. A crença é o princípio da acumulação da experiência e da constituição do fundo comum do conhecimento humano. A crença sucede aos juízos de valor, quando, por mim mesmo, considero que os juízos de valor que me foram comunicados são verdadeiros. O conhecimento é, pois, um dinamismo que depende da aquisição de habilidades, do aperfeiçoamento dos sentimentos, da capacidade de emitir juízos de valor e de reconhecer a verdade nos demais.

É no contexto da dimensão moral do conhecimento que Lonergan expõe a sua concepção da estruturação do bem humano. Na verdade, Lonergan propõe uma estrutura formal complexa de entendimento da realização do bem humano, que se pode ler acentuando o pólo individual, social ou ainda a natureza final do bem a atingir. Este é o aspeto que nos interessa, aqui. Lonergan distingue entre bens particulares, bens de ordem e valores finais. Um bem particular é qualquer coisa que responda às necessidades dos indivíduos ou grupos. O bem de ordem é a forma concreta de exercer a cooperação entre grupos. Trata-se de conceber o bem em relação não aos indivíduos, mas em conjunto e de acordo com a sua recorrência e necessidade. Podemos dizer que é o bem e a ordem que o rege. Os valores finais são os que têm a capacidade de imperar sobre a realização da liberdade, orientando-a para bens particulares e bens de ordem verdadeiramente bons. Em correlação com os bens finais, há também os bens originantes, que não são senão as pessoas que realizam a sua autotranscendência. «O processo não consiste somente no serviço do homem; é sobretudo a construção do próprio homem, o seu progresso na autenticidade, a realização da sua afetividade, e a direção do seu trabalho para algo que vale a pena: os bens particulares e o bem de ordem»<sup>58</sup>. Os valores originantes estão na base do progresso. Por isso, na realização da sua autenticidade, os seres humanos devem exercitar a sua atenção, inteligência, razoabilidade e responsabilidade, tendo em conta não só a situação presente, mas também a futura.

A questão de Deus surge no interior deste processo, no dinamismo transcendental da intencionalidade, do questionar o nosso questionar.

---

<sup>57</sup> Lonergan, *Método en teología*, 44.

<sup>58</sup> Lonergan, *Método en teología*, 57.

A pergunta por Deus encontra-se, pois, dentro do horizonte do homem. A subjetividade transcendental do homem é mutilada ou abolida a menos que o homem viva expandindo-se para o inteligível, o incondicionado, para o bem do valor. O alcance, não do seu êxito, mas da sua intencionalidade, é sem restrições. Dentro do seu horizonte há uma região para o divino, um santuário para a santidade última que não pode ser ignorado<sup>59</sup>.

A teologia, que deve explicitar a questão de Deus no interior do dinamismo do questionar humano, é então o fruto maduro da autotranscendência do ser humano quando este se enamora e ama a Deus sem restrições. «Assim como a pergunta por Deus está implícita em todo o nosso questionar, assim também o estar-enamorados de Deus é a realização básica da nossa intencionalidade consciente»<sup>60</sup>. Enquanto o questionar sem restrições constitui a capacidade de autotranscendência, o estar-enamorado sem restrições constitui a *realização* dessa capacidade, na sequência da qual se abre um novo horizonte para o conhecimento e para o valor. O dom do amor de Deus é o fundamento do nível mais elevado da consciência intencional do ser humano.

É o tipo de consciência que delibera, faz juízos de valor, decide, atua responsável e livremente. Mas é esta consciência enquanto foi realizada plenamente, enquanto sofreu uma conversão, enquanto possui uma base que pode ser ampliada e aprofundada e elevada e enriquecida mas não ultrapassada; enquanto está pronta para deliberar e julgar e decidir e atuar com a fácil liberdade daqueles que realizam todo o bem porque estão enamorados<sup>61</sup>.

O conhecimento que daqui deriva recebe o nome de *fé*, um conhecimento que se discerne no valor e juízos de valor de uma pessoa enamorada sem limites. Neste caso, à apreensão dos valores vitais, sociais, culturais e pessoais, junta-se uma apreensão do valor transcendente que consiste na experiência de realização do impulso para a autotranscendência, concretizado na orientação para o mistério de amor. Com esta objetivação, a pergunta por Deus adquire um novo alcance e torna-se uma questão de decisão: na fé, «o bem humano é absorvido por um bem que envolve tudo»<sup>62</sup>. A semelhança entre esta fórmula e a de Pannenberg de Deus como “realidade que tudo determina” sugere a possibilidade de conjugação das duas propostas e, por conseguinte, a possibilidade de uma teologia crítica regida pela ideia da autotranscendência do conhecimento e da ação, na responsabilidade e na liberdade, no interior das religiões ou com motivações religiosas. Em concreto, esta teologia crítica deverá realizar a mediação entre a experiência de enamoramento pelo “bem que tudo

---

<sup>59</sup> Lonergan, *Método en teología*, 105.

<sup>60</sup> Lonergan, *Método en teología*, 107.

<sup>61</sup> Lonergan, *Método en teología*, 108.

<sup>62</sup> Lonergan, *Método en teología*, 117.

envolve” e realidade dos bens particulares e dos bens de ordem que esse bem final inspira e sustenta.

### **Teologia e bem comum**

O bem comum é a condição de possibilidade de toda a acção boa e de toda a comunidade libertadora. Nesse sentido, pode ser concebido como um *a priori* no sentido transcendental: abre um horizonte de possibilidades éticas, que realizam categorialmente o bem comum. Bens particulares, usufruídos pelas comunidades e pelas pessoas, num determinado momento, encarnam o bem comum nessa situação. Contudo, não o realizam de forma total, pois o bem comum deve estar aberto à dialéctica temporal. O bem comum, ainda que já amplamente conseguido, deve continuar a ser entendido como uma exigência sempre em aberto, apelando constantemente a novas acções, decisões e avaliações. Fugindo à tentação da autosatisfação, o bem comum surge como um horizonte transcendental de sentido e de ponderação ética: indica uma meta que se deve alcançar já, na certeza, contudo, de que ao alcançá-la nos submetemos ainda mais profundamente às suas exigências. É este dinamismo que nos pode ajudar a perceber os limites dos bens já conseguidos assim como as dimensões dos mesmos ainda por concretizar.

Enquanto horizonte transcendental de sentido ético e humanizante, o bem comum não é posse de nenhum sistema político ou religioso, podendo conhecer concretizações em qualquer deles ao mesmo tempo em que se apresenta como um dos parâmetros de avaliação das opções políticas e religiosas das pessoas e comunidades. Neste sentido universal *a priori*, o bem comum determina a nossa compreensão do bom e do útil na sua distinção e correlação. É à luz do bem comum que o útil se pode revelar bom.

O bem comum constitui um horizonte ético para a configuração das opções políticas e económicas das sociedades, assim como das suas decisões culturais e educacionais. Convém salientar como, num contexto pós-moderno secularizado, as religiões e o religioso se devem interpretar à luz do bem comum. Impõe-se portanto uma avaliação dos fatos religiosos segundo o critério do bem comum, ou seja, considerando-os segundo *a relação dialéctica entre os contributos religiosos para o bem comum e os desafios postos por este à forma de atuação das religiões nas sociedades humanas*. Assim, as realizações categoriais do bem comum por inspiração religiosa serão consideradas ainda como manifestação con-

cretas de um horizonte transcendental em que o bem comum aparece ligado ao sumo bem, isto é, à própria bondade e misericórdia de Deus.

O bem comum é tanto um horizonte de sentido ético *a priori*, quanto uma exigência concreta na configuração das comunidades humanas. É tanto um critério de avaliação quanto uma meta a atingir nas várias dimensões do agir humano. Portanto, também as religiões deverão ser avaliadas à luz do bem comum. É neste sentido que o estudo crítico e científico da teologia pode chegar a um reconhecimento social ao lado de outras áreas do saber humano. Muito concretamente, este estudo crítico e científico da teologia deverá constituir-se como *mediação científica da capacidade das religiões para contribuir para o bem comum*. Esta mediação científica (e, portanto, metodologicamente orientada e socioculturalmente contextualizada) sob o horizonte transcendental do bem comum dará também consistência categorial a uma pluralidade de expressões do bem comum já existentes a partir das vivências religiosas das pessoas e das comunidades.

Mais que outras dimensões, a religiosa atravessa e determina vários âmbitos da vida humana que são fundamentais para o bem comum. Tem faltado, no entanto, um reconhecimento teórico e prático deste aspeto. Em parte, isto deve-se ao fato de as ideologias ligadas à secularização empurrarem a todo o custo o religioso e as religiões para as margens do social, do político e do público, levando-as reforçar os aspetos que podem pactuar com a afirmação da individualidade e a enfraquecer os demais. O horizonte do bem comum obriga a reconsiderar as religiões também do ponto de vista do seu contributo social, político e público, pois o bem comum caracteriza-se pela dialéctica entre a pessoa, a comunidade e o mundo. Uma religião que se deixasse reduzir a funções eficazes apenas ao nível do indivíduo já não poderia concorrer para o bem comum.

Em muitos países do mundo, o bem comum nas suas concretizações sociais, educacionais, de beneficência, apoio familiar e sanitário, começaram por ser de competência religiosa e mesmo após variados momentos de secularização e laicização muita da ação social depende ainda de agentes religiosos. A existência de escolas, hospitais, associações, centros culturais, etc., de inspiração – ou mesmo afiliação – religiosa não decorre só do reconhecimento jurídico da liberdade religiosa, mas corresponde a necessidades reais no tecido social. Ao potenciar a dimensão social e ética, as religiões estão a aprender a situar-se num mundo secularizado em que os parâmetros religiosos já não são determinantes para a sociedade de forma imediata, aprendendo simultaneamente a submeter-se ao horizonte vinculativo do

bem comum<sup>63</sup>, onde não importam tanto as crenças religiosas de cada um quanto a dignidade decorrente da sua humanidade<sup>64</sup>. Para além disso, há ainda toda uma série de atividades laborais e económicas que se deixam atravessar pelo religioso e que podem ser avaliadas e estimuladas a partir dos contributos religiosos e sociais para o bem comum.

Todas as funções e atividades a nível da *assistência e serviço social* encontram nas instituições religiosas parceiros a operar no terreno. Mais esquecido é o fato de as religiões poderem ser também indicadores relevantes para a situação social e económica das pessoas, na medida em que configuram o *ethos* global da pessoa, podendo influenciar muito diretamente nas opções relativas ao acesso à educação, à escolha de carreiras profissionais, à vida sexual, à concepção de papéis sociais de homens e mulheres, entre outros aspetos.

As opções religiosas podem implicar regras e hábitos com influência directa na *saúde* das pessoas: tabus alimentares, regras de comportamento sexual, relação com o corpo (próprio e alheio). As opções religiosas dos pacientes são muitas vezes causa de conflito para médicos e profissionais da saúde: pense-se nos casos em que transfusões de sangue são proibidas. Na religião há toda uma série de implicações para a saúde e tratamento sanitário das pessoas que muitas vezes escapam aos profissionais de saúde. Semelhantes observações podem ser feitas em relação à *saúde psicológica* da pessoa. As religiões tanto podem ser causa de profundas nevroses, como fatores de equilíbrio das pessoas. Não podem, por isso, ser ignoradas por parte de psicólogos, psicoterapeutas e conselheiros em geral. Ainda em relação com o campo sanitário, é de referir a questão das formas de tratamento paliativo de pessoas moribundas e até da relação com o cadáver. O desconhecimento de certos costumes religiosos pode causar graves problemas em ambiente hospitalar e fúnebre. Naturalmente, num ambiente cada vez mais marcado pelo pluralismo e pela afirmação da individualidade, um especial cuidado deverá ser dado cada vez mais aos ritos fúnebres.

As religiões constituem ainda importantes fatores a nível *político, económico* e até *diplomático*. Não se podem estabelecer relações políticas com países islâmicos da mesma forma que se estabelecem relações com a Santa Sé (Vaticano). Tanto a dimensão religiosa da política como a dimensão política das religiões deveriam constituir matéria de reflexão,

---

<sup>63</sup> O fato de as religiões serem pioneiras no bem comum, não deve ocultar a outra face da moeda que consiste em encontrar também motivações religiosas para muitos atropelos em matéria de liberdade e direitos humanos: violência e discriminações por motivos de género e de identidade sexual, desde o acesso à educação até a oportunidades de trabalho, têm geralmente raízes religiosas. *O bem comum revela tanto o potencial ético como o potencial de violência das religiões.*

<sup>64</sup> A própria afirmação da dignidade humana desligada das crenças religiosas é já fruto de uma determinada forma de entender o religioso num contexto secularizado, entendimento esse que, no entanto, continua a dever-se em muito à própria tradição religiosa judaico-cristã.

investigação e discussão, na medida em que o futuro dos povos e a paz entre os mesmos passa cada vez mais pela tomada de consciência da sua herança religiosa. Esta também já deu origem ao assim chamado *turismo religioso*. O conhecimento e a relação com o exótico que caracterizam o deambular do turista pós-moderno encontram no religioso um vasto campo de satisfação da curiosidade. Os profissionais do turismo tornam-se assim destinatários naturais dos conhecimentos religiosos, em todas as suas dimensões. Outro âmbito profissional para o qual a relação entre os povos e as culturas é fundamental é o jornalismo e a comunicação (*mass media*). Talvez mais que noutros, é aqui que o desconhecimento – ou a ocultação sistemática – do poder e influência das religiões nas sociedades se torna profundamente problemático. Não se trata só de haver equipas de jornalistas especializadas em eventos religiosos, como as visitas papais, a questão israelita ou os países islâmicos, mas também de dotar esses profissionais de uma sensibilidade para as eventuais raízes religiosas dos acontecimentos que diariamente se tornam notícia.

Em sociedades plurais, também no âmbito do *direito* e da *justiça*, da sua codificação e aplicação, há que levar em conta aspetos religiosos. O conflito e a incompreensão entre sistemas jurídicos diferenciados nas suas raízes religiosas podem emergir repentinamente mesmo no seio das sociedades modernas. Por exemplo, será possível admitir a poligamia nas comunidades islâmicas em países ocidentais? Mas não está a monogamia ligada à herança judaico-cristã destes países?

Outro caso particularmente relevante é o das *artes*. Não há, com efeito, nenhuma arte, desde a arquitetura à música, que não lance profundas raízes nas tradições religiosas. Também aqui não se trata apenas da pré-história religiosa das artes, mas de uma relação dialéctica entre a *abertura à transcendência* e a possibilidade de um *uso religioso-ritual* de toda a forma de arte.

Paradoxalmente, poucas são as instituições – hospitais, escolas, departamentos municipais, tribunais, embaixadas, etc. – que se dotam de profissionais com formação específica no campo da teologia. Nos vários âmbitos sociais e culturais que podem dar ocasião a fricções religiosas o interesse pela questão é deixado à iniciativa individual. Nesta situação, que resposta dar quando um grupo de cidadãos muçulmanos pede autorização para construir uma Mesquita? O que deverá um médico fazer quando uma Testemunha de Jeová necessita de uma transfusão de sangue no decurso de uma intervenção? Que tratamento dar aos defuntos de outras religiões quando na sua maioria os cemitérios continuam a situar-se nas imediações de igrejas católicas? As questões sociais, políticas, económicas, ambientais, artísticas

e culturais religiosamente atravessadas são inúmeras e inadiáveis. Deixar o estudo e a reflexão inerentes a este tipo de questionamento à iniciativa de cada um não é o único inconveniente nesta situação. Ao mesmo tempo, deixa-se campo livre às religiões e aos saberes religiosos para se constituírem nos seus círculos restritos e, a partir daí, influenciarem a sociedade, sem que esta possa demandar que tais saberes correspondam a critérios mais amplos, oriundos dos valores da democracia, da cidadania e dos direitos humanos. Em contexto democrático e de liberdade religiosa, a reabilitação dos saberes religiosos na sua vocação política não é suficiente. É necessária ainda a sua institucionalização sob a forma de uma teologia crítica e pública, de âmbito universitário, a qual permita o encontro e o diálogo entre a crítica e o senso comum, isto é, entre os critérios sociais e culturais próprios da democracia e os critérios religiosos das várias tradições culturais.

### **Nota final sobre a teologia da libertação**

A teologia da libertação introduziu no universo teológico o interesse pela praxis e pela transformação social, como seus lugares originários. O potencial crítico, motivador e criativo da teologia da libertação é inegável e, portanto, em larga medida, uma teologia orientada para o bem comum encontra uma antecipação na teologia da libertação. Esta tem a sua raiz numa experiência Deus muito específica: a experiência do pobre. «Na sua condição paradoxal – amado de Deus e fruto da injustiça – o pobre mediatiza a experiência do Deus da Vida»<sup>65</sup>. Fazendo desta experiência o seu *locus*, a teologia da libertação assume uma dimensão social e política na Igreja dos pobres<sup>66</sup>. A própria experiência de Deus no pobre sugere a necessidade da libertação da opressão e da injustiça. «A opção pelos pobres implica uma dimensão social e um caráter político, já que visa a transformação das bases da sociedade. É uma opção que tem caráter estrutural, coletivo, transformador, libertador. Está diretamente vinculada à justiça social»<sup>67</sup>. Por isso, a teologia da libertação situa-se no campo da praxis, estabelecendo uma relação hermenêutica e dialética entre a praxis e a teoria, a ortopraxis e a ortodoxia<sup>68</sup>. É uma teologia *da* praxis, que faz das práticas pastorais e políticas das

---

<sup>65</sup> J. B. Libânio, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander 1989, 111. Esta obra é fundamental para uma introdução à teologia da libertação.

<sup>66</sup> «A mediação histórica, condição necessária para qualquer experiência transcendental de Deus, é a Igreja que se compromete com os pobres. Numa palavra, a Igreja dos pobres. E é ela que permite uma experiência de Deus peculiar, própria, original. Por isso, dali surge também uma teologia diferente e original» (Libânio, *Teología de la liberación*, 110).

<sup>67</sup> Libânio, *Teología de la liberación*, 129.

<sup>68</sup> «A opção da TdL [Teologia da Libertação] orienta-se numa concepção dialética entre as práticas individuais pessoais e as estruturas sociais. Supera o acento sobre o individual valorizando o aspeto pessoal, não no que

comunidades cristãs a sua pergunta privilegiada; uma teologia *na* praxis, que se encarna no compromisso dos teólogos com as comunidades; uma teologia *para a* praxis, que apoia a fé dos que se comprometem na transformação social e política; e uma teologia *pela* praxis, a qual se converte, assim, em instância crítica da própria teologia<sup>69</sup>.

Porém, *a teologia da libertação não conseguiu libertar as funções sociais da teologia no espaço público*. A teologia da libertação não se libertou do pensamento abissal e, por isso, continua a reproduzir a dicotomia entre saberes populares e saberes críticos e a dicotomia entre fé religiosa e ação política, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, está já vocacionada para a superação de tais dicotomias. A teologia da libertação tende a contrapor o compromisso libertador do teólogo com comunidades humanas e religiosas concretas com a necessária dimensão institucional da produção e disseminação do saber<sup>70</sup>. Isto não nega a necessidade e relevância de uma teologia indutiva e ortoprática. Por outra parte, a teologia da libertação consegue ser uma instância crítica de discernimento das motivações religiosas e políticas das ações humanas, mas não consegue romper com o pensamento abissal que cria a separação entre religioso (privado) e político (público). A assunção de mediações sócio-políticas cria uma ambiguidade de fundo, que impede a teologia da libertação de ver a linha abissal que separa a fé da religião, ao mesmo tempo que a reproduz. A teologia da libertação tenta saltar para o outro lado da linha (o campo da política) sem a romper. A fé religiosa tende assim a ser conotada com o compromisso social e político libertador. *Mas este compromisso pode ser libertador sem qualquer referência a uma fé religiosa*. A ambiguidade em relação à natureza *religiosa* da fé quando entra no âmbito político comprova a incapacidade mediadora da teologia da libertação. Para que a teologia da libertação constituísse uma autêntica mediação seria necessário que ela se reinventasse no sentido da teologia crítica das religiões, aperfeiçoando a sua vocação política pela referência à estruturação axiológico-transcendental do bem humano.

---

tem de individual, mas de abertura ao social, ao estrutural, ao societário. E além disso insiste sobre o outro aspeto da relação dialética, pondo em realce os interesses ideológicos presentes na ordem estabelecida. Esta não é considerada como um produto da natureza e muito menos como expressão da vontade de Deus, mas como obra de umas decisões políticas e interessados dos homens, de modo que a própria ortodoxia tem que se submeter também a uma crítica da orto-praxis. Não existe uma pura ortodoxia da qual se derive uma ortopraxis, mas estabelece-se entre ambas uma relação dialética e, portanto, qualquer uma delas pode e deve ser uma instância crítica para a outra» (Libânio, *Teologia de la liberación*, 126).

<sup>69</sup> Cf. Libânio, *Teologia de la liberación*, 162-163.

<sup>70</sup> «Em vez de privilegiar os lugares académicos, [o teólogo da libertação] articula-se profundamente com os grupos de base, com as CEBs [Comunidades Eclesiais de Base], com os centros de defesa dos direitos humanos, com os círculos bíblicos» (Libânio, *Teologia de la liberación*, 129).



## Conclusão

Muito brevemente, *a teologia ou é pública ou não é, ou promove o bem comum ou não tem lugar no mundo*. Para chegar a ser verdadeiramente pública, a teologia tem que abandonar a intimidade das comunidades religiosas e igrejas para se desenvolver como ciência de Deus *enquanto* ciência das religiões. Este desenvolvimento deve ser temático (crítico) e institucional. Mas a teologia tem que se constituir também em mediação política *enquanto* mediação reflexiva sobre o sentido, história e funções das religiões na sociedade, particularmente dos seus contributos para o bem comum.

A teologia foi um dos primeiros alvos do pensamento abissal que a proclamou “não-científica” e “irrelevante”. A teologia assumiu este destino autodefinindo-se como saber “privado”, correspondendo ainda às transformações sofridas pela religião na modernidade. Entretanto, o nascimento das ciências da religião comprovou que, com a retirada da teologia, um lugar ficara vazio. Mas a marca do pensamento abissal permanece na adoção dos ideais iluministas e positivistas da ciência moderna. Só uma ciência de Deus *enquanto* ciência das religiões, que constitua também uma mediação política *enquanto* mediação reflexiva, pode romper e atravessar a linha abissal epistemológica que afasta a fé religiosa do conhecimento científico assim como a linha abissal política que separa a fé e ação religiosas da ação social e política.

## **A sociedade como *locus* teológico: uma aproximação ao pensamento de David Tracy na primeira parte de sua obra: *A imaginação analógica***

Tiago de Freitas Lopes\*

### **Resumo:**

A pesquisa foca o desafio teológico que a mensagem cristã possui para ser reconhecida e compreendida pela sociedade como um “discurso público” e não como um “discurso privado”. Através da análise da primeira parte da obra de David Tracy, “*A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*” são propostos os seguintes objetivos: 1) ampliar o sentido da teologia como discurso público / comunitário; 2) compreender o retrato da situação do discurso sobre Deus na cultura pluralista marcada pelos domínios da estrutura sócio econômica; político e da cultura; 3) destacar a necessidade da teologia pública para a sociedade; 4) apontar o lugar e tarefa da teologia pública na sociedade: re-interpretar o evento Cristo pela práxis cristã.

**Palavras Chave:** Sociedade, Teologia Pública, Pluralismo, Evento Cristo.

### **Uma palavra sobre a teologia pública na sociedade**

Estudos sobre teologia como discurso público tem tido expressões em correntes teológicas nacionais e internacionais. Para Tracy, (2006, p. 19), “toda teologia é discurso público<sup>1</sup>”. Por colocar em bases públicas a afirmação da doutrina de Deus, teólogos como Moltmann<sup>2</sup> e Metz definem este discurso público como Teologia Política. Para Metz, (1969, p. 108). Teologia Política é “aquilo que é criticamente corretivo de uma tendência extrema de privatização da teologia atual”. Já Moltmann mostra a argumentação teológica como uma hermenêutica política através de sua Teologia da Esperança que “se expande em um programa de teologia política que projeta as ações de esperança” (GIBELLINI, 1998, p. 304).

---

\* Pastor e Teólogo Batista. Graduado em Teologia pela Faculdade Batista de Minas Gerais (2006); Especialista em Teologia Sistemática pela Faculdade Teológica Evangélica de Belo Horizonte / FATE - BH (2008); Mestrando em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia / FAJE como bolsista da FAPEMIG e integrante do Grupo de Estudos “Interfaces da Cristologia e Antropologia”.

<sup>1</sup> Na perspectiva de Tracy, a expressão “público” e “publicidade” tem o sentido de “estado ou qualidade de público”, e não de “arte de exercer uma ação psicológica sobre o público com fins comerciais; propaganda” (Dicionário Michaelis). No projeto teológico de Tracy, “publicidade” na teologia significa tornar conhecido os “clássicos cristãos” (os grandes textos da tradição cristã baseados na Bíblia) como os grandes textos da tradição cristã.

<sup>2</sup> Um aprofundamento da definição de Teologia Pública em Moltmann e Metz pode ser visto em MOLT-MANN, 2004, p. 102-155, em que afirmam um conceito de “nova Teologia Pública”.

Como conceito, “Teologia Pública” é atribuída a Martin E. Marty, por um artigo publicado em 1974 sobre R. Nuebuhr. Desde então, foi desenvolvida por teólogos públicos católicos, luteranos e reformados (SINNER, 2011, p. 266).

No horizonte Brasileiro,

a Teologia Pública procura ser uma contribuição de comunidades religiosas e da teologia acadêmica que sobre elas reflete, critica autocraticamente, para o debate público (...). No Brasil, e na América Latina, o conceito de uma Teologia Pública está, de modo geral, sendo ainda muito pouco usado, o que faz surgir, invariavelmente a pergunta sobre seu significado, e às vezes um mal estar diante de possíveis abusos (SINNER, 2011, p. 267).

Pensar a sociedade como *locus* Teológico confere à teologia o *status* de discurso público. Neste artigo, o sentido de Teologia Pública é observado em David Tracy<sup>3</sup>, especialmente na primeira parte de sua obra: “A imaginação analógica: a Teologia Cristã e a cultura do Pluralismo”, publicada originalmente em 1982 e traduzido para o português em 2006 pela editora Unisinos.

Para Tracy, o teólogo possui três públicos que estão interligados, quais sejam: o público sociedade, representado pelas Teologias Práticas; o público universidade (abrangendo a comunidade acadêmica e científica), representado pela Teologia Fundamental; e o público igreja, representado pela Teologia Sistemática.

O que caracteriza o foco público na teologia de Tracy é perceber o diálogo entre igreja-mundo<sup>4</sup> enquanto realidades sociológica e teológica que necessita dialogar com a universidade e com a sociedade. Para haver publicidade no discurso cristão, Tracy propõe um diálogo real entre as realidades igreja-mundo para que a afirmação cristã de Deus, o evento Jesus Cristo, seja compreendido pela sociedade.

---

<sup>3</sup> David Tracy nasceu em 6 de janeiro de 1939, em *Yorkers, New York*. Recebeu sua licenciatura (1964) e doutorado em teologia (1969) pela Universidade Gregoriana em Roma. Ele ensinou entre 1967 a 1969 na Universidade Católica da América, e de 1969 até hoje na Universidade *Divinity School* de Chicago, onde foi nomeado professor emérito pela *Catholic Studies of Roman*, em 1985. Ele também foi nomeado para o comitê de análises de idéias e métodos em 1981. Foi um dos fundadores editores do *Religious Studies Review* e trabalhou como co-editor do *The Journal of Religion Concilium*, bem como membro da direção editorial de vários jornais. Entre suas principais obras estão: “*Blessed Rage for order: the new pluralism in theology*” (1988); “*A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*” (1981) e “*Pluralidad y ambigüedad: hermenêutica, religión, esperanza*” (1997). Cf. JEARONUND; RIKE, 1991. (Tradução do autor).

<sup>4</sup> Segundo Tracy, sociedade e universidade são tidas como expressões da realidade teológica “mundo”, que também são colocadas com realidades tanto sociológicas quanto teológicas (TRACY, 2006, p. 54). Tracy ainda afirma uma complexidade em relacionar o público igreja com os públicos sociedade e universidade. Explica que a presença do teólogo na universidade ajuda a focar a atenção teológica sobre a autoconstituição da teologia. Da mesma forma, a igreja sociologicamente constitui uma associação voluntária, mas que demanda reflexão teológica e decisões pessoais contínuas, o que fortalece o compromisso religioso e a participação séria na igreja. Cf. TRACY, 2006, p. 20-23; 55, 59, 61, 65.

A teologia de David Tracy, segundo Gibellini<sup>5</sup>, pode ser definida como uma teologia pública, porque é ciente de que o discurso teológico tem como interlocutores não somente a comunidade eclesial, mas também a universidade e a sociedade.

O artigo está organizado na seguinte estrutura: Após esta introdução, na primeira parte é apresentado o ponto de partida da Teologia Pública: a quem o teólogo deve dirigir seu discurso? São apresentados os públicos do teólogo e um recorte é feito no público sociedade. Na segunda parte é analisado o lugar da sociedade na teologia, assumindo a posição que a sociedade indica ao teólogo a situação, e dessa forma, se torna lugar de interpretação. Na terceira parte é analisado o lugar da teologia na sociedade, apontando o que concede à teologia o status de discurso público. A conclusão demonstra que a tarefa da teologia como discurso público para a sociedade está na aproximação entre os públicos do teólogo na interpretação do evento Cristo – a afirmação da doutrina de Deus – para a sociedade.

### **1. Ponto de partida: a quem o teólogo dirige seu discurso?**

Para Tracy o teólogo “fala em nome de um grupo, comunidade ou tradições particulares” (TRACY, 2006, p. 19). Inicialmente, o teólogo dirige seu discurso a um indivíduo marcado por um pluralismo cultural que enriquece este relacionamento “com novas visões e novas possibilidades para se pensar uma vida autêntica” (TRACY, 2006, p. 22).

Tracy propõe que o teólogo se dirige a três públicos: sociedade, universidade e igreja. Um desses públicos será o destinatário principal do teólogo e o fazer teológico independente de qual público parta, toca os três públicos (TRACY, 2006, p. 25). Moltmann atualiza esse dado, apontando a presença da teologia na “própria pessoa”, na comunidade, para a igreja e na universidade, afirmando que “a teologia deve ser uma tarefa conjunta de todo povo de Deus, não só das faculdades teológicas e não só dos seminários eclesiais” (MOLTMANN, 2004, p. 16-23).

Tracy ainda prevê que a resposta a esses públicos parte de uma iniciativa específica da teologia: a Teologia Prática para a sociedade; a Teologia fundamental para a Universidade; a Teologia Sistemática para a igreja.

---

<sup>5</sup> GIBELLINI, 2006, p. 42. Para Gibellini, o método teológico de David põe em questão a relação entre a teologia cristã e o pluralismo da cultura através da “imaginação analógica” – “que sabe colher nos textos e nas histórias narradas nos textos às semelhanças e as desigualdades, as ‘semelhanças nas diferenças’, tomando as diferenças como novas possibilidades de compreensão e ação”. Cf. GIBELLINI, 2006, p. 42-43.

A Teologia Prática responde ao público sociedade colocando a *práxis* como o critério apropriado para o sentido e verdade teológico. (TRACY, 2006, p. 89). Inclui-se aqui a Teologia Política de Moltmann e Metz, e a Teologia da Libertação expressada especialmente por J.L Segundo, L. Boff, e no Brasil por J.B. Libanio. A preocupação da Teologia Prática é ter um compromisso responsável com a situação da *práxis* e, religiosamente articular um envolvimento pessoal com uma tradição religiosa particular.

A Teologia Fundamental, responde ao público universidade (alcançando a comunidade acadêmica e científica) propondo um discurso acessível a partir da racionalidade a todas as pessoas e promovendo uma postura ética no contexto acadêmico que religiosamente, articule argumentos do discurso teológico como argumentos públicos (TRACY, 2006, p. 89,91).

A Teologia Sistemática responde ao público igreja por ter como modo de argumentação a reinterpretação e a representação do poder revelador da tradição cristã, buscando uma postura ética de lealdade e crítica com a tradição religiosa clássica propondo, à semelhança da Teologia Prática, um envolvimento pessoal com a tradição religiosa particular e assumindo a verdade de uma tradição particular, no caso de Tracy e dessa pesquisa, a tradição cristã (TRACY, 2006, p. 85-92).

Apesar de Tracy buscar uma interação entre os públicos sociedade, universidade e igreja, essa pesquisa propõe um recorte no público sociedade.

A sociedade enquanto realidade sociológica e teológica fornece ao teólogo um maior alcance da situação e da necessidade de diálogo e participação e das realidades igreja – mundo, uma vez que o fazer teológico coloca a sociedade não apenas como uma fonte de dados, mas como uma realidade presente que afeta o teólogo. Segundo Tracy, “mesmo que os teólogos não estejam envolvidos nas tarefas de cidadania são afetados pelos papéis nessa sociedade”. (TRACY, 2006, p. 29).

O antropólogo Silas Guerreiro, destaca os dilemas da teologia diante da diversidade cultural apontada por Tracy:

A teologia não pode mais insistir em falar a partir de um único ponto de vista e para todas as pessoas em geral. A sociedade é plural e isso inclui não apenas aqueles que não seguem nenhuma religião, como também a multiplicidade de visões religiosas (...). Caberá questionar o papel da teologia num mundo em pedaços. Qual é o papel da teologia, hoje, num mundo cada vez mais secular e plural? (GUERREIRO, 2011, p. 142-143).

Na análise de Tracy, os teólogos são membros da sociedade e necessitam refletir sobre a situação de pluralidade. O recorte proposto nessa pesquisa se dá em duas direções: o lugar da sociedade na teologia e o lugar da teologia da sociedade. Esses temas são abordados nas próximas duas partes do artigo.

## **2. O lugar da sociedade na teologia**

A auto compreensão teológica sobre a sociedade é fundamental para compreender o lugar da sociedade na teologia. Para Tracy,

qualquer que seja o lugar social de uma teologia particular, esse compromisso comum demanda um compromisso com a dimensão pública autêntica, a tentativa de falar a partir de um *locus* particular de uma maneira tal que esse falar cruze por todos os três públicos (TRACY, 2006, p. 24).

Ao assumir o desafio de perceber a relevância da sociedade na teologia, Tracy expõe sua afirmação do pluralismo como um enriquecimento fundamental da condição humana (TRACY, 2006, p. 11) e desafia o teólogo a encarar a complexidade sociológica e teológica das realidades mundo-igreja.

Para ele, “a recusa a encarar a complexidade da realidade social do teólogo pode muito bem se mostrar prejudicial (...)”. Os resultados dessa recusa também são delineadas por Tracy: “um pluralismo relaxado para não dizer preguiçoso, que se contenta com compartilhar histórias privadas, ao passo que tanto o caráter autenticamente público de toda boa história e as necessidades reais da sociedade mais ampla passam em branco” (TRACY, 2006, p. 25).

Tracy parte do conceito de sociedade cunhado por cientistas sociais para abranger três domínios da sociedade: o domínio da estrutura técnico-econômica, em que a tecnologia é usada para fins instrumentais; domínio político, que possui significados legítimos da justiça social e do uso do poder; domínio da cultura (arte e religião), que propõe uma reflexão sobre ela nas várias formas da crítica cultural, filosófica e teológica (TRACY, 2006, p. 27).

Tracy acredita que o teólogo, “como qualquer membro da sociedade, necessita refletir sobre essa complexidade” (TRACY, 2006, p. 29). Nesses domínios são destacadas algumas características, expostas a seguir.

No domínio técnico-econômico, Tracy orienta que é positivo assumir a contribuição da tecnologia, mas também perceber o perigo da “racionalidade instrumental para a sociedade” (TRACY, 2006, p. 30). Essa razão instrumental prevê um único paradigma para determinar meios radicais para concordância a respeito dos fins, pretendendo “determinar racionalmen-

te a razão instrumental por uma "a exequibilidade intuitiva" (TRACY, 2006, p. 35). O ideal para Tracy é substituir a razão instrumental por uma "racionalidade prática" da dimensão pública. O perigo da razão instrumental é colocar a discussão pública em descrédito, e inapropriada para a sociedade teológica complexa (TRACY, 2006, p. 30-31).

No domínio político, "o discurso cívico e a filosofia pública são fundados em noções abrangentes da racionalidade e as demandas da razão prática são imperativas" (TRACY, 2006, p. 32). Nesse domínio, as discussões não podem ser fechadas / privadas a uma elite tecnológica e burocrática, mas deve haver uma discussão pública aberta a todos os responsáveis como era na *pólis* grega (TRACY, 2006, p. 33). Para Tracy, o risco em deixar o domínio político nas mãos de uma elite tecnocrática é ter "um senso ético e da verdade não profissional" (TRACY, 2006, p. 34).

No domínio da cultura, o *locus* particular do teólogo está relacionado com o domínio da cultura e da política. A religião é colocada por Tracy como um indicativo chave da cultura que é manifestada no cotidiano das situações-limite e questões-limite ou (...) nos símbolos das tradições explicitamente religiosas. É nesse domínio que o artista, a personalidade religiosa, o filósofo, o teólogo, o cientista – "dedicam a maior parte de suas energias à interpretação dos símbolos, incluindo a sua relevância para as necessidades da sociedade como um todo". (TRACY, 2006, p. 37).

Tracy aponta para um deslocamento do privado para o público, de uma razão instrumental para uma razão prática, fazendo com que a sociedade seja participante em assuntos tais como a reflexão ética das consequências do avanço tecnológico para a sociedade, questões de valor na política e na cultura. (TRACY, 2006, p. 30).

Como pensar Deus para uma sociedade marcada por um lado pelos avanços do pluralismo, mas por outro lado, como menciona J.B. Libanio, marcada pela economia capitalista neoliberal? (LIBANIO, 2011, p. 33). Para Tracy, a resposta está em reinterpretar a tradição cristã, de maneira que possa tocar as realidades mundo-igreja.

O teólogo Benedito Ferraro, aproxima-se muito de Tracy ao propor que pensar Deus é uma forma de pensar a sociedade, pois "as ideias de Deus estão sempre articuladas com uma realidade social" e, "ao pensar Deus, o teólogo o faz a partir de um determinado lugar social que retrata também a sua forma de compreender a sociedade do ser humano, homem e mulher que aí vive" (FERRARO, 2011, p. 43,45).

Para refletir sobre essas questões, propomos um terceiro momento neste artigo: compreender como a teologia se articula na sociedade.

### 3. O lugar da teologia na sociedade

Vimos na sessão anterior que o lugar da sociedade para a teologia para Tracy e na discussão de alguns outros teólogos é fornecer ao teólogo a situação para que ele possa compreender e interpretar não apenas dados sociológicos, mas reconheceu a complexidade entre mundo-igreja.

Perguntar sobre o lugar da teologia na sociedade para Tracy é fazer da teologia um discurso público não só para a igreja, mas para o meio acadêmico científico e especialmente para a sociedade em geral, considerando, como vimos anteriormente, os domínios tecnocientíficos, político e da cultura.

Neste horizonte, Tracy acredita que perceber a afirmação de Deus na sociedade<sup>6</sup> é perceber a situação desta sociedade, principalmente entendendo o enriquecimento que o pluralismo responsável e um diálogo real podem provocar neste meio. Para Tracy, “a fé cristã demanda que todo teólogo afirme o mundo e, desse modo, dê atenção às demandas legítimas por justiça na sociedade e por integridade intelectual na academia” (TRACY, 2006, p. 78).

Benedito Ferraro concorda com esta leitura, e cita James Cone:

Toda e qualquer teologia fala sempre a partir de Deus e de uma realidade histórica – e sofre os mesmos condicionamentos de toda e qualquer religião. Toda religião (...) é uma realidade situada num contexto humano específico: um espaço geográfico, um momento histórico, e um meio ambiente social concreto e determinado. (...) Toda religião (...) será sempre (...) a religião de determinados seres humanos” (James Cone apud FERRARO, 2011, p. 44).

O papel do teólogo é não repetir, mas procurar uma nova interpretação da fé cristã para a sociedade. Para esse olhar, Tracy introduz a teoria dos clássicos – “aqueles textos, eventos, imagens, pessoas, rituais e símbolos a respeito dos quais se assume que revelam possibilidades permanentes de sentido e de verdade”. (TRACY, 2006, p. 110). No cristianismo, Tracy afirma que os “clássicos cristãos”, os grandes textos da tradição cristã baseados na Bíblia, propõe uma resposta tanto da fé como da imaginação ao evento clássico de Jesus Cristo.

Um clássico precisa ser experimentado. Quando alguém o experimenta, reconhece sua finitude e historicidade, é transformado por essa leitura e faz uma nova interpretação não só de um texto, mas da experiência de vida (TRACY, 2006, p. 164, 167).

---

<sup>6</sup> Para Tracy, tanto igreja quanto mundo são co-afirmados como objetos reais da mesma fé em Deus. O mundo é um *locus* teológico para a compreensão cristã. Cf. TRACY, 2006, p. 75,77.



O intérprete desse clássico possui certa pré-compreensão do assunto, em que certas opiniões, respostas e desejos estão presentes, mostrando que essa compreensão não é simplesmente pessoal, mas pública (TRACY, 2006, p. 170).

Para Tracy, a produção de um clássico é uma experiência de reflexão em que o artista, o pensador, o santo e o herói distanciam-se de seu eu em relação a si mesmo, visando um significado que seja comunicável, compartilhável e público (TRACY, 2006, p. 184). Dessa maneira,

Os clássicos não podem ser confinados em normas (...) da privatização burguesa ou tecnológica. “Os clássicos têm de ser postos em liberdade como observou Nietzsche, para tornarem-se nossos educadores em realidade que, sendo nobres e verdadeiros, são públicos.” (TRACY, 2006, p. 192).

O lugar da teologia na sociedade, no horizonte de Tracy deve ser o de interpretar o clássico cristão (no caso da tradição cristã, a Bíblia e especialmente o evento Jesus Cristo) de maneira que a afirmação de Deus seja reconhecida em bases públicas e não privadas. O teólogo sistemático buscará essa afirmação através do público igreja e por uma cristologia orientada à *práxis*. O Teólogo Fundamental buscará essa afirmação no diálogo com a ciência. O teólogo prático buscará praticar essa afirmação aplicando-a politicamente à sociedade.

È notável em Tracy que qualquer teólogo (fundamental, sistemático ou prático) necessita relacionar a teologia com a sociedade, pois cada teólogo “tenta falar dentro e para três públicos (...). O impulso para a publicidade que constitui todo bom discurso teológico é um impulso a partir e para os três públicos”. Porém, Tracy adverte ao perigo de optar por um único público e cair na tendência de “deixar os outros dois públicos à margem de suas consciências” (TRACY, 2006, p.84).

Tracy (2006, p.84), também aponta a realidade ambígua dos três públicos:

- a) Uma sociedade em que a razão é reduzida à instrumentalidade e a tecnologia corre o risco de tornar-se tecnocracia;
- b) Uma universidade em que os interesses da razão crítica e da experiência civilizada são honrados e praticados ao extremo;
- c) Uma igreja em que “o burocrata encontra novas ‘tomadas’ para ‘conectar-se’, em que a mistificação e repressão podem com frequência ganhar fôlego” – mas ainda assim, a igreja é um público em que “a dádiva da palavra libertadora de Deus é pregada (...) e a memória perigosa de Jesus é mantida viva, em que ainda

pode ser encontrada uma comunidade de pessoas que realmente vivem a realidade cristã”.

No olhar de Tracy, o discurso dirigido aos três públicos, no caso do teólogo cristão, não pode perder sua dimensão fundante:

A realidade que tudo permeia do Deus de amor e poder revelado em Jesus Cristo (...). Qualquer discurso teológico que perde sua ancoragem na doutrina de Deus deixa de ser teológico. (...) pode até ser um bom discurso cultural. Porém, no final das contas, não servirá como discurso teológico (TRACY, 2006, p.81).

Lidar com esta ambiguidade é, no fazer teológico de Tracy, buscaras “semelhanças nas diferenças” no diálogo com e para esses públicos. É neste sentido que Tracy confere à teologia o status de pública, ligando-a com a afirmação de Deus na sociedade, mas sem abrir mão do que dá sentido ao fazer teológico cristão: interpretar o sentido de Jesus para o homem moderno e para a sociedade.

#### **4. Contribuições da sociedade como *locus* teológico: a identificação das semelhanças nas diferenças.**

Vimos neste artigo que a teologia como discurso público para Tracy fala de e para os públicos sociedade, universidade e igreja.

O público sociedade representa para o teólogo desafios e oportunidades. O desafio de mergulhar na complexidade da realidade mundo-igreja e a oportunidade de perceber a situação sociológica e teológica como ambiguidades, que leva o teólogo e a teologia a experimentar enriquecimento do pluralismo.

Por outro ângulo, a afirmação da doutrina de Deus para o cristianismo acontece na revelação do evento Cristo, que está aberto e convidativo à sociedade em geral. A sociedade enriquece a teologia com sua diversidade cultural, histórica, artística, política, tecnológica, etc., e a teologia enriquece a sociedade interpretando o evento Cristo para a compreensão de sua diversidade cultural.

É este pluralismo responsável e análogo que precede o que Tracy chama de diálogo real: “quando os parceiros de diálogo individuais deixam para trás a autoconsciência e a auto exaltação e ingressam numa reflexão conjunta sobre o assunto no diálogo” (TRACY, 2006, p. 138).

Só existirá publicidade na teologia se houver uma fusão de horizontes (para lembrar Gadamer), entre os públicos sociedade, universidade e igreja e o clássico cristão.

É também importante ressaltar que sem a contribuição da sociedade, a teologia fica limitada à privatização dos clássicos cristãos na igreja – o que impedirá novas interpretações e a inclusão da sociedade e da universidade neste diálogo.

Tracy leva o seu leitor a refletir em uma teologia pública que é mais que uma atuação tímida da igreja na sociedade. Para Tracy, “toda teologia é discurso público” – e a sociedade é um lugar teológico que não pode ser desprezado.

Termino destacando o foco do lugar social de uma teologia pública para Tracy: “levar a sério suas responsabilidades dos públicos livres: uma sociedade ampla e sua luta por justiça, a igreja e a universidade. Todos os três públicos necessitam de séria atenção da teologia” (TRACY, 2006 a, p. 45).

## REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho N.; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Teologia e Sociedade: relações, dimensões e valores éticos*. São Paulo: Paulinas, 2011.

FERRARO, Benedito. A teologia como produto social e produtora da sociedade: a relevância da teologia. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho N.; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Teologia e Sociedade: relações, dimensões e valores éticos*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 43-56.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. A relação entre a teologia cristã e o pluralismo cultural. *IHU On line*. Ano 6, n. 179, 8 de maio de 2006. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 42-43.

\_\_\_\_\_. *Perspectivas Teológicas para o século XXI*. São Paulo: Santuário, 2005.

GUERREIRO, Silas. A diversidade cultural como desafio à teologia. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho N.; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Teologia e Sociedade: relações, dimensões e valores éticos*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 132-144.

JEANROUND, Werner; RIKE, Jennifer. *Radical Pluralism & Truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.

LIBANIO, João Batista. O ser humano como ser histórico. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho N.; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Teologia e Sociedade: relações, dimensões e valores éticos*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 29-42.

METZ, J. B. *Teologia do mundo*. Lisboa: Moraes, 1969.

MOLTMANN, Jurgen. *Experiência de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

SINNER, Rudolf Von. Teologia pública no Brasil. In: SOARES, Afonso Maria L.; PASSOS, João Décio (orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

SOARES, Afonso Maria L.; PASSOS, João Décio (orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

TRACY, David. *A Imaginação Analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

TRACY, David. A imaginação analógica Cristã: Entrevista com David Tracy. *IHU On line*. Ano 6, n. 179, 8 de maio de 2006. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 44-45.

# BIOÉTICA E VULNERABILIDADE DA POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA: UM ESTUDO A PARTIR DA REALIDADE DA CIDADE DE CURITIBA

Jorge Tarachuque\*

Waldir Souza\*\*

## Resumo

O estudo tem como objetivo identificar a realidade da crescente População em Situação de Rua, no contexto urbano da cidade de Curitiba, vivendo na vulnerabilidade agravada pela ausência de uma Política Pública em relação à vida deste grupo humano, sem moradia, cuidados de saúde, trabalho, espaços públicos adequados, onde possam tomar um banho e lavar suas roupas; sem formação, acesso aos benefícios sociais e sem um tratamento específico para os dependentes químicos. A ausência de uma política pública adequada, expressa a indiferença do município, própria da globalização em sua lógica de exclusão e descarte. Este fato traz para a Bioética o desafio de pesquisar o conceito de vulnerabilidade considerando sua epigênese. O estudo se dá em diálogo com a Bioética de Intervenção, Bioética da Proteção e Teologia e visa somar na luta da População em Situação de Rua por dignidade e vida.

**Palavras-chave:** População em Situação de Rua. Vulnerabilidade. Bioética de Intervenção. Bioética da Proteção. Teologia

## Abstract

The study has as aim to identify the reality of growing population on the street situation, within the city of Curitiba urban context, living on their vulnerability aggravated by the lack of a true and honest public politic in relation with the life of said human group; without home, health care, work and public spaces where they can take a shower and/or wash their clothes, without graduation, without approach to social laws and without opportunity to get an specific treatment for chemical dependent This apathy of the city, which is proper from globalization world in your exclusion and discard logic, brings to bioethics the challenge of search the concept of the vulnerability considering its epigenesis. The search works in dialog with the intervention and protection bioethics and aims to support the population on the street situation to gain life and self-respect.

**Key-words:** Population on the street situation. Vulnerability. Bioethics. Intervention. Protection. Theology

---

\* Mestrando em Teologia no PPGT PUCPR e Especialista em Cultura e Comunicação – SEPAC/PUCSP.

\*\* Doutor em Teologia e Professor do PPGT da PUCPR.

## **Introdução**

Este estudo surge da necessidade de conhecer melhor a realidade da População em situação de Rua em Curitiba tendo em vista contribuir na afirmação dos direitos humanos e colaborar com a Pastoral do Povo de Rua no município de Curitiba e com MNPR - Movimento Nacional da População de Rua, ambos, em fase de organização e formação no Estado do Paraná.

Contudo o pré-contexto do interesse por este estudo se desenvolveu a partir do contato que se estabelecia com os então chamados “moradores de rua” que frequentam o Centro Redentorista de Ação Social do Santuário Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na cidade de Curitiba, em busca de alguma ajuda de modo especial vestuário e calçados, cursos e trabalho.

O Centro Redentorista de Ação Social tem como foco principal de suas atividades a promoção de cursos, reforço escolar, banco de empregos, artesanato, atendimento voluntário de profissionais como: psicólogos, fonoaudiólogo, e nutricionista que atendem gratuitamente, as pessoas que não tem condições de pagar pelo serviço desses profissionais, todos voluntários. Também realiza doação de roupas e alimentação atendendo atualmente 26 Instituições que desenvolvem algum trabalho entre os mais pobres e abandonados.

Recentemente o Centro tem buscado participar das reuniões da Pastoral do Povo de Rua para buscar desenvolver um trabalho mais qualificado no atendimento desta população específica, tendo em vista apoiar a formação e empoderamento da População em Situação de Rua.

A Pastoral do Povo da Rua tem desenvolvido um trabalho de grande pertinência e expressa em suas reflexões que “são muitas as lições que se levantam da rua. Lições de quem tem a alma e o corpo marcados por feridas e cicatrizes históricas. Sabedoria de quem conhece as alegrias e tristezas carrega dores e esperanças”. (PASTORAL DO POVO DE RUA, 2003, p.9).

A Pastoral entende que a População em Situação de Rua não é apenas vítima da concentração da riqueza e da exclusão social, mas principalmente protagonista potencial de um mundo novo e recriado. Ao mesmo tempo em que experimentam a extrema vulnerabilidade, tornam-se sujeitos de um amanhã diferente. Em termos teológicos, encarnam os artífices prediletos do Pai na construção do Reino de Deus.

Mais do que assistencialismo, a População em Situação de Rua quer solidariedade e justiça. E pela resistência que enfrentam no cotidiano, pode-se considerá-las como pessoas de fé, esperança e de experiente sabedoria que “dão a volta por cima” no enfrentamento das adversidades do cotidiano.

Dá a importância de iniciar um estudo mais detalhado desta realidade. Para isto se propõe estudar também o conceito de vulnerabilidade dentro da Bioética, tendo presente o contexto da realidade brasileira.

Como entender a Bioética em um país identificado pela marginalização, pelas diversas formas de empobrecimento e exclusão social? Conforme o teólogo Marcio Fabri dos Anjos ao tratar do componente “ética”, afirma “as questões da vida entendida com tal abrangência trazem a necessidade de a Bioética rever suas fundamentações e seu método de análise dos problemas, sua epistemologia” (ANJOS, 2007, p.16).

Isto porque se coloca a necessidade de ir além do principialismo e pensar a bioética com os pés na realidade brasileira, onde as gritantes desigualdades sociais trazem questões que necessitam ser bem refletidas, como é o caso da vida e morte da População em Situação de Rua, sobrevivendo na extrema vulnerabilidade.

## **1 Contextualização**

No início do século XXI, constatam-se em meio à mega avanços tecnológicos e científicos a mais grave contradição e nudez do sistema capitalista: a extrema vulnerabilidade de grupos humanos, excluídos do acesso às condições elementares para o desenvolvimento de uma vida digna, como o abrigo, o alimento, a água e direitos básicos como saúde, educação, trabalho entre outros. Onde estão os que defendiam intransigentemente que o Estado não deveria intervir na economia pois o mercado tudo resolveria?

O Brasil com uma População atual de 192.924.526 habitantes, (fonte: IBGE, 2010) – 5ª do mundo, cerca de 130 milhões vivem com rendimento inferior ao salário mínimo necessário, que o Dieese calcula estar em torno de 2.293,31, ou seja, é preciso multiplicar por quatro o valor do salário mínimo vigente, para atender o preceito constitucional.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Foi considerado em cada Mês o maior valor da razão essencial das localidades pesquisadas. A família considerada é de dois adultos e duas crianças, sendo que estas consomem o equivalente a um adulto. Ponderando-se o gasto familiar, chega-se ao salário mínimo necessário.

Salário mínimo fixado em lei, nacionalmente unificado, capaz de atender às suas necessidades vitais básicas e às de sua família, como moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social, reajustado periodicamente, de modo a preservar o poder aquisitivo, vedada sua vinculação para qualquer fim. (Constituição da República Federativa do Brasil, capítulo II, Dos Direitos Sociais, artigo 7º, inciso IV).

A População em Situação de Rua que até o momento não tem sido incluída nas pesquisas do IBGE, geralmente, não chega a uma aproximação do salário mínimo vigente de 622,00, quando arrumam algum “bico”.<sup>2</sup>

As gritantes e escandalosas desigualdades sociais onde alguns vivem no extremo luxo e muitos vivem na extrema miséria, acionam o princípio da justiça na bioética. Contudo se faz necessário ir além da Bioética médica e perceber a realidade de exclusão social.

São rostos humanos em corpos fragilizados pela exclusão. Encontram a rua como último espaço de existência, configurando uma categoria denominada: População em Situação de Rua. Pode-se considerar o crescente fenômeno do aumento significativo de moradores de rua, como resultado de um processo crescente de empobrecimento sofrido nas últimas décadas.

Desmascaram o sistema capitalista por tornar explícito o que o sistema busca esconder. Para a antropóloga Alba Zaluar “quando a sociedade é desigual, continua a existir uma discriminação básica no sistema policial e jurídico, que identifica mais facilmente como criminoso o delinqüente oriundo das camadas populares”. (ZALUAR, 1996, p. 50).

Ao fazer com que a População em situação de rua continue ignorada, e seu existir, invisibilizado, o sistema capitalista revela sua mais perversa essência: sua lógica de exclusão quando se caracteriza pelo lucro como um absoluto e criminaliza as reações da classe empobrecida, impedindo qualquer tipo de questionamento à (768ês) ordem estabelecida.

Neste sentido a avidez pelo lucro fácil gera o descuidar do meio ambiente e o descompromisso com a dignidade da vida uma vez que explora e violenta seres humanos desprovidos de tudo e o faz de forma velada, escondida, para não ter dificuldades em sua justificação ideológica. Para a antropóloga ao tratar das desigualdades sociais afirma:

No Brasil, essa desigualdade social se dá não apenas pela péssima distribuição de renda do país, mas também pela distribuição desigual de conhecimentos sobre os direitos do cidadão e de acesso à justiça. A pobreza, então, deixa de ser a explica-

---

<sup>2</sup> Identifica-se a palavra “bico”, como um trabalho braçal temporário e breve.



ção para a criminalidade, afirmação que só aumenta os preconceitos contra os pobres, e passa a ser a razão para a colocação, com sucesso, do rótulo de criminoso no bandido pobre. (ZALUAR, 1996, p.50).

Enquanto os grandes grupos econômicos lucram avidamente e assim, duplicam e até triplicam seus lucros, apontando uma extraordinária acumulação de riquezas, extrapolando suas próprias metas, uma vez que não há freios éticos para um controle sobre os impactos ocasionados seja ao Meio Ambiente, seja aos grupos humanos vulneráveis, por eles facilmente tratados como descartáveis.

O ser humano torna-se então o (homo-consumus,) ou consumidor onde a pessoa vale pelo que consome. Da super exploração do trabalho à justificativa ideológica de substituição da cidadania pelo consumo, de cidadão à consumidor. E deste modo vai se configurando uma ausência de responsabilidade com a vida global e local, onde muitos seres humanos para sobreviver vão buscar sua refeição no lixo.

### **1.1. Estão na rua porque querem ou por falta de opção**

Frequentemente, no senso comum ao referir-se à questão da População em Situação de Rua, boa parte das pessoas reproduzem o discurso de que eles estão na rua porque querem, por opção ou então por filosofia de vida. Pode-se caracterizar este discurso como romântico uma vez que não se considera o contexto de extrema vulnerabilidade, como revela os crescentes assassinatos de pessoas em Situação de Rua em vários centros urbanos.

Cabe indagar até que ponto isto muitas vezes acaba sendo um discurso para negar ajuda e reforçar a indiferença e preconceitos para com a População em Situação de Rua. Conforme Vieira,

A pobreza não se reduz, portanto, a uma questão meramente econômica, se constituindo também num parâmetro de avaliação social. Nesse contexto a população de rua, que indiscutivelmente se encontra numa situação de extrema pobreza, tem seu lugar social demarcado, sendo estigmatizada pela sociedade como um todo e pela classe trabalhadora em particular. (VIEIRA, 1992, p. 18).

Este discurso de que a População em Situação de Rua estão nesta situação por querer, por vontade própria, pode também ser identificada como uma visão romântica por reproduzir uma meia-verdade, escondendo ideologicamente as possibilidades de se ir à raiz desta grave questão social. Considerando que do ponto de vista estrutural, para ir à raiz desta questão, o mercado de trabalho nesta sociedade capitalista se planeja levando em conta uma mão de obra de reserva que tem como função, “a regulação do sistema produtivo, seja pela

pressão de oferta de trabalho no mercado, o que contribui para a manutenção dos salários num determinado patamar, seja pela disponibilidade de trabalhadores para situações de expansão econômica.” (VIEIRA, 1992, p.19).

O conceito de exército industrial de reserva, colocado por Marx ao desenvolver a noção de superpopulação relativa que se formaria por desempregados, trabalhadores irregulares e trabalhadores excluídos do mercado por não estarem no auge de sua força física, tem aqui um sentido concreto. A quantidade excessiva de trabalhadores descartados pelo mercado possibilita que aconteça uma super exploração da mão de obra sob o medo do desemprego.

## 1.2 Quem é o Povo da Rua?

Utiliza-se a expressão “população de rua” ou “morador de rua” para designar grupos de seres humanos, homens na maioria, mas também mulheres e crianças e em alguns casos, famílias inteiras que buscam a sobrevivência em situação de rua. Era comum conceituá-los como “mendigos”, termo considerado superado por pessoas e entidades que se empenham em prol da cidadania desses grupos humanos, denominados agora como População em Situação de Rua.

O relato de uma ex-moradora de rua é revelador de como eles se sentem quando nesta situação:

As pessoas tamo na rua, se elas não acharem um apoio, uma pessoa para descobrir elas pra depois elas se tornarem cidadãs, então elas continuam a mesma coisa. A gente vê as pessoas jogadas na rua, enquanto não chegar ninguém pra poder enxergar essas pessoas, elas não vão sair dali nunca! Ela se sente mendinga sim! Ela se sente sem valor nenhum. É por isso que ela bebe, ela fica suja, ela não toma banho. É por isso que ela não ta vivo<sup>3</sup>. (PASTORAL DO POVO DA RUA, 2003, p.16).

Isto aponta para uma tentativa de resposta a questão colocada, sobre o estar na rua “porque quer”. Na realidade a precariedade e vulnerabilidade que a População em Situação de Rua enfrenta, não lhes permite o sagrado direito à liberdade de escolha.

Em Curitiba, este grupo humano hegemonicamente se encontra sem teto, sem saúde, sem espaços adequados para tomar um banho e levar suas roupas, sem família ou muito longe da família, desempregado, se abrigando em ambientes insalubres como os lixões ou as

---

<sup>3</sup> Depoimento coletado pela Pastoral do Povo de Rua em 2003.

calçadas das ruas de Curitiba, a População em Situação de Rua não fez uma opção para viver neste estado de vulnerabilidade. Nas conversas realizadas com esta população identifica-se uma força incrível por querer viver e sair desta condição de miserabilidade.

Nota-se que a Pastoral percebe que este povo formado por uma diversidade de segmentos com características distintas e com identidades e modos de vida, em alguns aspectos, bem diferentes também. Improvisam casa sob viadutos e marquises, ou dormem nos mocó<sup>4</sup>. Estão desprotegidos porque não tem amparo público adequado. Curitiba tem um déficit social e habitacional de grandes proporções, de modo especial para com a População em Situação de Rua.

Segundo dados do MNPR – Movimento Nacional da População de Rua, no Estado do Paraná, em 2009, só em Curitiba havia pelo menos 2.776 pessoas adultas morando nas ruas, na mais extrema vulnerabilidade. Os albergues mal conseguem abrigar 300 pessoas.

Em Curitiba há uma enorme deficiência de políticas públicas para responder a tantas demandas sociais, econômicas, habitacionais, alimentar, políticas e culturais com relação à População de Rua. Como contrapontos há os agentes da Pastoral do Povo de Rua, que costumam relacionar o Povo da Rua como o Povo de Deus, reconhecendo neles toda dignidade que deve ter um filho de Deus. Além de estabelecer diálogo, solidariedade e amizade buscam acompanhar as iniciativas do MNPR para somar forças e fortalecer suas lutas por políticas públicas adequadas.

### **1.3 Características da População em Situação de Rua**

A População em Situação de Rua apesar da diversidade e pluralismo dos contextos constituem traços comuns que marcam a identidade desta população, como o estar sem moradia, sem trabalho, sem alimentação, sem água, sem lugar para sua higiene pessoal, como tomar um banho ou lavar suas roupas, sem formação, sem proteção, sem tratamento de saúde, enfim, sem cidadania. Porém é importante observar que fazem parte de uma realidade complexa.

Na realidade, há uma variedade de grupos, cujos nomes e práticas identificam-se de maneiras diversas e transformam-se em modos de vida diferentes, como trecheiros(as), mo-

---

<sup>4</sup> Mocó são espaços em casas abandonadas, buracos onde eles se abrigam temporariamente.

radores(as) de rua, moradores(as) de viadutos e de espaços ociosos, catadores(as) de materiais recicláveis, portadores(as) de sofrimento mental.

Cada uma dessas categorias compreende uma postura e respostas diferentes como segue a demonstração levantada pela Pastoral do Povo de Rua.

### **1.3.1. Trecheiros(as)**

Distanciados da família onde houve um contexto de ruptura dos laços familiares e ou do trabalho, buscam a sobrevivência nos caminhos do país. Caminham de cidade em cidade, de vila em vila, de campo a campo. Raramente retornam a família, por isso seu destino mais fácil é tornarem-se moradores de rua. Em suas sacolas trazem pouco pertences e às vezes nem mesmo os documentos. “Pegam o trecho” muitas vezes fugindo de conflitos.

### **1.3.2. Moradores de Rua**

Sobrevivem através de pequenos “biscates e bicos”. Dormem nas calçadas, debaixo de marquises, nas portas dos estabelecimentos comerciais ou em outros espaços públicos até não ser expulsos desses locais, seja pela intervenção policial, seja por outras formas de maus tratos da população, tais como o despejo de óleo diesel, água ou álcool nos locais onde se deitam e até mesmo a absurda prática cruel de atear fogo nessas pessoas e em seus poucos pertences, quando estão dormindo (PASTORAL DO POVO DA RUA, 2003, p. 21)

A ausência de políticas públicas adequadas para incluir esta população a um nível mínimo de cidadania, os coloca na mais extrema vulnerabilidade, ou seja na susceptibilidade de serem feridos. Há denúncias por parte da População em Situação de Rua de Curitiba da ação violentas dos skinheads, que utilizam uma bota com uma ponta de aço, que utilizam para chutar a boca e a cabeça das pessoas em situação de Rua quando elas estão dormindo nas ruas, calçadas, marquises e praças públicas. Outras vezes eles costumam jogar líquido inflamável. Até o momento ninguém foi punido por tais práticas.

### **1.3.3. Moradores de Viaduto e de espaços ociosos**

Este grupo constrói alguma relação ou vínculo familiar e reproduzem as moradias convencionais debaixo de pontes e viadutos, buscam um mínimo de privacidade e estabili-

dade. São estigmatizados com “maloqueiros”. Escondem-se na paisagem urbana, sem um rosto definido. Tudo é improvisado: a casa, a cama, a comida, o trabalho, a vida. O dia a dia é marcado pela busca de alimento ou alguns trocados.

A violência, seja nos conflitos internos diante de alguma transgressão do código estabelecido pelo mesmo grupo, seja nos conflitos externos, cujo momento mais dramático é o enfrentamento com o poder público, tem configurado o seu cotidiano. O alcoolismo e dependência química tem agravado situações de conflitos e tensões nestes espaços.

O que ocorre nestes casos, pode-se considerar uma espécie de anti-política pública pautada por uma prática de violência e ações de “higienização”, ou seja a retirada a força destes grupos humanos destes espaços, para liberar o espaço, porém sem a preocupação com alguma proposta de moradia, trabalho e cidadania para estes grupos humanos.

#### **1.3.4. Catadores(as) de Materiais Recicláveis**

São trabalhadores e trabalhadoras que sobrevivem da coleta de materiais recicláveis. Há duas ramificações desta categoria: os que são catadores que coletam material reciclável nas ruas e os que trabalham nos lixões.

Os que trabalham nas ruas percorrem as ruas da cidade empurrando pesados carrinhos, feitos de madeira ou até mesmo improvisados, fazem a coleta de porta em porta, ou de ponto em ponto, dos mais diversos tipos de papel, plástico, alumínio, sucata e outros objetos comercializáveis no mercado da reciclagem e os levam para um centro de triagem e, quando não organizados em associações ou cooperativas, para debaixo de algum viaduto, onde separam os materiais por tipo, até torná-los aptos a comercialização.

Trabalham sozinhos ou com a família, comercializam os materiais em depósitos de atravessadores, trabalham com seus próprios carrinhos ou com os dos depósitos, o que em muitos casos vincula o catador ao atravessador. Na maioria das vezes dormem dentro desses carrinhos de coleta de material reciclável.

Outra categoria de catadores são os catadores que trabalham nos lixões e que se fixam próximo aos lixões a céu aberto. Parte dessa massa de desempregados e desamparados, sem moradia, busca as áreas ambientalmente degradadas para se fixar, não porque quer, mas por falta de condições e alternativas.

Pode-se afirmar que a maioria das pessoas que trabalham em condições extremamente adversas, num ambiente de alto risco, como é o caso dos catadores que residem em torno do rio Belém na cidade de Curitiba configurando os ribeirinhos urbanos enfrentam além da poluição e odor deste rio, seguidas enchentes que destroem o pouco que conseguem adquirir, sem falar dos graves riscos à saúde.

### **1.3.5. Portadores(as) de sofrimento mental**

Embora os portadores de sofrimento mental sejam quase sempre solitários, centrados em si mesmos, embora vivam e vejam o mundo a partir de si mesmos, conseguem manter algum laço de sociabilidade, ou pelos conflitos que causam ou por curiosas e interessantes relações de solidariedade que constroem. (PASTORAL DO POVO DA RUA, 2003, p. 26).

Estas pessoas de comportamento diferentes nem sempre são bem vindas ou respeitadas como pessoas com necessidades especiais. Sobrevivem na excentricidade e no abandono. Pode-se afirmar que esta categoria sobrevive na mais extrema vulnerabilidade, sujeitas a todo tipo de violência e riscos.

## **2 O que faz ser Povo da Rua**

É preciso analisar o modo de produção e suas respectivas conseqüências, pois a População em situação de Rua é resultado de determinado modo de produção e organização social que proporciona exclusão social. Deste modo, o tornar-se um morador(a) de rua, trata-se da conseqüência de “um processo perverso que, além de afetar individualmente as pessoas, é parte da complexa lógica das relações econômicas, sociais, políticas e culturais do sistema capitalista global” ( PASTORAL DO POVO DA RUA, 2003, p.30). Sem possibilidade de entrar no mercado de trabalho formal, persiste na informalidade, sobrevivendo das sobras, dos restos que a sociedade de consumo descarta como lixo.

Pode também considerar o paradoxo do que seja ser da rua. Entre as inúmeras histórias de vida das muitas trajetórias das pessoas em situação de rua em Curitiba algumas se depararam com a rua como única alternativa frente ao contextos de ruptura familiar e busca de um meio de sobrevivência e trabalho num centro urbano maior. A rua acaba sendo lugar de liberdade e prisão; de solidariedade e violência; de espiritualidade e preconceitos. Contu-

do ser da rua em Curitiba, tem sido estar no lugar de sofrimento e vulnerabilidade diante da ausência de políticas públicas.

O Povo da rua não tem casa, no entanto ocupa espaços vazios e ociosos da cidade; recicla materiais achados no lixo e cria espaço alternativo que lhe oferece privacidade. O espaço e as coisas são recriados uma vez que não lhe sobra alternativa, “sem colchão, coloca o papelão que o separa do chão; sem guarda-roupa ou armário, esconde seu cobertor em bueiros, árvores ou esconderijos da cidade. Conhece cada palmo da cidade e faz dele o seu lugar afetivo e construtivo da vida e esperança”. (PASTORAL DO POVO DA RUA, 2003, p. 33).

Observam-se em Curitiba alguns lugares estratégicos onde pequenos grupos guardam suas coisas, como roupas, utensílios. Um desses lugares fica ao final do viaduto Colorado, indo em direção a Rodoferroviária de Curitiba, o local fica na beira do Rio Belem que serve de esgoto, mas que também serve de lugar de moradia entre o barranco do rio e a calçada que neste caso serve de teto.

### **3 Lutas atuais da População em Situação de Rua em Curitiba**

Depois do surgimento da Pastoral do Povo da Rua na cidade de Curitiba, que incentivou e reuniu a População em Situação de Rua, surgiram lideranças que hoje conduzem o MNPR - Movimento Nacional da População de Rua, em sua seção como articulação no Estado do Paraná.

O MNPR no Paraná tem atuação e articulação em pelo menos quatro cidades: Paranguá, Londrina, Cascavel, São José dos Pinhais e Curitiba e em Maio de 2011 organizaram em parceria com a Pastoral do Povo de Rua e outros apoiadores, a I Oficina para discutir Moradia e População de Rua, no auditório do Sindicato dos Bancários, onde lançaram a Carta da População em Situação de Rua colocando suas proposições para uma política pública adequada.

Eles iniciam a carta numa perspectiva de afirmação de direitos quando dizem:

reafirmamos a importância da luta desse segmento contra a desigualdade e discriminação, ratificando nosso compromisso na reivindicação persistente pela afirmação de direitos e pela busca de condições que viabilizem o acesso às políticas públicas (Carta aberta da I Oficina Estadual sobre Moradia e População de Rua, 2011).

Eles socializaram o que diz a Política Nacional para População em Situação de Rua, regulamentada pelo Decreto Federal n.7053/2009.

Trazem um entendimento que o poder público precisa compreender para construir um respeitoso projeto de Políticas Públicas, ao expressar na Carta Aberta:

compreendemos como fundamental o acesso à moradia digna e a concretização do direito à cidade, na medida em que correspondem a instrumentos indispensáveis para efetivação da cidadania plena. Ressaltamos, entretanto, que a discussão das modalidades de moradia para a população em situação de rua não se esgota simplesmente na reivindicação por habitações individuais. Ao contrário, a diversidade de situações e as diferenças de grau de organização e autonomia dos setores da população em situação de rua, demandam a estruturação de um fluxo de políticas públicas com soluções distintas e adequadas a cada circunstância – desde o processo de saída da rua até o momento de acomodação definitiva em moradia individual. Nesse sentido, o primeiro passo para uma abordagem séria e integral do problema é a identificação, em âmbito estadual e municipal, da tipologia de necessidades dessa população, bem como a realização de diagnóstico quantitativo e territorialmente distribuído de suas especificidades, resultante num panorama geral concreto, o qual permita a incorporação institucional dessas demandas e a intervenção qualificada do Estado, nos moldes de ações nacionais já existentes. (MN-PR, Carta Aberta, 2011).

Este Encontro no Sindicato dos bancários de Curitiba, trouxe uma rica discussão em que a própria população em Situação de Rua identificou várias situações ou categorias de vivências na rua, desde os ditos “caídos” até os que já encontraram trabalho mas que precisam de uma estrutura mínima onde possam lavar suas roupas, tomar um banho para poder ir ao trabalho em condições dignas, de modo que não sejam demitidos logo nos primeiros dias do trabalho encontrado.

Ao tratar a especificidade de como deveriam ser as respectivas moradias, eles após discussões em grupos propuseram um jeito realista que contempla as três diversas situações em que se encontram a População em Situação de Rua como vemos na continuação da Carta Aberta:

No caso dos membros da população de rua em situação crônica – com vínculos sociais frágeis e dependência de álcool/drogas – propõe-se sejam acolhidos por casas transitórias, com acompanhamento profissional voltado à saúde física e mental até o momento de sua recuperação. Já para os setores da população que estão em fase de transição, de estabilização e conquista da autonomia, existe a possibilidade de moradia em repúblicas, ou seja, habitações compartilhadas coletivamente e assessoradas por técnicos especializados para a organização inicial.

Para aquelas pessoas em situação de rua que já possuem maior nível de organização e estabilidade, com acesso a trabalho e renda, há a indicação das moradias individuais, obtidas por diversas formas como locação social, aquisição em programas habitacionais, etc. A locação social aqui mencionada se refere à produção de casas e apartamentos de propriedade do poder público, para serem disponibilizados à população, fixando-se o valor de aluguel em função da capacidade de renda de cada um. A utilização da locação social deverá perdurar até a estabilização mí-



nima da renda que viabilize o acesso a um programa habitacional para aquisição de uma habitação definitiva. (MNPR, 2011).

Ao final da Carta, colocam a necessidade da urgência de uma agenda estadual sobre Moradia e uma Política Estadual para População em Situação de Rua, para que se possa avançar no debate e concluem se firmando como atores dessa organização e mobilização popular e conseqüentemente como interlocutores do Poder Público na construção de respostas concretas a essas reivindicações quando afirmam “seguiremos lutando, na certeza de que uma sociedade mais justa e igualitária é possível e necessária” (MNPR, 2011).

#### **4 Bioética e vulnerabilidade**

Neste tempo de crise de valores, como a dignidade do ser humano em vulnerabilidade está abalada, surge a bioética como um apelo para repensar o todo da vida e não fragmentadamente como impõe o sistema de exclusão. Pensar o todo nas partes e as partes no todo como afirmaria Edgar Morin.

A Bioética em seu período embrionário, há cerca de quatro décadas surge justamente num contexto de profunda crise da ética normativa, frente a falência de valores universais que orientam condutas humanas. Coloca-se na pauta o valor da dignidade da vida humana.

Para BARCHIFONTAINE e PESINI ao tratar de Políticas de Saúde no Brasil há que tratar das desigualdades sociais:

Ao se examinar a situação de saúde no Brasil, encontramos uma série de problemas, conseqüências das condições de vida da população, e que refletem desigualdades de várias ordens, fruto de uma distribuição desigual de riquezas e de oportunidades. Nossa sociedade é extremamente desigual. Poucos tem muitos direitos e muitos tem quase nenhum. O mesmo ocorre com a distribuição de renda e os recursos públicos. Há grande diversidade entre as regiões e as cidades brasileiras. A título de exemplo, a mortalidade infantil é muito maior na região Nordeste do que na Sul e na Sudeste. Os indivíduos com maiores salários vivem mais anos do que aqueles que ganham apenas um salário mínimo. (PESSINI, 2010, p. 173).

Ao trazer esta problemática no livro “Problemas Atuais de Bioética” os autores apontam o caráter transdisciplinar da Bioética. Diante da violência, das tentativas de imposição do capitalismo, o ser humano foi coisificado e, portanto utilizado como cobaia. Neste contexto de baixa projeção ética, é que a Bioética se propõe a tarefa de reconstruir parâmetros para fundamentar as condutas, do que seria uma ética prática, no respeito profundo da dignidade humana.

A Bioética, portanto surge num contexto de situação limite em que a vida humana necessitava de um grito por dignidade e reafirmação frente aos desmandos e abusos. Quanto a questão metodológica “é indispensável registrar o caráter obrigatoriamente multi-interdisciplinar da bioética”, (GARRAFA, 2006; CORDON, 2006, p. 12).

Ao tratar do conceito de bioética a partir de diversos olhares, como por exemplo, tem-se em Peter Singer a Bioética como “uma ética aplicada, chamada também de “ética prática”, que visa tratar dos conflitos e controvérsias morais implicados pelas práticas no âmbito das Ciências da vida e da saúde do ponto de vista de algum sistema de valores” (SINGER, 1994, p.11). Este modo de pensar limita a bioética no espaço das ciências da saúde, ao passo questões como as Populações em Situação de Rua exigem um pensar a realidade mais amplamente envolvendo o todo da vida humana, e isto inclui a dimensão social e as graves desigualdades.

Alguns autores entendem que a bioética apesar de ser “ética aplicada”, em sua essência, deva dedicar-se a reflexão moral e ética sobre os conflitos que envolvem a vida humana.

Prefere-se ver a bioética como uma nova disciplina mais abrangente, mais comprometida com a realidade, mais inclusiva que exclusiva, mais “politizada”, como uma nova ferramenta teórico-metodológica que tem responsabilidades concretas em relação não somente ao estudo e interpretação das questões éticas, mas, principalmente com a formulação das respostas possíveis e mais adequada para os problemas constatados na totalidade complexa que nos cerca e da qual – queiramos ou não fazemos parte – A essa nova escola de bioética brasileira, nas palavras do filósofo Wilton Barroso, denominamos de “Bioética de Intervenção”, a qual constitui desde 1998 o principal eixo investigativo da Cátedra UNESCO de Bioética da UnB. (GARRAFA, 2006, p.12).

Para Mario Antônio Sanches a bioética pode ser entendida como “a ciência do comportamento moral dos seres humanos frente a toda intervenção da biotecnociência e das ciências da saúde, sobre a vida, em toda a sua complexidade” (SANCHES, 2004, p. 21). Deste modo se a Bioética abre-se ao entendimento da complexidade que abarca o ser humano e neste caso o ser humano excluído e em situação de vulnerabilidade.

O conceito da teologia que se constitui uma abertura num olhar pertinente da bioética, por sua vez, pode ser compreendido como a ciência que estuda sistematicamente o dado da fé e está inserida, mais amplamente, no contexto de uma crença religiosa e suas relações

com o todo da vida. Ao tratar da Teologia trilha-se pela perspectiva da Teologia da Libertação que surge como pioneira no pautar a vulnerabilidade social e as realidades de exclusão e injustiças, que produzem a opressão e geram uma população de oprimidos. Conforme o teólogo Marcio Fabri dos Anjos:

Ao dar à Bioética um poder de percepção sobre estruturas sociais, a reflexão brasileira tem boas perspectivas de continuar desenvolvendo valores e juízos que contribuam para a superação das discriminações e para o estabelecimento de relacionamentos de equidade em meio às diferenças. (ANJOS, 2007, p. 20)

Van Renssenlaer Potter, criador do termo bioética no início da década de 70 propõe o termo Bioética “como forma de enfatizar os dois componentes mais importantes para se atingir uma nova sabedoria, que é tão desesperadamente necessária: conhecimento biológico e valores humanos”.<sup>5</sup> (POTTER, 1971).

O termo Bioética encontrado na Encyclopedia of Bioethics. 2nd ed. New York; MacMillan, 1995 onde Reich WT define como “o estudo sistemático das dimensões morais – incluindo visão moral, decisões, conduta e políticas – das ciências da vida e atenção à saúde, utilizando uma variedade de metodologias éticas em um cenário interdisciplinar”. Torna-se praticamente comum o entendimento da bioética como proprietária de um caráter transdisciplinar, plural, transversal e em permanente diálogo com as demais ciências.

Fermin Roland Schramm, representante da Bioética da Proteção, entende que:

a bioética tem uma tríplice função, reconhecida acadêmica e socialmente:  
A - descritiva consistente em descrever e analisar os conflitos em pauta;  
B – normativa com relação a tais conflitos, no duplo sentido de proscriver os comportamentos que podem ser considerados reprováveis e prescrever aqueles considerados corretos;  
C – protetora, no sentido, bastante intuitivo, de amparar, na medida do possível, todos os envolvidos em alguma disputa de interesses e valores, priorizando, quando isso for necessário, os mais “fracos”. (SCHRAMM, F. R. 2002, Bioética para que? Revista Camiliana da Saúde, ano 1, vol. 1, n° 2 – jul-dez de 2002.

Schramm ao abordar a pertinência da proteção ao vulnerável e portanto passível de ser ferido trás para a bioética aspectos do princípio responsabilidade de Hans Jonas.

Para Ladriere a Bioética não é nem um saber mesmo que inclua aspectos cognitivos, nem uma forma particular de competência ou capacidade, mesmo que inclua experiência e intervenção, nem uma deontologia, mesmo incluindo aspectos normativos. Trata-se de uma prática racional muito específica que põe em movimento, ao mesmo tempo, um saber, uma

---

<sup>5</sup> Van Rensselaer. Bioethics: Bridge to the future, 1971).

experiência e uma competência normativa, em um contexto particular do agir que é definido pelo prefixo “bio”. Poderíamos caracterizá-la melhor dizendo que é uma instância de juízo prático, que atua em circunstâncias concretas e ao qual se atribui uma finalidade prática através de várias formas de institucionalização. Assim, “a bioética constitui uma prática de segunda ordem, que opera sobre práticas de primeira ordem, em contato direto com as determinações concretas da ação no âmbito das bases biológicas da existência humana.” <sup>6</sup>(LADRIERE, 2000, p.201-202).

Para Kottow, “a bioética é o conjunto de conceitos, argumentos e normas que valorizam e justificam eticamente os atos humanos que podem ter efeitos irreversíveis sobre os fenômenos vitais”. (KOTTOW, 1995, p. 53). Considerando que toda ação compreende uma reação, a reação está situada geográfica, cultural e historicamente.

A bioética em nossa realidade latino-americana e mais especificamente brasileira trás a missão de responder aos desafios dados pela nossa realidade, constituída de graves contradições sociais: a extrema acumulação de riquezas e a extrema pobreza e vulnerabilidade.

Nesta perspectiva, o estudo em andamento, surge da necessidade de averiguar a complexa realidade em que se encontram grupos humanos sobrevivendo em extrema vulnerabilidade e visa analisar a realidade da População em Situação de Rua, no contexto urbano do município de Curitiba.

Objetiva, ao mesmo tempo, por meio da pesquisa de campo identificar elementos para a elaboração de Políticas Públicas adequadas e respeitosas para esta população considerando naturalmente o ser sujeito histórico de sua libertação, na participação efetiva na elaboração e fiscalização de Políticas Públicas.

Este grupo humano, descartado pelo mercado e invisibilizado pelo poder público, mas visível na realidade das ruas encontra-se em situação de vulnerabilidade agravada pela falta de moradia, saúde, formação e trabalho. A indiferença generalizada diante da População em Situação de Rua se constitui um desafio para a Bioética de intervenção e Bioética da proteção em nosso contexto latino americano.

Assim como se constitui um pertinente desafio em nossa realidade brasileira, neste caso à Pastoral do Povo da Rua militante em prol da solidariedade ao Movimento Nacional

---

<sup>6</sup> Ladriere, J. Del sentido de La bioética. Acta Bioéthica VI (2): 199-218, p.201-202).

da População em Situação de Rua e na afirmação da dignidade e direitos desta População em situação de vulnerabilidade e em muitos casos de extrema vulnerabilidade.

Os sujeitos em questão são os moradores de rua, identificados aqui como população em situação de rua. A pesquisa visa analisar as realidades específicas dos sujeitos envolvidos a partir de seus contextos e inter-relações, bem como, do contingente de motivações, somados aos dramas familiares ocasionados pelo alcoolismo e drogas.

O interesse por esse estudo nasce da observação e interação com essa população em situação de rua em suas vindas ao Centro Redentorista de Ação Social do Santuário Nossa Senhora do Perpétuo Socorro em busca de roupas e ajuda; e também, parte das reflexões sobre o fenômeno da globalização e da conseqüente lógica do descarte de grupos humanos, aliada a complexidade do contexto urbano com seu significativo número de pessoas (grupos humanos) que vivem em situação de rua nos grandes centros urbanos.

Estes grupos humanos, denominados aqui por população em situação de rua, são considerados “seres descartáveis”, pelo mercado, porque não se encaixam na “lei da rentabilidade”, nem representam “valor” econômico, como era para os escravos. Diante dessa realidade surge uma pertinente questão: O que e como fazer para que a dignidade humana volte a ser referência de “valor”?

De acordo com Assmann, nem sequer parece correto aplicar-lhes o conceito clássico de “exército industrial de reserva”, porque só uns poucos deles entram nos cálculos de rotatividade do trabalho barato (ASSMANN, 1994, p. 5).

E ao ter presente a lógica do sistema capitalista onde à exclusão impera, surge a necessidade de uma leitura da realidade onde a dignidade do direito pleno à vida seja garantida a todos. É importante enfatizar que sujeita a vulnerabilidade a População em Situação de Rua elabora em seu cotidiano um modo próprio de ser e de enfrentamento. Portanto, no decorrer do trabalho será pesquisado o conceito de vulnerabilidade, enquanto trata da condição existencial inerente a todo ser vivo.

O termo *vulnerabilidade* vem sendo utilizado tanto no campo da Bioética Médica, quanto no Campo Social e tem se apresentado frequentemente em bioética como um desafio para a ação do sujeito autônomo diante de sujeitos vulneráveis. A proposta de pesquisa justifica-se pela necessidade de compreender a realidade dos sujeitos em Situação de Rua que frequentam o Centro Redentorista de Ação Social do Santuário Nossa Senhora do Perpétuo Socorro em Curitiba, tendo em vista uma efetiva solidariedade.

Observa-se que os Moradores de Rua que frequentam o Centro constituem um grupo bem diferenciado em relação às outras pessoas vindas da periferia de Curitiba e Região Metropolitana que vem em busca de cursos, emprego, alimento e roupas. Na maioria das vezes estes se limitam a buscar apenas roupas e um pouco de alimento. Este fato nos leva a nos perguntar o porquê dessa situação.

Diante dos relatos de vida e das experiências de descaso por parte do Poder Público e de desprezo por parte da sociedade questiona-se o que poderia ser feito para transformar tal situação. A realidade vivida pela População em Situação de Rua nos coloca diante da necessidade de uma Bioética de Intervenção, na busca de conceitos necessários para fundamentar e integrar ações concretas no cotidiano desses sujeitos.

Pretende-se com esta pesquisa estabelecer um diálogo com a Pastoral do Povo de Rua, para levantar dados e informações sobre os processos de formação e de planejamento de ações propositivas com a População de Rua. São notáveis as palavras de Puebla: os pobres possuem um “potencial evangelizador”, “enquanto estes a interpelam constantemente (a Igreja), chamando-a a conversão e porque muito deles realizam em sua vida os valores evangélicos de solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o Dom de Deus” (PUEBLA, 1147).

É tomando parte nesta história de Deus e do seu povo que a Pastoral do Povo de Rua vai se construindo, simultaneamente, na dupla fidelidade: a Deus e aos Pobres, neste deserto moderno e urbano que são as ruas de nossas cidades ( PASTORAL DO POVO DA RUA, 2003). Busca-se, ainda, com este estudo apresentar uma contribuição ao debate acerca da Bioética de Proteção e de construção de uma Biopolítica.

O crescente número de concentração de pessoas nos grandes centros urbanos, revela paralelamente a enorme contradição entre a cidade vista como lugar ideal de realização, torna-se, ao mesmo tempo, um espaço do sofrimento e exclusão. Dentre a parcela dessa imensa população encontram-se os chamados “sobrantes” descartados pelo sistema e os que constituíram uma reserva barata de mão-de-obra. Diante da complexidade das relações e das fragilidades de referências que compõe o grande contingente da População em Situação de Rua, questiona-se: Quais são os desafios para a Bioética? A vulnerabilidade, a exclusão, a invisibilidade, o desprezo, a violência e os preconceitos imperam os processos de planejamento e de formação para com estes sujeitos? Qual é a história de vida e porque tais sujeitos se encontram em condição de (in)dignidade, em situação de moradores de rua? A vulnerabilidade

da População em situação de Rua interfere nas relações de convivência com eles próprios? Há vida na População de Rua? O que eles querem dizer estando nessa situação? Qual é o sentido de vida colocado por suas experiências? Que desafios trazem a Bioética?

A População de Rua se encontra num estado de vulnerabilidade e é formada em sua maioria por pessoas alfabetizadas e jovens, que abandonaram suas casas, pelos problemas com álcool ou drogas, perda do emprego, falta de perspectiva de futuro e trabalho em seus lugares de origem ou ainda, por desavenças familiares. Estará esta População conformada com seu estado de exclusão, relegados a invisibilidade, desconforto e preconceito de toda ordem no contexto urbano ou ainda é possível perceber sinais de vida rearticulada e reorganizada neste grupo humano no atual e complexo contexto urbano. Podem eles despertar seu potencial transformador apontando pistas para que a dignidade humana volte a ser referência de valor sendo possível, os sujeitos em questão somar na luta por outra sociedade alternativa ao capitalismo neoliberal ou de outro modo, estariam os seus sonhos e despertar para a afirmação da vida, mortos.

Convive-se atualmente com o crescente aumento de expectativas, de exclusão social e pobreza. A bioética é fruto dessas inquietações, das transformações sociais e das mudanças na vida pública, de lutas como as protagonizadas pela população indígena, população em situação de rua, por uma saúde pública de qualidade, entre outras, em busca de direitos civis. O respeito à vulnerabilidade e a preservação da integridade da pessoa humana estão na raiz da Bioética, a partir da luta pelos Direitos Humanos e universais.

A temática da vulnerabilidade, a partir da década de 90, vem sendo valorizada e evidenciada em importantes documentos de caráter ético-jurídica e de alcance internacional.<sup>7</sup> Para o aprofundamento dessa temática far-se-á referência a autores que se fundamentam na Bioética da Proteção e Bioética de Intervenção, tais como: Schramm, Garrafa, e Pessini.

O VI Congresso Mundial de Bioética ocorrido em Brasília, em 2002 gestou a semente de uma bioética politizada. “Uma bioética que deixe de ser meramente descritiva ou simplesmente analítica de situações conflituosas, para tornar-se um instrumento concreto para a construção de uma sociedade mais democrática” (GARRAFA E PESSINI, 2003, p.14).

Observa-se que a população em situação de rua geralmente é encarada com um olhar de desprezo, indiferença, medo, intolerância e preconceitos lançados pela sociedade neste

---

<sup>7</sup> NEVES, M.P. Sentidos da vulnerabilidade: característica, condição, princípio. In: **Revista Brasileira de Bioética** 2/2 (2006), p.161.

contexto mega-urbano. Tais elementos direcionam para ações violentas de repulsa e descaso como se essa população não merecesse viver, sentir, relacionar-se sexualmente, reproduzir e amar. Por outro lado, há também olhares de compaixão, solidariedade e companheirismo, ações inclusivas propiciadoras de mais vida e ruptura de preconceitos, como a Pastoral do Povo da Rua.

Esta observação tem como foco o respeito pela dignidade humana, pois acredita-se que cada ser humano, independente da sua situação é chamado a transcendência. Segundo Mario Sanches “o ser humano se faz na relação com o Transcendente, com os outros humanos, e com o cosmo, numa determinada cultura; por outro lado, ser humano é exatamente ter determinada constituição biológica que faça um indivíduo pertencer à espécie *Homo Sapiens*, e não a outra espécie qualquer (SANCHES, 2004, p. 85).

O fenômeno da população em situação de rua nos coloca diante do fato de que os homens desde os tempos imemoriais sempre tiveram a capacidade de destruir-se mutuamente por meio da violência (ZALUAR, 1996, p.9).

Com essa pesquisa busca-se refletir sobre Bioética de Intervenção e da Bioética da Proteção. Para Cruz e Trindade, “a Bioética de intervenção não é, de forma alguma, proposta concluída, a qual não cabe reformulações ou acréscimos que agreguem consistência a esse pensar bioético” (CRUZ E TRINDADE, 2006, p.9).

Sabe-se também que a Pastoral da População de Rua é uma interlocutora e importante parceira e tem junto a sua atuação denunciado os mecanismos de exclusão quando afirma: “Existem inúmeros programas e projetos que afrontam a dignidade e a cidadania do povo. Muitos deles apresentam e defendem políticas compensatórias e higienizadoras”.<sup>8</sup> No entanto, é preciso considerar a vulnerável e fragilizada situação na qual a População de Rua vem se encontrando. Com base nessa afirmação questiona-se: Há vida na População de Rua?

O problema da População de Rua se constitui um tema relevante e desafiante para a Bioética. Para tanto, faz-se necessário remeter esse desafios a uma compreensão antropológica e ética e confrontá-los. “A vida humana deve gozar de uma valorização igual e independente de circunstâncias e situações. É necessário ser coerente no apreço a vida”. (JUN-GUES, 1999, p. 117).

Para o teólogo redentorista Marciano Vidal “a moral vivida (*ethica utens*, na linguagem de Santo Alberto Magno) tem sua fundamentação e sua justificação na moral pensada(

---

<sup>8</sup> Pastoral do Povo da Rua. Vida e Missão, Loyola, 2003. p. 58.



ethica docens)”, (VIDAL, 1999, p. 211 ). A afirmação da vida independente de quem seja esta vida clama por uma ética da corresponsabilidade.

### **Considerações finais**

A Bioética no Brasil com uma caminhada ainda jovem aponta temas que revelam uma abertura do pensamento contemporâneo a partir do chão da realidade brasileira, onde se depara com o contexto da extrema desigualdade social, e não precisa ir muito longe para constata-la, daí porque o desafio de estudarmos temas que vão de encontro à extrema vulnerabilidade, porém numa perspectiva transdisciplinar.

Neste sentido o tema que traz presente nosso contexto urbano, como a vulnerabilidade da vida de seres humanos retratada pela realidade vivenciada pela População em Situação de Rua em Curitiba e nos grandes centros urbanos coloca paralelamente o tema da responsabilidade e da solidariedade com a vida toda e de toda a vida, de modo especial aquelas em estado de extrema vulnerabilidade.

Hans Jonas ao tratar sobre os efeitos desmoralizantes da exploração econômica lembrando Friedrich Engels afirma ao tratar os primeiros tempos do capitalismo industrial, “a distribuição injusta dos bens, que pode conduzir um grande número de despossuídos à degradação da sobrevivência mais elementar”. (JONAS, 2006, p.275).

A contradição do sistema capitalista está exposta desde sua origem e vem consumindo muitas vidas e criando novas formas de exclusão. Coloca para a Bioética e outras ciências de caráter pluri-multi e trans-disciplinar o desafio de pensar o todo da vida, fazendo uma opção, e tendo como ponto de partida a superação das injustiças e exclusão de seres humanos para que a exemplo do bom samaritano, ( Lc 10,29-37 ) para além das diferenças ideológicas se possa socorrer e erguer o ferido, bem como em corresponsabilidade reafirmar junto com Bernhard Haring, a dignidade da pessoa humana, “nos homens de hoje, e também em muitos daqueles que não se consideram nem se definem como fiéis no sentido cristão, existe uma grande sensibilidade pela dignidade de cada pessoa humana, sem distinções baseadas no sexo, na cor, na raça”... (HARING, 1976, p. 195).

Por fim este estudo coloca a necessidade de se avançar nas reflexões e postulação de uma ética que promova a vida, e a co-responsabilidade com a humanidade e dentro dessa humanidade os mais pobres e excluídos como é o caso da População em Situação de Rua, recrucificada e queimada em Curitiba e nos demais grandes centros urbanos.

## REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.
- ANJOS, M.F. **Bioética no Brasil: Tendências e Perspectivas**. Aparecida, SP: Idéias e Letras; São Paulo: Sociedade Brasileira de Bioética, 2007. p. 20.
- CELAM. **Documento de Puebla**, nº 1147, São Paulo, Paulinas, 1979.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Capítulo II, **Dos Direitos Sociais**, artigo 7º, inciso IV. 1988.
- CRUZ E TRINDADE, **Bioética de Intervenção** – uma proposta epistemológica e uma necessidade para sociedades com grupos sociais vulneráveis. in Revista Brasileira de Bioética. Volume 2 n. 4, 2006, p.9 .
- BIBLIA SAGRADA. Edição Pastoral, São Paulo, Paulinas, 1990. p. 1327-1328.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- GARRAFA, Volnei e CORDON, Jorge (Org). **Pesquisas em Bioética na Brasil de hoje**. São Paulo : Gaia, 2006.
- KOTTOW, M. **Introducción a la Bioética**. Chile: Editorial Universitária, 1995: p.53.
- LATRIERE, J. **Del sentido de La bioética**. *Acta Bioética* VI (2): 199-218, p.201-202.
- PASTORAL DO POVO DA RUA: **Vida e Missão**, Loyola, São Paulo, 2003.
- PESSINI, L. **Problemas atuais de bioética**. / Leocir Pessini, Christian de Paul Barchifontaine. 9ed. Ver. Ampl.- São Paulo : Centro Universitário São Camilo; Loyola, 2010. p. 173
- POTTER, Van Rensselaer. **Bioethics: Bridge to the future**. (1971).
- REICH, WT. **Encyclopedia of Bioethics**. 2nd ed. New York; MacMillan, 1995.
- SANCHES, M. A. **Bioética: Ciência e transcendência**, Uma perspectiva teológica. Loyola, São Paulo, 2004.
- SCHRAMM, Fermin Roland. **Bioética para que? ética para que?** Revista Camiliana da Saúde, ano ! vol. 1, nº 2 – jul-dez de 2002, p. 14-21.
- SINGER, Peter. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- VIEIRA, Maria Antonieta da Costa e outras (Orgs). **População de rua: quem é, como vive, como é vista**. São Paulo, Hucitec, 1992.
- VIDAL, **Ética Teológica: Conceitos Fundamentais**, Vozes, Petrópolis, 1999, p. 211.

## **GT 6: Mística, espiritualidades e educação**

### **Coordenadoras**

Ceci Baptista Mariani – PUC/Campinas

Maria José Caldeira do Amaral - PUC/SP

**Ementa:** o termo mística é usado hoje com variadas significações, muitas vezes em contradição com o sentido originário da palavra: encontro com Deus em seu Mistério. Da mesma maneira, muito se fala em espiritualidade na atualidade. O mundo contemporâneo transformou a espiritualidade em uma mercadoria destinada a possibilitar ao consumidor momentos de “bem estar”: shows promovidos por padres cantores, sessões de meditação terapêutica, apresentações em PowerPoint com imagens e palavras tocantes, livros de autoajuda etc. Neste sentido, é urgente uma reflexão que resgate esses termos da banalidade e devolva a eles a densidade, fruto de sua longa tradição. O presente GT quer reunir pesquisadores (as) que, tendo trabalhado nessa perspectiva, se disponham a discutir criticamente e a aprofundar a relação entre mística, espiritualidade e educação, considerando, além disso, os novos desafios colocados pela sociedade contemporânea.

# **A mística de Teresa de Ávila como paradigma do caminho pedagógico/mistagógico rumo a Deus**

Paulo Sérgio Carrara\*

## **Introdução**

Teresa se tornou conhecida por sua rica experiência de Deus feita a partir da oração. Ela experimenta uma verdadeira imersão em Deus, que transforma sua vida, dando-lhe novo rumo. Deus é a palavra que qualifica sua experiência. Quando lemos seus escritos nos invade a convicção que cresce à medida que avança a leitura: Deus se mostra protagonista da vida da grande mística espanhola. Ocupa o centro da cena e se converte na chave interpretativa de toda sua existência (HERRÁIZ, 2000, p. 19). Sua relação com Ele se fundamenta no amor. Amor cristocêntrico. Teresa atesta que só no relacionamento amoroso com Cristo o ser humano atinge a plenitude de sua vocação cristã. Mesmo que o amor não seja um ato formal de conhecimento, ele provoca uma profunda experiência de Deus, por meio da qual Teresa penetra o mistério divino. Ao narrar sua experiência a partir dos graus de oração, ela constrói um caminho pedagógico-mistagógico cujo escopo é imergir o orante no mistério de Deus. Sua experiência é mística, portanto não provocada por ela mesma. No entanto, sua narrativa aponta os passos fundamentais de um caminho consistente rumo a Deus.

## **1. Desejo de Deus e oração**

A oração reconduz a Deus e não passa despercebida a quem deseja experimentá-lo. Caracteriza-se como o fenômeno central de toda religião. O homem relaciona-se com Deus a partir de seu próprio mundo de representações. Sua situação de indigência e de finitude faz nascer nele o desejo de uma completude. A oração o religa a Deus e se revela uma síntese experiencial e prática da religião. Não há religião sem oração (ESTRADA, 1998, p. 21-22). Sem oração não se entra no conhecimento do mistério de Deus, que não cabe em nenhum conceito, pois se trata de um mistério indizível. A pedagogia do encontro com Deus exige a

---

\* Doutor em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte. Professor de espiritualidade na pós-graduação do Instituto Santo Tomás de Aquino.

oração. O magistério de Teresa se mostra, portanto, muito atual. Sua vida testemunha sua imersão no mistério de Deus através da oração.

A sociedade pós-moderna projeta o homem para fora, para o externo. Ele envia suas sondas até à periferia do sistema solar, mas ignora aquilo que está dentro de seu interior, de seu coração. Evasão tornou-se uma palavra de ordem. Literatura de evasão, espetáculos de evasão. O silêncio faz medo. Existe um *horror vacui*, medo do vazio que pode destruir-nos. Vivemos numa orgia do barulho (CANTALAMESSA, 1992, p. 307). O abandono da interioridade e a projeção para o exterior são características da pós-modernidade. Jesus chama o inferno de “trevas exteriores” (Mt 8, 12). Dissipação é o nome da doença mortal que ameaça a todos. Daí a necessidade da redescoberta do espaço interior, espaço de silêncio, onde Deus habita em nós. Muitos estão separados deste espaço, porque se encontram submersos nas preocupações e nos problemas, nas agitações do dia a dia. O caminho rumo a este espaço interior do silêncio passa necessariamente pela oração (GRUN, 2002, p. 71-72).

A doutrina teresiana da busca de Deus através da oração responde ao desejo de substância, de transcendente que encontramos fora e dentro do Cristianismo. A partir de sua vida, propõe um caminho pedagógico rumo a Deus através da oração. Para ela a palavra de Deus sobre o homem não diz respeito antes de tudo ao pecado e à culpa, mas à beleza da alma criada à imagem e semelhança de Deus (BERNARD, 1996, p. 383). Criatura de Deus, só n’Ele o ser humano encontra sua verdadeira alegria e felicidade. O itinerário pedagógico-mistagógico para Deus através da oração constitui, para Teresa, a restauração da beleza da pessoa humana, porque o amor de Deus quer nos transformar desde dentro, tornando-nos luminosos e fecundos para todos os homens (ibid., p. 383). É o convite que ela hoje faz a todos àqueles que se aproximam de sua doutrina da oração.

## **2. Oração como caminho de experiência**

No horizonte da espiritualidade cristã, Teresa desponta como mestra da oração, o que explica a atualidade de sua proposta e de sua mensagem. Seu ensinamento reúne as coordenadas fundamentais de todo autêntico magistério da oração: ela mesma ora e se mostra capaz de propor uma doutrina que inclua desde as formas mais simples de oração até as mais elevadas. Teresa se tornou pensadora e teóloga do fenômeno religioso da oração. E o analisa em termos teológicos muito originais (ÁLVARES, 1984, p. 488). Narrando sua experiência cristã de Deus através da oração, torna-se profetiza da mesma na Igreja (MORETTI, 1996,

p. 77). Teresa propõe uma oração pessoal, silenciosa, contemplativa; uma oração que sintetiza a resposta total do ser humano a Deus na vida cristã.

Teresa relata que aprendeu a rezar ainda pequena. Sentia-se recompensada por Deus. Nos altos e baixos da sua vida, acabou deixando a oração por algum tempo. Só consegue retomá-la em meio à luta e aridez. Na oração recebe a graça de ter sua vida transformada. Seu testemunho denuncia uma grande eloquência: A quem ainda não começou, rogo, por amor do Senhor, que não se prive de tanto bem. Não há o que temer, senão que esperar. Suponhamos que não progrida nem se esforce por adquirir a perfeição necessária para merecer as delícias e consolações que o Senhor dá aos perfeitos, pelo menos irá aprendendo o caminho do céu. Se perseverar nesse exercício, espero tudo da misericórdia de Deus, sabendo que ninguém o tomou por amigo sem ser amplamente recompensado. A meu ver, a oração não é outra coisa senão tratar intimamente com aquele que sabemos que nos ama, e estar muitas vezes conversando a sós com ele (SANTA TERESA, 2010, p. 59).

Eis a definição de Teresa. Apresenta uma série de elementos que a tornam muito consistente do ponto de vista teológico. *Tratar de amizade*. *Trato* refere-se a toda forma de comunicação interpessoal, com especial insistência na sensibilidade, na proximidade e na familiaridade. Orar é pôr em ato – exercitar - o amor a Deus. Orar é amar (VELASCO, 2001, p. 135). O epicentro da oração se encontra na construção de uma relação de amizade. A vida cristã se compreende a partir da oração como um relacionar-se. Exige um dinamismo. Não se reduz a um momento, se torna condição permanente do relacionamento com Deus.

No centro da oração teresiana se encontra a revelação central do NT.: Deus é amor (1Jo 4, 16). Se é amor, só pode ser amigo. A revelação de Jesus encontra no amor seu aspecto crucial: “Não vos chamo servos, mas amigos” (Jo 14, 14-15). Trata-se do relacionamento de filiação, que Cristo invoca no início do Pai Nosso e que Teresa comenta com fortes acen-tuações bíblicas, mostrando que a oração cristã tem uma dimensão trinitária: “Por desbaratada que ande a vossa imaginação, forçosamente haveis de achar entre tal Pai e tal Filho o Espírito Santo” (SANTA TERESA, 1979, p. 159). É sempre pressuposta a iniciativa de Deus, *por quem nos sabemos amados*. O orante entra num diálogo no qual Deus toma sempre a iniciativa. O próprio Criador supera o abismo que o separa da criatura ao escolher a pessoa humana para ser sua morada. Instaure-se certa igualdade: “Para ser verdadeiro o amor e duradoura a amizade, os gênios devem combinar” (SANTA TERESA, 2010, p. 59). Deus nos torna semelhantes a Ele.

A iniciativa de Deus exige que o homem se esforce para entregar-se totalmente. É o próprio ser que está em jogo nesta relação que iguala. Por mais difícil que seja, o orante

busca voltar-se para Deus não só com os lábios ou a mente, mas com todo seu ser. A oração não se reduz a uma série de palavras ou de desejos. Deve ser mais que isto. Na oração o ser humano procura voltar-se para Deus no silêncio e na adoração, com corpo, mente e espírito (MERTON, 1999, 41). A resposta ao amor de Deus que quer nos assemelhar a Ele exige o empenho de tudo aquilo que somos. Não é possível ir a Deus com a metade daquilo que temos. Um encontro como este exige o empenho da própria vida.

### 3. Oração: caminho pedagógico-mistagógico rumo a Deus

Ao ensinar a oração, Teresa o faz de maneira muito dinâmica. Tem etapas, fases, momentos precisos, graus. Há quem esteja iniciando, há quem esteja na metade do caminho e há os que chegaram ao cume. A relação com Deus não é estática, cresce, amadurece, tornar-se cada vez mais exigente. O crescimento se dá num caminho pedagógico-mistagógico através do qual Deus introduz o orante no seu mistério.

Teresa explica a oração com um símbolo bíblico muito rico: a água. A mística constrói uma teologia simbólica, narrativa e afetiva. A água desperta em Teresa reflexões secretas e fala ao seu inconsciente. Esse elemento natural move sua afetividade para as realidades espirituais. Quantas vezes me recordo da água viva de que o Senhor falou à Samaritana. É o que me faz ser muito afeiçoada a esse evangelho. Já o era desde muito pequena. Certamente não entendia essa graça como agora. Suplicava muitas vezes ao Senhor que me desse daquela água. No aposento onde eu morava, tinha um quadro representando o Senhor junto ao poço, com este letreiro: *Domine da mihi aquam* ( SANTA TERESA, 2010, p. 247).

A água simboliza um mistério a indagar. A samaritana tem um desejo que busca sua realização. Não é somente uma personagem do passado, mas um estado de consciência, uma imagem estruturante. Arquétipo que mora dentro de nós. O caminho da samaritana que encontra a água da vida se identifica com a metamorfose de seu desejo (LELOUP, 1996, 124). De que temos sede, afinal de contas? Que água pode saciar a nossa sede? Não é estranho que Teresa afeiçoasse ao episódio da Samaritana. Não só temos sede de Deus, mas também Ele tem sede de nós.

A maravilha da oração se revela exatamente ali, junto aos poços onde vamos buscar a nossa água. É ali que Cristo vem ao encontro de todo ser humano. Ele nos procura por primeiro e nos pede de beber. Jesus tem sede... Que saibamos ou não, a oração é o encontro da sede de Deus com a nossa sede. Deus tem sede que tenhamos sede d'Ele<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Essa belíssima definição da oração se encontra num capítulo do Catecismo da Igreja Católica dedicado à oração. Cf. Catecismo da Igreja Católica 2560.

Em harmonia com o imaginário universal, a santa coloca a fonte no centro da pessoa. A relação com Deus se passa no íntimo: “Este castelo tem muitas moradas, umas no alto, outras embaixo, outras dos lados. E no centro, no meio de todas está a principal, onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e alma” (SANTA TERESA, 1981, p. 20). A viagem da oração leva ao caminho rumo ao centro, rumo à fonte. Caminho motivado por uma sede que não dá trégua. Caminho árduo, porque o centro não é lugar de fácil acesso. Mas é o único capaz de levar à nascente onde jorra a água que dessedenta. Água viva, não água engarrafada, não água de cisterna rachada. Estas, por mais puras, se esgotarão sempre. Só a água que está ligada à fonte não deteriora e não se esgota (LELOUP, 1996, 134).

A água simboliza a comunicação de Deus, de sua graça, que se dá através de um processo pedagógico-mistagógico dinâmico, chamado *caminho de perfeição*. Caminho de integração. Coincide com o que santa chama de graus da oração. Na oração o Espírito age em nós e nos dá a *água viva*, purificando-nos, renovando-nos. Baseada na sua experiência, a mística indica os momentos caracterizantes deste processo com uma alegoria na qual a água tem um papel fundamental. Faz uma comparação em que apresenta quatro formas de regar um jardim. A questão é posta nestes termos: imaginemos que nossa alma - a pessoa na sua dimensão interior - é uma terra selvagem, mas Deus quer transformá-la em jardim. E qual é o problema? Não deixar faltar água. Tarefa confiada ao jardineiro, ao menos no início (TANNI, 1991, 64).

O jardim precisa ser regado, porque sem água perecerá certamente. É uma comparação que agrada muito Teresa. O símbolo do jardim põe em evidência a relação entre o homem redimido e Deus. Deus quer transformar a terra selvagem – o homem pecador – em jardim. A pessoa deve tornar-se um *lugar agradável* a Deus: “Se refletirmos bem, irmãs, veremos que alma do justo é nada menos que um paraíso, onde o Senhor, como ele mesmo diz, acha suas delícias” (SANTA TERESA, 1981, p. 19). O texto remete a Provérbios 8, 31, onde a sabedoria criadora diz pôr suas *delícias entre os filhos dos homens*. Impossível não nos lembrarmos do texto do Gênesis, do jardim que Deus plantou no Éden: “Deus fez brotar do seu solo toda espécie de árvores agradáveis à vista e bons para comer” (Gn 2, 9). A Adão foi confiada o cultivo do jardim (cf. Gn 1, 15) e Deus ali passeava no final da tarde (cf. Gn 3, 8). Ao representar a pessoa humana como um jardim, a santa se insere na tradição mística que já havia usado este símbolo, sobretudo a partir das imagens do Cântico dos cânticos (cf. Ct 4, 12. 15-16; 5,1).



Teresa adota uma imagem dinâmica. O jardim não se faz espontaneamente pela natureza. Exige uma natureza trabalhada, organizada, cultivada. Sua beleza depende de um cuidado constante e fiel. A terra precisa ser regada. A água entra na terra e a fecunda, tornando-a fértil, capaz de produzir frutos. É o arquétipo do céu que dá a água e da terra que a recebe. Pertence à mitologia universal a figura do matrimônio divino entre o céu e a terra. A terra é feminina, acolhedora da água. O céu, masculino, ativo, fornecedor da água fecundante (TANNI, 1991, p. 67).

O ser humano, para nossa mística, se identifica com a terra, tem necessidade de água, da qual depende a vida do jardim. Quanto mais abundância de água, mais belo será o jardim, mais flores e frutos produzirá. A quantidade de água determina a beleza do jardim. Este pode tornar-se cada vez mais bonito. A plenitude de beleza acontece depois de muito cultivo e ao final de um processo. A beleza total só acontece quando a pessoa – a terra – se abre mais totalmente à ação divina – o céu. Há quatro águas que irrigam o jardim. A passagem de um modo de irrigar a outro, de uma água a outra indica o caminho pedagógico-mistagógico que leva à maturidade psico-espiritual. O número quatro também se mostra simbólico. O dicionário dos símbolos apresenta muitos casos em que este número tem um significado de totalidade. O desenvolvimento da experiência de Deus através da oração tende à plenitude, à realização total da pessoa em Deus (ibid., 1991, p. 68). São quatro as etapas pedagógico-mistagógicas desse processo. Teresa as apresenta:

Parece-me haver quatro modos de regar: o primeiro é apanhar água a baldes num poço, com grande trabalho. O segundo é tirá-la mediante nora e alcatruzes movidos por um torno (assim o fiz algumas vezes), o que cansa menos e dá mais água. O terceiro é trazê-la de algum rio ou arroio, e por este meio se rega muito melhor, o jardineiro tem menos trabalho, a terra fica bem molhada e não é necessário regar tantas vezes. O quarto é por chuvas frequentes e copiosas, modo incomparavelmente melhor que tudo que ficou dito. É então o Senhor quem rega, sem nenhum trabalho nosso (SANTA TERESA, 2010, p. 82).

Teresa apresenta a oração em quatro etapas: “quatro graus de oração em que o Senhor, por sua bondade, tem posto algumas vezes minha alma” (ibid., p. 82). O mais importante nesta pedagogia/mistagogia se acha na persistência que não deixa morrer de sede, mesmo se, no início, a fonte parece árida. Quem ora se pergunta sempre: o que Deus quer fazer de mim através da oração? A resposta parece simples: Ele quer nos transformar e nos tornar semelhantes a seu Filho.

### 3.1. A primeira água

A primeira água diz respeito aos principiantes e se configura como uma fase ascética. Supõe empenho e esforço de interiorização. Os resultados nem sempre correspondem às nossas expectativas. Na oração aparecem as dificuldades psicológicas de concentração. O processo de interiorização se defronta com as dispersões de nossa própria vida, que contrastam com a busca de um princípio de unificação. A variedade de carências, desejos, expectativas se voltam para a relação com Deus e atrapalham o ato de orar (ESTRADA, 1998, p. 23). O início do caminho supõe esforço e exercício, em vista de um objetivo claro: crescer na relação com Deus. Assim como os atletas que querem ganhar uma medalha olímpica devem deixar que todo o resto se torne secundário, o orante se concentra no seu ideal e não desperdiça suas energias em coisas secundárias.

Nossa mística se mostra consciente das dificuldades. Essa etapa da oração exige puxar água do poço só com a ajuda de um balde e com a força dos braços. “Tais trabalhos têm o seu valor, bem o sei, como quem os suportou durante muitos anos. Quando conseguia tirar uma gota d’água desse bendito poço, pensava que Deus me fazia favor” (SANTA TERESA, 2010, p. 84). O ser humano ainda está voltado para fora, para a exterioridade, sem forças e sem raízes. É terra seca e a água ainda é muito escassa. Só consegue entrar no santuário interior do ser onde está a fonte quando abandona a busca de auto-gratificações e satisfações dos sentidos. Faz-se necessário superar a busca desenfreada do prazer, da comodidade, da propensão à ira, à afirmação de si, ao orgulho, à vaidade, à avareza (MERTON, 2001, p. 27).

Determinação é a primeira palavra que a Santa dirige àqueles que começam a se exercitar nesse caminho. Expressa o contexto polêmico em que Teresa se encontra. Há os que são contra a oração mental. Por isto faz um esforço extraordinário para encorajar quem começa a tratar amigavelmente com Deus. Não aceita a opinião dos que inculcam medo em quem quer orar (HERRÁIZ, 2001a, p. 110). “Crede-me, não vos deixeis enganar quando vos indicarem outro caminho. Só há um caminho: o da oração” (SANTA TERESA, 1979, p. 138). A santa se mostra incisiva:

Importa muito, e acima de tudo, uma grande e firme determinação de não parar até chegar à fonte. De água viva, venha o que vier, suceda o que suceder, custe o que custar, murmure quem murmurar, quer chegue ao fim, quer morra no caminho ou falte coragem para os sofrimentos que nele se encontram. Ainda que o mundo venha a baixo havemos de prosseguir (ibid., p. 125).

Ela compreende realisticamente a determinação que exige meios e recursos indispensáveis. Todos os meios ao alcance do orante são úteis no início: um bom livro, os evangelhos, a natureza. Ajudam o exercício de concentração. A reflexão sobre o mundo, as coisas, a brevidade da vida humana são temas que oferecem um conteúdo à oração. O conteúdo essencial, no entanto, é a pessoa de Jesus Cristo e seu mistério, uma vez que nele se compreende o sentido de toda criação. Para Teresa, a graça do homem flui da paixão e vida de Cristo. “fonte de onde nos tem vindo e virá sempre todo bem” (SANTA TERESA, 2010, p. 98).

A mística espanhola, além de encorajar, quer convencer os principiantes que a substância da oração está em amar limpidamente o amigo: “O amor a Deus não consiste ter lágrima, nem tão pouco nesse gostos e ternuras que geralmente desejamos e com os quais nos consolamos, mas em servir a Deus com justiça, fortaleza de ânimo e humildade” (ibid., 2010, p.85). Temos que dar liberdade a Deus para conduzir-nos por caminhos de aridez ou por caminhos de consolação. Desde que haja o desejo de agradar a Deus, a oração realiza a amizade em que consiste. Por isto não vale a pena prestar atenção nas ressonâncias psicológicas desagradáveis. Além disso, a aridez tem, às vezes, uma origem natural: “por securas, inquietações ou distração nos pensamentos, ninguém fique atormentado ou aflito” (ibid., p. 87). A aceitação dos desafios porá em marcha a história de amizade que se inicia. Por isso, “não se espantar com a cruz” (ibid., p. 87).

Confiança e grandes desejos. Dois temas constantes em seus escritos: “É indispensável ter grande confiança. Convém muito não amesquinhar os desejos, e confiar em Deus. Se de nossa parte nos esforçarmos, poderemos pouco a pouco, e com o auxílio do Senhor, atingir o cume onde tantos santos chegaram” (ibid., p. 92). Deus quer que tenhamos grandes aspirações. Nunca sem perder a humildade, necessária na conquista de altos ideais: “Sua Majestade quer almas corajosas e é amigo delas, contanto que andem com humildade, desconfiando sempre de si mesmas” (ibid., p. 93). A oração é um evento que envolve dois protagonistas que se voltam um para o outro. Pouco a pouco Deus introduzirá o orante em seu mistério e este se redescobrirá nele.

### **3.2. A segunda água**

A segunda água corresponde à segunda etapa desse processo pedagógico-mistagógico. Inicia-se uma experiência mais profunda da graça de Deus. Começa uma experiência mística. Diminui o cansaço intelectual e aumenta a consolação. A oração de quietude

caracteriza esse momento. O que é esta oração? Um fortalecimento da pessoa e do mundo interior com um conseqüente enfraquecimento do poder dos sentidos (HERRÁIZ, 2001b, p.78). “Diremos agora o segundo modo de extrair, que o Senhor do jardim ordenou para que, com indústria, por meio de um torno e de alcatruzes, o jardineiro consiga tirá-la em maior quantidade, com menos esforço e possa descansar, sem estar continuamente trabalhando” (SANTA TERESA, 2010, p. 105). É uma oração menos cansativa, porque a vontade ama a Deus, mesmo sem saber como. A inteligência e a memória ajudam a amar a Deus, acompanhando a pessoa no seu movimento tranqüilo.

Todas as formas de oração que Teresa começa aqui a descrever são chamadas por ela *sobrenaturais*. O significado dessa palavra é simples: algo que a pessoa não produz por si mesma. Algo que Deus concede gratuitamente e que supõe a passividade da acolhida: “A alma começa aqui a recolher-se e já atinge o sobrenatural que, por si mesma, de maneira alguma pode atingir, por mais diligências que faça” (ibid., p. 105). A pessoa avança na sua relação com Deus. Deus emerge em primeiro plano para conduzir o processo. Deseja que o orante experimente sua ação, que gera efeitos de tipo ético-moral, psicológicos e teológicos (HERRÁIZ, 2001c, p. 116).

Deus acende uma centelha de amor no interior da pessoa: “A oração de quietude é uma centelhazinha do verdadeiro amor que o Senhor começa a acender na alma” (ibid., p. 113). A atuação de Deus se faz como graça e amor. Surge uma certeza inconfundível e irrefutável: Deus está agindo e trabalhando dentro. Uma ação *sentida e experimentada*: “Deus quer dar a entender à alma que ela possui Sua Majestade tão perto de si, que já não tem necessidade de lhe enviar mensageiros” (SANTA TERESA, 2010, p. 107). A aproximação de Deus produz efeitos psicológicos: satisfação, paz, alegria (Ibid., p. 116). Porém os efeitos mais importantes são de tipo moral: crescimento na virtude, humildade. Pode este tipo de oração ser provocado pelo próprio homem? Não seria, na verdade, uma ilusão? Teresa, amiga da verdade, busca discernimento. Centra-se nos efeitos da oração. Quando não vem de Deus, os frutos dessa oração são outros: inquietação, pouca humildade, não deixa luz no entendimento e nem firmeza na verdade (ibid., p. 116)). Não produz crescimento ético-espiritual.

A segunda água é um dom grande de Deus. Se a pessoa o recebe é porque Deus já a escolheu para grandes coisas (ibid., p. 113). Mas Deus jamais tem em vista só o bem da pessoa. Escolhe alguém para proveito de outros (ibid., p. 113). A santa indica o comportamento

a adotar nesta etapa da oração. Não cair na tentação de empregar excessivamente o entendimento. Deus se comunica diretamente à vontade, enriquecida de amor, sem intervenção prévia do intelecto. É uma atração que diz respeito à vontade. O intelecto ajuda a descobrir um bem determinado, mas só a vontade se mostra capaz de amá-lo. Deus não quer ser só objeto de reflexão, quer ser amado. Ir a ele com a curiosidade do intelecto é pouco. Por isto, neste grau de oração, o segredo se encontra no amor.

Nem tudo depende de razões bem formuladas: “O que se pode aqui razoavelmente deduzir é que não há motivo algum para que Deus nos faça tão grande graça, a não ser, unicamente, por sua bondade” (ibid., p. 114). Está acontecendo um progressivo processo de imersão em Cristo que, nesta segunda etapa, deixa-se sentir. Por graça, intensifica-se a descida até às profundidades do eu onde o orante vai ungir-se de Cristo, cuja presença se esconde ali. A certeza cada vez mais experimentada da presença de Cristo no fundo do homem convida-o a se recolher na contemplação destas profundidades (CASTRO, 1985, p. 70).

### **3.3. A terceira água**

A terceira água corresponde a uma união interior ainda mais total com Deus. A vontade, a inteligência e a memória são conquistadas por Ele e unificadas n’Ele. Aqui o trabalho se torna muito reduzido. Teresa fala do “sono das potências”. A concentração em Deus aprofunda-se. Diminui ainda mais a ação da pessoa. É hora de dar livre espaço a Deus. “Vamos agora falar da terceira água com que se rega nosso jardim. É água corrente de rio ou de fonte e rega com muito menos trabalho, embora seja preciso algum esforço para canalizá-la. O Senhor quer aqui ajudar o jardineiro de maneira que praticamente é ele o próprio jardineiro e quem faz tudo” (SANTA TERESA, 2010, p. 123). O homem se sente impregnado do divino. Percebe com clareza que não provoca esta experiência. Forças alheias o submergem em Deus. Tem consciência que o próprio Deus o envolve em seu aroma e o atrai docemente até Ele mesmo (CASTRO, 1985, p. 75).

A graça de Deus continua agindo, provocando uma transformação cada vez mais profunda. A pessoa permanece espantada ao ver como o Senhor é bom jardineiro (SANTA TERESA, 2010, p. 129). A ação de Deus toca o homem no seu interior, nas *potências*. Mais forte que na oração de quietude. Provoca um grande desapego às coisas criadas. A concentração está no Senhor, que trabalha nos momentos de oração. Cresce a passividade, o orante recebe quase tudo. A graça exige uma doação cada vez mais total (ibid., p. 123).

Neste grau de oração já não é somente a vontade que se recolhe em Deus, mas as outras potências: memória e intelecto. Finalmente não há mais divagações. Diminuem os limites que impedem o crescimento do amor que une o homem e Deus (MORETTI, 1996, p. 186). Se vive um “desassossego saboroso” (SANTA TERESA, 2010, p. 124)). “Já então se abrem as flores, já começam a exalar seu perfume” (ibid., p. 124). A pessoa quase atinge sua plenitude. Deus a realiza profundamente, causando alegria e contentamento. Mas Teresa insiste sempre nos efeitos morais da transformação. A pessoa se vê outra. (ibid., p. 129). Todo este contentamento não bloqueia o realismo de Teresa: “Ó verdadeiro Senhor e glória minha! Tendes preparada leve e, ao mesmo tempo, pesadíssima cruz para quem chega a esse ponto. Leve porque é suave; pesada porque há vezes em que não há paciência que a sofra” (ibid., p. 126).

Deus se torna único protagonista. Faz-se presente cada vez mais intensamente. Actua poderosamente. Por que Deus se comunica desta forma? Para dar-se a conhecer. Resposta coerente com os dados da Revelação. O homem o conhece quando experimenta sua ação. É um Deus que o refaz desde o mais profundo de seu ser (HERRÁIZ, 2001b, p. 87-88). Uma etapa da oração em que a pessoa já está quase totalmente polarizada em Deus. Não tem nenhuma dúvida de sua presença e de sua ação prodigiosa. É o Deus da Bíblia, de Jesus. Apesar de ser uma etapa totalmente mística, a resposta da pessoa se revela sempre decisiva, porque Deus se oferece gratuitamente, sem se impor.

### **3.4. A quarta água**

A quarta água finaliza o processo pedagógico-mistagógico do caminho rumo a Deus. A experiência de Deus não envolve somente a vontade, a memória, a inteligência, mas até os sentidos, o corpo. Deus quer a pessoa toda. Quer uni-la a si. As três dimensões do homem: corporal, psico-afetiva, noética e espiritual estão estreitamente ligadas. É o que Jesus resume em um só mandamento: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito” (Mt 22,37). Não é só um mandamento, é uma promessa, um futuro, um programa que, se posto em prática, realiza a união com Deus (LELOUP, 1994, p. 349). Nessa etapa a graça de Deus une a pessoa toda a Si. “Falemos agora dessa água que vem do céu para regar e fartar todo o jardim” (SANTA TERESA, 2010, p. 139). Quando descreve a quarta água, no Livro da Vida, Teresa se encontra nessa etapa de seu caminho. A água vem totalmente do céu: símbolo da abundância da graça divina.

Mas nossa mestra não perde seu realismo: a terra, antes de receber a chuva, precisa ser arada. Aragem dolorosa e sofrida: “Se é terra muito cavada por provações, perseguições, murmurações e enfermidades – porque poucos há de chegar até aqui sem passar por tudo isso – e está bem afogada por um total desapego do próprio interesse” (ibid., p. 143).

O orante sente a ação de Deus como poderosa e irresistível. Ele domina a cena. Um mar forte contra o qual não há resistência. É uma água diferente das outras. A primeira refresca (SANTA TERESA, 1979, p. 111). A segunda lava (ibid., p. 113). A terceira, mais abundante, mata a sede (ibid., p. 114). A pessoa sente-se regenerada, purificada, satisfeita no seu desejo de Deus.

Aqui a pessoa se encontra totalmente no campo da mística. Teresa padece a força e a inefabilidade do mistério. Aborda o assunto com medo de não poder dizer nada. Faltam palavras para expressar tão grande graça. A tentação é a de se calar, fazer silêncio. Nas quintas moradas, afirma: “Creio que seria melhor nada dizer destas nem das que faltam. O intelecto não é capaz de compreendê-las. As comparações não podem servir para explicá-las” (SANTA TERESA, 1981, p. 99).

Profundos são os efeitos desta oração. Do ponto de vista psicológico, produz ternura, lágrimas gozosas e grande deleite (SANTA TERESA, 2010, p. 134). Há efeitos morais: coragem para servir a Deus, “promessas e determinações heróicas” (ibid., p. 142). Grande generosidade no serviço aos irmãos (ibid., p. 143). Não é possível passa despercebida: “as flores têm perfume tão delicioso, que lhe desperta o desejo de se chegarem a elas. Compreendem que há virtudes naquela alma, vêm a fruta, que lhes tenta o paladar. Gostariam também de comer dela” (ibid., p. 143). Os efeitos teológicos se evidenciam: polarização existencial em Deus. O ser humano funda suas raízes em Deus. Com relação ao mundo, vive uma grande libertação, porque o vê a partir de Deus. A quarta água se identifica com a presença do Espírito Santo. Água que transforma, purifica, ilumina, une a Deus. A ação da graça chega ao centro da pessoa (TANNI, 1991, p. 74).

Acontece, finalmente, um absoluto e total rendimento da pessoa a Deus. E como saber que é Deus mesmo que provocou tamanha revolução interior? Com todo seu anseio pela verdade, Teresa não pode deixar de se perguntar. Houve dúvidas no início do caminho e o discernimento se mostrou doloroso. Sua experiência despertou a curiosidade da inquisição. A certeza da ação de Deus cresceu com o tempo. Desde o início Deus se fez sentir. Nessa etapa, no entanto, Teresa é categórica. A pessoa experimenta uma certeza que dissipa

todas as interrogações: “E se alguém não tiver essa convicção absoluta, é sinal, a meu ver, de que não foi união de toda alma com Deus” (SANTA TERESA, 1981, p. 105).

Como saber se nos unificamos em Deus? A resposta parece óbvia: através do amor. Estamos no coração da Sagrada Escritura: amar a Deus e ao próximo. Eis a salvação: “Quanto a nós, só estas duas pede o Senhor: amor de Deus e amor do próximo” (SANTA TERESA, 1981, 120). O caminho de Teresa se encontra traçado no Evangelho. Não é para alguns privilegiados. Sua mística não é de revelações, mas da Revelação. As graças místicas que recebeu são um atalho. Graças que Deus dá a quem quer. Mas estão todos destinados a esta união de amor. E toda relação com Deus tende a produzir efeitos de mudança radical. Não há dois ou mais caminhos. É sempre o mesmo, o do Evangelho, que se diversifica nas formas. Cada um tem seu ritmo. Porém a todos Deus chama.

Porque o ser humano percorre este caminho? Porque Cristo, com sua graça, o capacita para a união com Deus. A união não é senão transformação em Cristo. É a realização do “para mim viver é Cristo” de São Paulo. O processo acontece todo em Cristo: “Nossa vida é Cristo” (SANTA TERESA, 1981, p. 109). E a construção da vida no amor exigirá o mesmo preço que custou a Cristo: “Olhai quanto custou a nosso Esposo o amor que nos teve. Com o objetivo de nos livrar da morte, sofreu a morte cruelíssima da na cruz” (ibid., p. 123).

Assim é o processo descrito por Tereza. Das primeiras experiências, tirar água do poço com um balde, até às últimas, a chuva que cai abundante. O processo pedagógico-mistagógico que se dá na oração termina com a total entrega da pessoa a Deus, na mais absoluta disponibilidade a seu querer, à ação de seu Espírito. Um caminho que todos são chamados a fazer.

#### **4. Oração que transforma**

A experiência de Teresa transforma sua vida, marcada por um estado de grave oscilação que gera cansaço e tristeza existenciais. Sente-se perdida, porque não consegue viver de maneira saudável. Está bem com sua escolha da vida religiosa. Porém falta-lhe direção, como uma barco à deriva de ondas fortes que não consegue dominar (SICARI, 1994, p. 80). Descreve com acuidade seu estado interior:

Passei nesse mar tempestuoso quase vinte anos, ora caindo ora levantando. Mas levanta-me mal, pois tornava a cair. Tinha tão fraca vida de perfeição que, por assim dizer, nenhuma conta fazia de pecados veniais. Se temia os mortais não era a ponto de me afastar dos perigos. Sei dizer que é uma das vidas mais penosas que



se possa imaginar. Nem me alegrava em Deus, nem achava felicidade no mundo. Em meio dos contentamentos mundanos, a lembrança do que devia a Deus me atormentava. Quando estava com Deus, perturbavam-me as afeições do mundo (SANTA TERESA, 2010, p. 57).

Quando nossa mística fala de contentamentos do mundo, refere-se principalmente às pessoas que freqüentavam o mosteiro, com as quais ocupava muito de seu tempo. Ligações afetivas que a distraíam do essencial e não lhe permitiam um verdadeiro encontro com Deus. De um lado sabe que Ele não abandona nunca, mas tem consciência de abandoná-lo muitas vezes. O mosteiro em que vive contém elementos de vida mundana. Dá muita liberdade para conversas com pessoas de fora. Encontros que estão entre conversas que edificam e divertimento que distrai. Em todo caso criam dependência afetiva: “Quisera exprimir o cativo em que andava minha alma nesses tempos” (ibid., p. 62). Desabafa: “Desejava viver, mas entendia bem que não vivia, pelejava com uma sombra de morte” (ibid., p. 63).

São afirmações que revelam a autoconsciência de Teresa. Mostram que ela percebeu com profundidade não só a sua situação, como também a própria condição humana enquanto tal. Chamada a ser de Deus, tende a fazer de seu próprio eu o centro de sua vida. Descobre a dramaticidade da existência cristã, da qual a maioria dos cristãos só se dá conta em momentos específicos da vida. Para Teresa trata-se de uma percepção cotidiana, lúcida e dilacerante. Quanto mais leva a sério sua vocação, mais se dá conta da dramaticidade da vida nos seus vários desdobramentos (SICARI, 1994, p. 81).

Durante os vinte anos de crise, a oração foi uma luz impiedosa jogada em sua vaidade. Só mais tarde tornou-se luz misericordiosa que a tudo, pouco a pouco, deu consistência e dignidade. A oração revela sua situação existencial. Sentia as exigências de Deus, mas não era capaz de corresponder a elas. Deus quer ser o amigo, mas ela se sente dividida entre a amizade de Deus e as do mundo. A tentação, a maior de sua vida, foi a deixar a oração, o que seria o mesmo que abandonar o convite que Deus lhe fazia a uma amizade mais profunda (ibid., p. 82). “Estive ano e pouco afastada deste exercício, imaginando ser maior humildade. Essa foi a grande tentação, e poderia ter acabado no inferno” (SANTA TERESA, 2010, p. 49).

A oração evidencia seu estado: “Na hora da oração padecia grande tormento. O espírito não era senhor, mas escravo. Todo meu método de oração consistia em recolher-me em mim mesma. Não o fazia, porém, sem encerrar juntamente comigo mil vaidades” (ibid., p. 53). Além de evidenciar sua miséria, na oração descobre o olhar de Deus, inexplicável-

mente bom para com ela, mas, de algum modo, recusado e adiado. A misericórdia de Deus faz vir à tona a vaidade de tudo que não é ele. Sente-se ingrata e, ao mesmo tempo, muita amada por Deus. Exclama: “Que bom amigo sois, Senhor meu! Como tendes paciência acariciando a alma, à espera de que se amolde à vossa condição. Até que o consigais, vós suportais a sua (ibid., p. 59)!

Teresa insiste para que ninguém deixe de fazer oração, ainda que tenha muitos pecados. Perseverando na oração, a transformação há de acontecer. A solução da crise acontece à medida em que na oração Deus emerge como uma pessoa a amar e a relação com Ele vai deixando de passar pelo temor servil. “Se nesse primeiro estado vamos como devemos ir, o temor servil desaparece logo” (ibid., p. 79).

Nesse processo de perseverança na oração Teresa compreende que o estado de vida que havia abraçado não se fundava tanto na oposição entre bens terrenos e bens eternos, mas no desejo de abandonar os primeiros para encontrar os últimos. Descobre que sua vocação era a de encontrar pessoalmente, em uma relação de profunda amizade e afeto, o Senhor da vida, no qual se acham todos os bens (SICARI, 1994, p. 84). A cura nada mais é do que a passagem da riqueza à pobreza, da afirmação de si à afirmação do Outro. Exige depor sua atitude de auto-suficiência e confiar totalmente no Senhor. Não se reconstruía fora de Deus. Durante vinte anos lutou contra o amor de Deus que a perseguia sem lhe dar trégua. Seu rendimento a Deus foi um processo doloroso. Na oração se sente tocada e transformada pela graça. Sua luta interior se resolve na relação de amizade com o Senhor, fonte da vida. A oração se define, pois, como amizade que cura. Sua polarização em Deus faz com que as coisas que concorriam com ele percam força. Termina sua dilaceração interior, provada por forças contrárias instaladas em seu coração. A única força que se deixa sentir, que solicita o ser humano e que ele padece é Deus (HERRÁIZ, 2002, p. 74).

Há um belíssimo símbolo da transformação sofrida por Teresa nas quintas moradas do Castelo Interior. Tem profundidade espiritual e misteriosa. É o símbolo do bicho da seda, da lagarta que se torna borboleta. A pessoa que decide fazer o caminho da oração se assemelha à lagarta que constrói seu casulo onde há de morrer e se transforma em borboleta. A santa provoca com este símbolo uma atitude de responsabilidade diante de algo que é pura graça de Deus, mas que exige colaboração (CASTELLANO, 1982, p. 547). “Esse verme, ao crescer, começa a lavar a seda e a construir a casa onde há de morrer. Para nós, essa casa é Cristo – eis o que eu queria dar-vos a entender” (SANTA TERESA, 1981, p. 109). O processo de crescimento brota da graça. O sentido da ascese e da busca é revestir-se de Cristo

ou fazer de Cristo nossa morada, entrar na profundidade de uma progressiva vida em Cristo. O resultado não pode ser outro senão uma profunda transformação e uma mais intensa comunhão de vida nova (CASTELLANO, 1982, p. 553). O viver escondido com Cristo em Deus, como lógica da morte do homem velho, faz nascer o cristão novo, renovado desde dentro pela força do Espírito. A citação teresiana de Col 3, 3-4 foi certa: “Vossa vida está escondida com Cristo em Deus. Quando Cristo, vossa vida, aparecer, então também aparecereis gloriosos com Ele”.

A mística espanhola faz uma ampla leitura do símbolo, que explica a transformação que experimentou em sua vida através da experiência de oração. A asquerosa lagarta que rasteja se transforma em uma belíssima borboleta branca. “Nasceram-lhe asas, como se contentará de ir passo a passo, se pode voar? Para ela, tudo quanto lhe é dado fazer por Deus é ninharia, tão grandes são os seus desejos” (SANTA TERESA, 1981, p. 111). No Livro da vida, ela relata sua transformação espiritual:

Quero agora tornar ao ponto onde deixei a narração da minha vida. (...) Daqui por diante é outro livro. Uma nova existência. A que decorreu até aqui, era minha. Porém desde que recebi as graças de oração que descrevi é a que Deus vivia em mim. Bem vejo que era impossível sair, em tão pouco tempo, de costumes e obras tão ruins. Seja Deus louvado, que me livrou de mim mesma (SANTA TERESA, 2010, p. 183).

A verdadeira experiência cristã de Deus faz eclodir uma nova consciência e uma mudança ética. O comportamento ético prova a autêntica experiência de Deus. O que antes parecia importante cede lugar ao essencial. A maioria das pessoas, normalmente, vive na urgência de necessidades que devem ser satisfeitas. Em vez de agir, limitam-se a reagir de acordo com necessidades imediatas (LELOUP, 2001, p. 192). Por isto correremos sempre o risco de transformar Deus em um mero complemento de nossas necessidades. Deus, neste caso, torna-se uma fantasia que não favorece o crescimento. Pode até tornar-se o mais profundo obstáculo para o verdadeiro encontro com ele (MORANO, 1998, p. 46).

Deus não coincide com o nosso desejo. Catalan cita Freud (2003, p.55): “Uma crença é um ilusão quando, na sua motivação, a realização de um desejo prevalece e, por causa disso, não é possível estabelecer a relação desta crença com a realidade. A própria ilusão se recusa a ser confirmada pelo real”. Claro que o desejo de Deus anima a vida espiritual. O desejo motiva a busca. Mas, quando verdadeira, leva a pessoa a uma abertura à ação de Deus. Muitos dos novos movimentos religiosos propõem o caminho da oração como um degrau superior de domínio de si, de equilíbrio da própria personalidade ou como um co-

nhecimento mais profundo de zonas interiores, o que se mostra legítimo. O cristão, porém, situa em outro nível sua busca de Deus (ibid., p. 59). No caso de Teresa, Deus passa à frente de suas necessidades afetivas. Ao centrar-se em Deus, não mais quer estar a serviço de seus interesses pessoais. O essencial é estar à disposição e a serviço de Deus e dos homens. Seu egoísmo perde urgência. Urge a construção do Reino.

Na experiência de Teresa morrem as formas cristalizadas da existência baseadas nas suas preferências, nos seus gostos pessoais e necessidades imediatas que a faziam resistir à graça de Deus. O verdadeiro Deus não coincide com a projeção de seus medos e de seus desejos. Ele tem algo a dizer e a pedir. Seus desígnios não se identificam com suas necessidades egoístas. Eis o grande desafio da relação com Deus, uma vez que, segundo a psicanálise, tendemos às nossas ilusões (ibid., p. 60). A pior delas consiste em fazer de Deus um prolongamento do próprio narcisismo. Neste caso o *Tu* ao qual o sujeito se dirige na oração se transforma num espelho em que procura recuperar a maltratada onipotência infantil, um instrumento com o qual quer dar fundamento a sua própria neurose. A oração corre o risco de tornar-se um jogo imaginário, que não permite o encontro com o Outro e com o real (MORANO, 1998, p. 55).

A grande mística encontra sua identidade em Deus, mas a identidade conferida pelo próprio Deus a situa para além de todo narcisismo e de toda confusão (JEAMMET, 2003, p. 25). Ela se encontra finalmente consigo mesma e se liberta do jugo da opinião dos outros. Conquista uma liberdade diante de opiniões que, às vezes, condicionaram sua vida, enchendo-a de sofrimentos e enganos. A honra deixa de ser um ponto de referência e uma preocupação. Encontrar a identidade em Deus significa, também, escutar a voz da vida que chama (LACASSE, 1993, p. 153). É o que abre a estrada e faz nascer a autêntica liberdade para tarefas que antes sequer eram imaginadas.

## **5. Conclusão**

Teresa, a partir de sua experiência de oração, assume a tarefa de formar os cristãos através de seus escritos sobre a vida espiritual. Tem exercido um notável influxo sobre a vida cristã. Nos últimos anos se alargou e se diversificou o número de seus leitores, que vai além dos ambientes de espiritualidade cultivada e até de fé explícita. Teresa ajuda a formar os crentes. Suscita uma profunda ressonância, nem sempre movida pela curiosidade pelos fenômenos que acompanharam a sua experiência. O fato se explica em chave pedagógico-

mistagógica, aquela modalidade de contato com o mistério transcendente, através da palavra do crente que faz a experiência e que se torna particularmente capaz de suscitar, iluminar e acompanhar a experiência de quem caminha nas estradas do Espírito, em busca da comunhão com Deus. A pedagogia/mistagogia de Teresa tem em vista a transformação do sujeito que entra na relação profunda com Deus, possível pela graça, mesmo que não seja necessariamente uma experiência mística.

## BIBLIOGRAFIA

- ÁLVARES, T. *Teresa de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1984.
- BERNARD C. A., *Il Dio dei misitici*. Le vie dell'interiorità. San Paolo: Milano, 1996.
- CANTALAMESSA R., RIENTRA IN TE STESSO!, IN *VITA CONSACRATA* 28 (1992) 299-311.
- CASTELLANO J. LECTURA DE UN SÍMBOLO TERESIANO. LA METAMORFOSIS DEL GUSANO DE SEDA EN MARIPOSICA COMO EJEMPLO DE UNA TEOLOGÍA SIMBÓLICA, IN *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD* 41 (1982) 531-566.
- CASTRO S., *Ser cristiano según Santa Teresa*. Madrid: EDE, 1985.
- CATALAN J. C., ILLUSION? LA PART DU REVE, IN *CHRISTUS* 197 (2003) 55-61.
- ESTRADA J. A., *A oração sob suspeita*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GRUN A., *La pace del cuore*. Verona: Queriniana, 2002.
- HERRÁIZ M., *Solo Dios basta*. Claves de la espiritualidad teresiana, Madrid: EDE, 2000.
- HERRÁIZ M., *Introducción al camino de perfección*. Burgos: Monte Carmelo, 2001a.
- HERRÁIZ M., *Introducción al castillo interior*. Burgos: Monte Carmelo, 2001b.
- HERRÁIZ M., *Introducción al libro de la vida*. Burgos: Monte Carmelo, 2001c.
- JEAMMET N., "Après Freud, en quel Dieu croire?", in *Christus* 197 (2003) 17-26.
- LACASSE M., *La risposta è dentro di me*. Dalla dipendenza all'autonomia: itinerario e tappe. Milano: San Paolo, 1996.
- LELOUP J. Y., *L'absurde et la grace*. Paris: Albin Michel, 1994.
- LELOUP J. Y., *Caminhos da realização*. Dos medos do eu ao mergulho no ser. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LELOUP J. Y., *Carência e plenitude*. Elementos para uma memória do essencial. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MERTON T. *Pensieri nella solitudine*. Roma: Garzanti, 1999.
- MERTON T. *La contemplazione cristiana*. Magnano: Edizioni Qiqajon, 2001.
- MORANO C. D., *Orar depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 1998.

MORETTI R., *Teresa d'Avila e lo sviluppo della vita spirituale*. Milano: San Paolo, 1996.

SANTA TERESA, *Caminho de Perfeição*. São Paulo: Paulinas, 1979.

SANTA TERESA, *Castelo interior ou moradas*. São Paulo: Paulus, 1981.

SANTA TERESA, *Livro da Vida*. São Paulo: Paulus, 2010

SICARI A., *Itinerario di Santa Teresa d'Avila*. La contemplazione nella Chiesa. Milano: Jaca Book, 1981.

TANNI G., *Il castello interiore di Santa Teresa d'Avila*. Una interpretazione simbolica, Milano: San Paolo, 1991.

VELASCO J. M. , *Testigos de la experiencia de la fé*. Madri: Narcea, 2001.

# Mística e espiritualidade em Inácio de Loyola: integração com o caminho pedagógico dos Exercícios Espirituais

Maria Teresa Moreira Rodrigues\*

## Introdução

Há uma mútua relação entre espiritualidade e mística.<sup>1</sup> “Mística” corresponde à dimensão *objetiva*, enquanto reflexão sobre a experiência historicamente datada do mistério de Deus, ou seja, sobre a tomada de consciência experiencial da Presença do mistério de Deus, na intimidade do crente, em sua situação concreta. “Espiritualidade” corresponde à dimensão *subjetiva* dessa experiência da revelação divina, enquanto processo transformativo pessoal, que acontece paralelamente àquele. A experiência deste amor divino autocomunicado suscita e desencadeia um processo transformativo interior na pessoa, trabalhado pelo mesmo Amor (o Espírito Santo).

A vida de Inácio corresponde a essa definição de mística. Se a capacidade de discernir espíritos fez de Inácio um “espiritual”, sua tomada de consciência da autocomunicação do mistério de Deus converteu-o em “místico”. Paralelamente a esse orientar-se (espiritualidade), cresce sua intimidade “secreta” com o mistério de Deus (mística). É desde esta intimidade mística afetiva que temos que entender o processo de criação dos Exercícios Espirituais (doravante EE), em que Inácio *deixou-se educar por Deus*, que o “tratava como um *mestre-escola* trata a um menino que ensina” (*Aut 27*)<sup>2</sup>; esta relação educador-aluno deu forma a uma pedagogia que, por sua vez está impressa nos princípios dos EE.

Inácio, de maneira espontânea e intuitiva, mais do que de maneira sistemática e deliberada, teve a genialidade de assentar os EE em bases que configuram disciplina com liberdade, estrutura com flexibilidade, ordem e método com adaptação às circunstâncias de tempo, lugar e pessoa. Tudo isso junto permite que os EE e a pedagogia inaciana acomodem-se a situações sempre novas. É possível falar dos EE como um método para todo e qualquer tempo, lugar e pessoa, dada sua peculiar condição de adaptabilidade a situações

---

\* Mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP. Psicóloga. Psicanalista – Membro Associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

<sup>1</sup> ZAS FRIZ, Rossano. In *DICCIONARIO de Espiritualidad Ignaciana*. Organizado pelo GEI, Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Colección Manresa, n.38, Bilbao/Santander:Mensajero/Sal Terrae, 2007. Mística ignaciana p.1255 a 1265.

<sup>2</sup> LOYOLA, Ignacio de. El relato del peregrino: *autobiografía*. Bilbao: Mensajero, s/d. nota 27, p.28.

sempre novas. Os EE não são um manual de oração e nem de catecismo; os EE são um guia de iniciação; são considerados como forma mistagógica de se apropriar da vida cristã, que é mística. Eles nos ajudam a nos iniciar na experiência cristã; uma iniciação que tem como fim um conhecimento que não é de educação e nem de ciência, mas sim um conhecimento que é busca de iluminação e de contato íntimo consigo mesmo e com Deus. O objetivo final é a tomada de decisões e a ação, mas numa experiência pessoal que não é, em absoluto, individualista, mas sim solidária com os demais, integrada na comunidade humana, desde uma dimensão mística cristã, geradora de uma espiritualidade que continuamente propicia engajamento pessoal e social. Em tempos de Modernidade, quando a ênfase do viver é colocada sobre o individualismo e o descompromisso, o “serviço” chega a ser visto como subserviência! Tempos diferentes, por um lado, mas semelhantes na demanda de algo novo a surgir no horizonte.

## **1 Apresentando conceitos que sustentam as idéias a serem desenvolvidas**

### **a) Mistagogia - Teografia**

*Mistagogia* é uma palavra grega que significa “iniciação ao mistério”. Não é palavra bíblica, mas foi usada desde o século II para falar da forma como os cristãos eram iniciados na experiência da vida cristã, concretamente dos sacramentos (“mistérios”). Mistagogia implica o nosso próprio ser; nela, a vida cristã é experimentada como um caminho no qual somos iniciados por Deus, que é mistério. A rigor, ninguém pode se iniciar no mistério, senão o próprio Espírito de Deus, que é o verdadeiro *mistagogo* ou orientador da nossa vida cristã.

É justamente porque enfatiza a experiência pessoal de Deus, momento de proximidade com Ele, que a *mistagogia* se diferencia da *teologia*, ocasião em que é possível manter uma distância do objeto de estudo e é possível pensar Deus.

*Mistagogia* é a maneira como a pessoa humana é conduzida através das marcas de Deus em sua vida; é o sentido dessas marcas. E *teografia* significa que a orientação é possível graças às marcas de Deus na vida de cada um de nós. Assim, através destas marcas, cada um pode ir desenhando a teografia e compreendendo a mistagogia de sua vida; isto é, pode ir conhecendo as marcas que Deus escreveu em seu coração, e ir orientando-se por elas, compreendendo-lhes o sentido em sua vida.



## b. Mística - Espiritualidade

Há uma mútua relação entre espiritualidade e mística.<sup>3</sup> Depois do Concílio Vaticano II, a teologia espiritual tem considerado a mística como o cume do desenvolvimento da vida de Graça; tem considerado a experiência mística como lugar teológico. Mas, como esta situação ainda é nova, pode-se afirmar que a palavra “mística”, proveniente do grego *mystikós*, faz referência a tudo aquilo que se vincula ao *mistério*.

Assim, temos que a reflexão sobre a experiência mística cristã incide sobre o momento desde o qual começa uma progressiva tomada de consciência do Mistério de Deus, experiência que vai acontecendo paralelamente a um processo de transformação pessoal interior. A palavra “mística” indica por um lado, o próprio Deus enquanto “Mistério Santo” que se autocomunica ao homem, e por outro lado indica o testemunho experiencial que o crente tem de tal comunicação divina. *Mística* corresponde à dimensão *objetiva*, enquanto reflexão sobre a experiência historicamente datada do mistério de Deus, ou seja, sobre a tomada de consciência experiencial da Presença do mistério de Deus na intimidade do crente, em sua situação concreta. Uma Presença que não se revela como um simples “estar-ali-presente”, mas como uma Presença que “está-ali-amando”. Enquanto esta Presença se automanifesta e se desvela e revela, transforma misticamente (misteriosamente) a pessoa humana, ao oferecer-se amorosamente em um amor pessoal. *Espiritualidade* corresponde à dimensão *subjetiva* dessa experiência da revelação divina, enquanto processo transformativo pessoal, que acontece paralelamente ao processo da autocomunicação de Deus. A experiência deste amor divino autocomunicado suscita e desencadeia um processo transformativo interior na pessoa, que é trabalhado pelo mesmo Amor (o Espírito Santo). É esta transformação que é o objeto de estudo da teologia espiritual (ou espiritualidade).

Veamos o que nos diz Ulpiano Vázquez: “os EE de sto. Inácio são considerados como forma mistagógica de se apropriar da vida cristã, que é mística. Eles nos ajudam a nos iniciar na experiência cristã não apenas durante os dias de Retiro, mas também ao longo de toda nossa vida”<sup>4</sup>. Os EE são um caminho mistagógico, e o são porque estão baseados na certeza que Inácio sempre teve de que Deus marca nossas vidas, assim como marcou a dele, por meio da consolação e desolação. Relendo nossa vida, à luz da vida de Cristo, vamos ver que há marcas indicadoras do caminho que Deus fez e faz em cada um de nós, conduzindo-

---

<sup>3</sup> ZAS FRIZ, Rossano. In *DICCIONARIO de Espiritualidad Ignaciana*. Organizado pelo GEI, Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Colección Manresa, n.38, Bilbao/Santander:Mensajero/Sal Terrae, 2007. Mística ignaciana p.1255 a 1265. (A tradução é nossa.)

<sup>4</sup> VAZQUEZ MORO, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. Ed. Loyola, SP, 2001, p.7-8.

nos e orientando-nos para o “mistério” do seu Caminho. Estas marcas têm um sentido e compreendê-lo imprime direção à vida; no entanto, essa compreensão só se dá à luz do horizonte da vida de Jesus Cristo.

A experiência dos EE pretende ajudar-nos a entender melhor a nossa vida cristã; e entendê-la nos torna mais capazes de ajudar outras pessoas; e esta ajuda pode acontecer na chamada *orientação espiritual*.

“Orientar-se” é uma experiência humana fundamental, original. Se não nos orientamos (situando-nos em relação ao oriente, que é onde nasce o sol), não nos situamos no horizonte (espaço) e nem no tempo, o que nos deixa *desorientados*. Hoje, já não precisamos nos orientar dessa maneira, tomando a referência do Sol em seu nascente e poente; mas, assim como em outros tempos, podemos nos desorientar, nos perder, e assim não encontrar o caminho que, etimologicamente, é não encontrar o *sentido*.

A *orientação espiritual* não é algo estranho à vida cotidiana, pois nela sempre precisamos encontrar caminho, sentido e direção; precisamos encontrar um *para quê*. “Não saber o para quê é um situação pior do que não saber o *porquê*. Sabemos poucos “porquês”. Estes não dependem de nós. Por outro lado, boa parte do “para quê”, do sentido e da direção da vida, depende de nós, “sobretudo quando se trata de orientação espiritual”.<sup>5</sup>

“A experiência física do fenômeno da orientação espaço-temporal é transferida espontaneamente para o âmbito humano da procura de sentido e para o âmbito espiritual da procura de Deus”.<sup>6</sup> E o que os EE pretendem, é justamente ser uma experiência espiritual nesse caminho de busca de orientação e sentido para a vida, na procura de Deus, à luz de Cristo. Para tratar disso que os EE pretendem, faz-se necessário acompanhar o caminho de Inácio, deixando-nos entrever a mística vivida por ele, assim como a espiritualidade que adveio desse encontro com o Mistério, e transformou-se e elaborou-se no texto dos EE.

## **2 Inácio: um peregrino convertido – Contemplando seus momentos de iluminação.**

Para Paul Tillich, as respostas presentes no evento da revelação só teriam sentido pleno na medida em que estivessem em correlação com perguntas respectivas ao todo da existência humana. Apenas quem *experienciar o abalo provocado pela efemeridade*, o medo em que *se constata a própria finitude* e a ameaça do não-ser poderá entender o que implica a idéia de Deus. *Apenas quem tiver experienciado a ambigüidade trágica de sua existência histórica e questionado por completo o*

---

<sup>5</sup> VAZQUEZ MORO, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*, p.9.

<sup>6</sup> VAZQUEZ MORO, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*, p.10.

*sentido da existência poderá conceber o que significa o símbolo do Reino de Deus. Em suma: 'A revelação responde a perguntas sempre recorrentes, feitas desde tempos imemoriais, porque nós somos essas perguntas. O ser humano é a pergunta sobre si mesmo, mesmo antes de ter feito qualquer pergunta'. (Karl-Josef Küschel)*<sup>7</sup>

O que Karl-Josef Küschel tomou emprestado de Paul Tillich na citação acima, para falar do ser humano que se pergunta sobre si mesmo nos é útil para passarmos do Inácio das realizações terrenas, para o Inácio que vive a “revelação”. O Inácio das realizações nada seria sem as revelações; ele é um homem que experimentou a ambigüidade trágica de sua existência histórica e questionou o sentido de sua existência; um homem que passou pela revelação e buscou o Reino de Deus.

Falar dos momentos de iluminação de Inácio é adentrar sua existência humana e conviver com seu confronto com a efemeridade e encontrá-lo em sua finitude. É também encontrá-lo em sua busca da revelação e em seu encontro com o Mistério. Falar disso é tratar da mística, e da espiritualidade vividas em Inácio, por Inácio. E isso é fundamental para podermos compreender porque os EE são uma forma mistagógica (o sentido das marcas de Deus em nossa vida) de se apropriar da vida cristã, que é mística (a experiência do encontro com o Mistério). Eles nos ajudam a nos iniciar na experiência cristã desde um caminho pedagógico, num processo educativo, em que Criador e criatura estão em comunicação.

Descobrir a lógica da transformação interior de Inácio é o objeto da espiritualidade inaciana. E a mística inaciana é reflexão não apenas sobre a experiência do mistério da autocomunicação de Deus a Inácio, mas também reflexão a partir da experiência que alguns jesuítas tiveram dessa mesma autocomunicação, segundo o modo de proceder próprio do carisma inaciano. A partir desse carisma, também os leigos podem buscar viver a experiência do mistério da autocomunicação de Deus. Conforme Karl Rahner, em uma de suas frases mais conhecidas e repetidas: "O cristão do futuro, ou será místico ou não será cristão". Dadas as condições contemporâneas de um homem afeito à ciência e a si mesmo, mais do que nunca este homem precisa da experiência da autocomunicação do amor de Deus, experiência mística que transforma e abre para conversões, para novos caminhos.

A vida de Inácio corresponde à definição de mística que demos. Sua conversão foi o começo de sua “iniciação” no mistério de Deus, que até então tinha se mantido em segredo para ele e dentro nele. Deus começa a fazê-lo participante dos segredos de sua vida divina,

---

<sup>7</sup> KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999, p.219. Os itálicos são nossos.

dando-lhe luz sobre as diferentes moções que se suscitavam em seu interior<sup>8</sup>, e levando-o ao exercício de discernimento. A capacidade de discernir espíritos fez de Inácio um “espiritual” e sua tomada de consciência da autocomunicação do mistério de Deus converteu-o em “místico”. Paralelamente a esse orientar-se (espiritualidade), cresceu sua intimidade “secreta” com o mistério de Deus. *É desde esta intimidade mística afetiva que temos que entender o processo de criação dos EE.* Com esse olhar e desde ele, entendemos que os EE foram, antes de tudo, uma experiência própria, e só depois uma prática transmitida e transformada em texto. Dentro da perspectiva da revelação do mistério de Deus, Inácio “sabia” que não os escrevera para si mesmo, e que eles não haviam sido apenas produção de sua vontade e de seu próprio punho. Inácio estava misteriosamente (Mística) convencido de que sua experiência lhe havia sido revelada.

Karl Rahner<sup>9</sup> constrói hipoteticamente uma conversa de Inácio sobre esse assunto, dirigindo-se a um jesuíta de hoje:

Quando afirmo que tive uma experiência imediata de Deus, não sinto a necessidade de apoiar esta afirmação em uma dissertação teológica sobre a essência de tal experiência. Tampouco pretendo falar de todos os fenômenos que a acompanham, os quais apresentam também suas próprias peculiaridades históricas e individuais. Não falo, portanto, das visões, símbolos e audições figurativas, nem do dom das lágrimas ou coisas semelhantes<sup>10</sup>. A única coisa que digo é que experimentei a Deus, ao indizível e insondável, ao silencioso e, contudo próximo, na tridimensionalidade de sua doação a mim. Experimentei a Deus, também e, sobretudo, muito além de toda imaginação plástica. A Ele que, quando por sua própria iniciativa se aproxima pela graça, não pode ser confundido com nenhuma outra coisa.<sup>11</sup>

As palavras de Inácio, construídas por Karl Rahner, saíram do que o próprio Inácio viveu e foi inspirado a escrever no texto dos EE, como vemos transmitido em suas Regras de Discernimento de Espíritos de Primeira Semana:

[EE 330] É próprio unicamente de Deus Nosso Senhor dar *consolação à alma sem causa precedente*<sup>12</sup>, porque é próprio do Criador entrar, sair, causar nela moções, atraindo-a toda para o amor de Sua Divina Majestade. Digo sem causa, isto é, sem

<sup>8</sup> LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio* (até Manresa). Aut 8, p.36.

<sup>9</sup> RAHNER, Karl. *Palavras de Inácio de Loyola a um jesuíta de hoje*. Coleção Ignatiana, n.18. São Paulo: Loyola. 1978.

<sup>10</sup> Que seriam as manifestações subjetivas (espiritualidade) da experiência objetiva (mística) da Presença e Amor de Deus (nota da autora).

<sup>11</sup> RAHNER, Karl. *Palavras de Inácio de Loyola a um jesuíta de hoje*. p.8.

<sup>12</sup> “Trata-se de consolação ‘sem causa precedente’, quando Deus atua na alma, imediatamente, sem objeto intermediário, sem mediação das criaturas. – A característica essencial desta forma de consolação é a ausência do objeto mediador, e não o ser cronologicamente imediata. Não há representação sensível. É uma experiência puramente transcendente, experiência viva da transcendência. A pessoa, em sua totalidade, sente-se arrastada para o Amor, que está acima de todo objeto determinado e delimitável: ela tende, diretamente, à intimidade de Deus. Esta consolação apresenta a comunicação divina na sua pureza e intimidade. É o caso ideal de consolação.” KOVECSES, Gèza. In: Loyola, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais*. 1ª.ed., Porto Alegre, 1966. Anotações. Nota 2, p.199-200.

nenhum prévio sentimento ou conhecimento de objeto algum de que provenha tal consolação, mediante atos seus de entendimento e vontade.<sup>13</sup>

A experiência de Inácio junto ao rio Cardoner, conhecida como “ilustração do Cardoner”, é exemplo de consolação sem causa precedente; é o momento de sua experiência com o *amor de Sua Divina Majestade*, que nele provocou conversão. Dá-se, então, um “momento de virada” no caminho do Inácio peregrino. Segundo suas próprias palavras:

Uma vez ia, por devoção, a uma igreja que estava a mais de uma milha de Manresa. Creio que se chama São Paulo, e o caminho vai junto ao rio. Indo assim em suas devoções, sentou-se um pouco com o rosto para o rio, o qual ficava bem em baixo. Estando ali sentado, começaram a *abrir-se-lhe os olhos do entendimento*. Não tinha visão alguma, mas entendia e penetrava muitas verdades, tanto em assunto de espírito, como de fé e letras. Isto, com uma ilustração tão grande que lhe pareciam todas as coisas novas. Não se podem declarar os pormenores que então compreendeu, senão dizer que recebeu uma intensa claridade no entendimento. *Em todo o decurso de sua vida, até os 62 anos de idade, coligindo todas as ajudas recebidas de Deus e tudo o que aprendera por si mesmo, não lhe parece ter alcançado tanto quanto daquela vez. Aut 30*<sup>14</sup>

Pedro de Leturia, um dos tantos estudiosos de Inácio, comenta que a experiência do Cardoner foi o ponto culminante do ensinamento divino, daquele momento preciso que delimita a vida de discípulo e de mestre; que delimita a vida do desorientado, que busca luz e guia nos homens, e daquele que se sente seguro da luz divina. “Isto equivaleu, para ele, a uma completa regeneração espiritual”.<sup>15</sup>

Podemos entender que a ênfase não está colocada nos dons recebidos, mas sim que “a lei interna da caridade e do amor que descem do Alto, a unção do Espírito Santo, a discreta *caritas*, a luz e o amor divino que permitem discernir aquilo que, segundo as circunstâncias de tempo, de lugar e de pessoa, é melhor para a glória de Deus e o bem das almas”.<sup>16</sup> Para Inácio, esta experiência permanecerá como referência principal e fundamental, tornando-se o Princípio e Fundamento de sua vida. Ao registrá-la em relato, ele pretendia que ela fosse referência de vida espiritual não só para os da Companhia de Jesus, mas também para todos os que viessem a fazer os EE e vivessem o seguimento de Cristo.

---

<sup>13</sup> LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais*. 1ª.ed., Porto Alegre, 1966. Tradução de Gèza Kovacs, p.199-200.

<sup>14</sup> LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio* (até Manresa), *Aut 30*, p.78-80. Os itálicos são da autora.

<sup>15</sup> LETURIA, P. de. *Estudios Ignacianos II* 14. Citado em LOYOLA, San Ignacio de. *Obras*. 6 ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p.195. [a tradução é nossa]

<sup>16</sup> COSTA, Maurizio, in: LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio* (até Manresa). Nota 48, p. 80. Os itálicos são da autora.

No processo dos EE, seu total e integral comprometimento está registrado no [EE 98], de Segunda Semana, quando “Inácio nos apresenta a Jesus, Deus feito homem como cada um de nós, e nos convida a segui-Lo, vivendo a vida como Ele, se isso for o que queremos.”<sup>17</sup> Trata-se da “Meditação do Reino” [EE 91-100], quando é esperada a decisão entre seguir o “rei eterno” ou o “rei temporal”. Inácio decidiu seguir e servir ao Rei Eterno. Vejamos suas palavras, ao relatar essa total entrega, no EE 98:

Eterno Senhor de todas as coisas, faço *minha oblação* com vosso favor e auxílio, diante de vossa infinita bondade e em presença de vossa Mãe gloriosa e de todos os santos e santas da corte celestial, *protestando que quero e desejo, por determinação deliberada, imitar-vos* em suportar todas as injúrias e toda ignomínia e toda a pobreza, tanto material como espiritual, desde que isto seja para vosso maior serviço e louvor, e Vossa Majestade santíssima *queira escolher-me* e receber-me em tal vida e estado.

Em anotações feitas em seu *Diário Espiritual*<sup>18</sup> (apenas dois de seus cadernos se conservaram<sup>19</sup>), também encontramos que seus momentos de entrega são uma constante, as lágrimas são ininterruptas e a destemperança e a luta contra tentações estão presentes. Mas a devoção e a consolação sempre retornam, se expressam, e mantêm Inácio no contato com esse espaço interior de encontro e intimidade. Espaço interior que não significa espaço em que ele está voltado para si mesmo, como num autocentramento; é um estar dentro de si, mas desde esse lugar sair de si, para colocar-se com as “Pessoas Divinas”. Seu *Diário Espiritual* transformou-se então, no espaço interno de registro da interlocução incessantemente buscada com o Divino, para dEle poder escutar o que Ele deseja para Inácio.

Em Inácio prevaleceu uma atitude humilde e amorosa de servidor, sempre preocupado em discernir sua vontade até os mínimos detalhes, para assim oferecer um serviço perfeito e generoso, somente por amor à Majestade e Santidade infinitas de Deus. É nesta atitude servil que Inácio fez convergir todos os dons infusos recebidos, ao mesmo tempo em que se exercitou sempre em uma exigente ascese. Pode-se afirmar, sem dúvidas, que a vida de Inácio é mística no sentido estrito do termo, e que ele foi um místico à altura de

---

<sup>17</sup> CHÉRCOLES MEDINA, Adolfo. *Apontamentos para dar Exercícios espirituais de s. Inácio de Loyola*. Segunda versão. Impresso, 2009, p.198.

<sup>18</sup> LOYOLA, Inacio de. *Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola. 2007. Só a partir de 1724 é que estes cadernos passaram a ser guardados como relíquia, e ricamente encadernados. Esta relíquia secreta, parte submersa da obra de Inácio, somente veio a ser publicada, integralmente, em 1934<sup>19</sup>. Como muitos dos escritos de Inácio, o *Diário Espiritual* também foi tardiamente publicado. Em 1959, devido a esforços de Maurice Giuliani, sj, saiu a 1ª tradução francesa *Journal des motions intérieures*; optaram por dar-lhe o título de *Diário das moções interiores*, conforme estava em palavras não originais, mas inscritas sobre a 1ª carta do 1º caderno. A tradução brasileira saiu em 1977, com 2ª. edição em 1966, com tradução, introdução e notas do Pe. Armando Cardoso, sj. A edição aqui citada tem tradução de R.Paiva, sj, com as notas e introdução que constam da edição francesa.

s. Francisco de Assis ou à de s. João da Cruz. Sua experiência é mística especialmente em razão do dom da contemplação infusa de que foi objeto.

As conseqüências afetivas que a intimidade com Deus deixava em Inácio, como a efusão de lágrimas, as “saídas de si”, ou a comoção física que o impedia de continuar celebrando a Missa, são reações subjetivas (espiritualidade) à presença objetiva do mistério de Deus, e podem chamar-se místicas apenas no sentido lato, porque é a presença “infusa” do mistério divino quem as suscita.

Fechemos esta parte sobre a mística e espiritualidade em Inácio, com um pequeno trecho que fala da influência divina no processo de criação dos EE:

*Sem dúvida, sem particular assistência de Deus, Inácio não poderia ter escrito este livro. É uma observação da bula de canonização. É também algo evidente. Esta assistência de Deus prolongou-se depois de Manresa, na elaboração das adições e nos retoques feitos nas folhas primitivas... O favor singular que Deus fez para o peregrino, em Manresa, foi o de realçar, num só golpe, sua faculdade natural de compreender e de dar-lhe um entendimento superior da vida espiritual, o que lhe permitiu o discernimento de espíritos e também a ordenação sintética de um certo número de verdades; verdades geradoras da mais generosa conduta cristã. Daí a marca de segurança e força que impressiona nos Exercícios. (Dudon S.)<sup>20</sup>*

O texto acima aponta resumidamente para a experiência do mistério da autocomunicação de Deus, que fez de Inácio um “místico”, e também da capacidade de discernir espíritos, que dele fez um “espiritual”. Trata da assistência de Deus em sua elaboração do texto dos EE. Esta assistência de Deus também é considerada quando se leva em conta os frutos inegáveis que os EE têm produzido, ao longo destes séculos, e o papel excepcional que tiveram e têm dentro da própria Igreja e da sociedade laica como um todo. Uma obra com tal eficiência supera a possibilidade de um homem, sobretudo ao serem lembradas a escassa formação intelectual, e a ignorância literária de Inácio quando compôs este livro de tão singular e transcendental influência na história da espiritualidade cristã da idade moderna.

E aqui passamos para o texto dos EE e sua organização interna, que é por onde passa o caminho mistagógico que somos levados a percorrer. É o caminho de busca do sentido das marcas de Deus em nossa vida porque está baseado na certeza que Inácio sempre teve de que Deus marca nossas vidas, assim como marcou a dele, por meio da consolação e desolação.

---

<sup>20</sup> DUDON, S. *Inácio*. Citado por DALMASES, Cândido de. In: LOYOLA, San Ignacio de. *Obras*. Introdução, p.195. Os itálicos são nossos.

### 3 Inácio pedagogo - Pedagogia inaciana

Na sua vida espiritual e na confecção do livro dos EE, Inácio *deixou-se educar por Deus*, que o “tratava como um *mestre-escola* trata a um menino que ensina” (Aut 27). É este modelo de educador<sup>21</sup> que vai nortear a visão que Inácio nos deixou da relação entre aquele que “dá” e aquele que “recebe” os EE, mas ambos “deixando-se cuidar por Deus, o Mestre-escola” por excelência. É porque há a Presença deste Mestre-escola, que o educador e aquele que “dá os EE” são apenas um facilitador discreto, ajudando o aluno (ou o exercitante) a realizar a experiência de buscar e discernir o sentido de sua vida, para assim nela atuar.

“Pedagogia inaciana” não se identifica exatamente com “pedagogia jesuítica”<sup>22</sup>, que se refere propriamente ao plano de estudos e à metodologia sistematizada pela Companhia de Jesus (doravante CJ), desde meados do século XVI e fixada na *Ratio studiorum* (1599) para a formação dos próprios jesuítas e para a identificação com sua “missão”. “Pedagogia inaciana” diz respeito à espiritualidade de Inácio tal como ela se reflete, sobretudo nos EE, mas também em sua vida e obra. Nem sempre a pedagogia inaciana comporta vinculação com a CJ.

No entanto, pode-se falar de uma “pedagogia inaciana”. O que a diferencia não é o caráter singular de cada característica, mas a peculiar combinação de uma série de elementos, que lhe dá especificidade e pode ser descrita como um “modo de proceder”. Ou seja, mesmo tendo pontos de coincidência com outras pedagogias, o que a diferencia é a particular visão ou concepção que Inácio tem de Deus, do ser humano e do mundo.

Nove grandes temas<sup>23</sup> marcam essa visão de Inácio, também presente nos EE:

1. *Deus, como chave de interpretação de toda a realidade*. É uma pedagogia que afirma a bondade radical do mundo, carregado da grandeza de Deus. Seu objetivo é sempre conseguir o mais completo desenvolvimento possível, de todos os talentos de uma pessoa. A dimensão religiosa e espiritual leva ao descobrimento de Deus no mundo, e à compreensão do sentido da vida.

---

<sup>21</sup> A palavra *Pedagogia* tem origem na Grécia antiga, *paidós* (criança) e *agogé* (condução). (In: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Pedagogia> [23-06-11])

<sup>22</sup> CODINA, Gabriel. In *DICCIONARIO de Espiritualidad Ignaciana*. Organizado pelo GEI, Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Colección Manresa, n.38, Bilbao/Santander:Mensajero/Sal Terrae, 2007. Mística ignaciana p.1426-1430. (A tradução é nossa.)

<sup>23</sup> CODINA, Gabriel. In *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. p.1428-1430.



2. *O ser humano dá a Deus uma resposta pessoal e livre.* Como os EE centram-se mais na atenção à pessoa do que na atenção ao programa, vão poder adaptar-se à personalidade de cada um, condição para atingir o resultado pretendido que é o do exercício da liberdade.

3. *O ponto de partida é a realidade.* Esta pedagogia (observar que estamos usando sem distinção, ora pedagogia e ora os EE) faz uso de uma metodologia essencialmente indutiva: parte-se da realidade e não de princípios. Por exemplo: a concepção de uma bondade radical do mundo e a concepção da liberdade no homem, não leva a perder de vista que há a realidade do pecado no mundo e na pessoa e, portanto, há a necessidade de conversão. Para isso, ela orienta valores, estimula o conhecimento do contexto moral, da autodisciplina, do sentido crítico; e promove o respeito mútuo, além de acreditar que pessoas e estruturas podem e devem mudar.

4. *Jesus Cristo como centro e modelo de vida humana.* Os EE propõem Cristo como modelo de vida humana, quaisquer que sejam as crenças da pessoa. Para um cristão, isso significa o amor e o seguimento de Cristo, a oração, a celebração da fé. Mas, cada pessoa é ajudada a descobrir sua própria vocação e a responder ao chamado pessoal de Deus. É dentro desse marco que a prática dos EE vai se colocar.

5. *O compromisso com Cristo é manifestado em obras.* Os EE e a pedagogia inaciana são uma preparação para um compromisso de ação, numa vida de serviço que se põe em obras tanto no âmbito pessoal como no social, político e religioso, numa preocupação especial com os pobres. Não é por acaso que grandes teóricos da Teologia da Libertação, na América Latina, estão entre jesuítas como Jon Sobrino e Juan Luis Segundo.

6. *A educação como instrumento apostólico a serviço da Igreja.* Promove-se a lealdade e o serviço à Igreja e seus ensinamentos, e estimula a reflexão e busca de respostas à problemática de fé e cultura.

7. *A busca do mais, do maior serviço.* Busca a excelência não só acadêmica (quando nas escolas), mas também a humana; e prepara líderes competentes, menos preocupados com a competição e mais com o serviço, com o serem agentes multiplicadores.

8. *Identidade institucional e espírito de colaboração.* O expoente da identidade inaciana é a clara noção de missão, na qual cada um assume suas respectivas responsabilidades, o que favorece e desenvolve a colaboração.

9. *Discernimento e adaptação.* A tomada de decisões sempre se dá sobre a base de um permanente processo de discernimento, assim como de adaptação às circunstâncias.

É fundamental salientar que nunca se faz sozinho a experiência dos EE; é sempre necessária a ajuda de outra pessoa; e isso vale tanto para a aquisição de conhecimento (na pedagogia), como para a aprendizagem do saber eleger, saber atuar e saber viver (nos EE). Cada um deve apropriar-se desta experiência em função de sua própria personalidade. A adaptação à pessoa e o respeito às diferenças é um princípio básico<sup>24</sup> desta pedagogia, pois considera que o desenvolvimento e a maturidade da pessoa não dependem tanto do saber, como dependem da experiência pessoal<sup>25</sup>. Como vimos, o processo dos EE envolve exercício constante, assim como o uso de métodos ativos<sup>26</sup>; implica em um avanço sistemático que, juntamente com o acompanhamento pessoal, suscita uma resposta pessoal, gera um espírito de iniciativa e um desejo de superação, com vistas àquilo que se propõe.

Inácio nos EE e o educador na pedagogia: ambos levam a pessoa a situar-se no contexto do universo, para fazê-la “tomar consciência de sua responsabilidade na história do bem e do mal, e frente ao plano de Deus. O objetivo final é a tomada de decisões e a ação. Esta experiência pessoal não é em absoluto individualista, mas sim solidária com os demais, integrada na comunidade humana e na da Igreja.”<sup>27</sup>

Nos EE, o uso das “três potências naturais” (inteligência, memória e vontade) e das faculdades criativas e imaginativas, é bastante sublinhado através das meditações, contemplações e aplicação de sentidos; também é dada ênfase à criação de uma ambientação psicológica. Tudo isso é alocado para que melhor se faça os EE, e assim se favoreça para que eles alcancem o desmantelamento de condicionamentos (“afeições desordenadas”), condição necessária para que as decisões sejam tomadas em liberdade e implicando a pessoa por inteiro. Nos EE, disciplina combina com liberdade, estrutura com flexibilidade, ordem e método com adaptação às circunstâncias de tempo, lugar e pessoa. Tudo isso junto permite que os EE e a pedagogia inaciana acomodem-se a situações sempre novas. Os EE não são um tratado de pedagogia, mas permitem uma experiência pedagógica em si, e contêm os elementos de uma prática educativa. Inácio, de maneira espontânea e intuitiva, mais do que sistemática

---

<sup>24</sup> Nas Anotações [EE 1 a 20] estão praticamente todas as referências que Inácio deixou sobre esses cuidados.

<sup>25</sup> Inácio deixou isso registrado no “[EE 2]: (...) Porquanto o que sacia e satisfaz a alma não é o muito saber, mas o sentir e saborear as coisas internamente.”

<sup>26</sup> São as partes apresentadas na seção seguinte, que trata da Organização dos EE.

<sup>27</sup> CODINA, Gabriel. In *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Organizado pelo GEI – Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Colección Manresa, n.38, Bilbao/Santander:Mensajero/Sal Terrae, 2007. Pedagogia ignaciana p.1427.

e deliberada, teve a genialidade de assentar os EE em bases que configuraram essa pedagogia da qual estamos falando.

Com os pontos levantados acima, e também com os nove temas, podemos ter uma idéia da visão que Inácio tem de Deus, do ser humano e do mundo. Tendo isso em mente, passemos para a divisão interna dos EE, conhecendo a distribuição dos conteúdos das semanas e a inserção das muitas regras e avisos entre elas.

#### **4 Organização dos EE: Sua estrutura e divisão interna**

O cuidado está presente nas propostas de Inácio, tanto para que observemos com cuidado tudo o que nos acontece, vindo de fora, como o que nos acontece, vindo de dentro, que é o que concluímos por nós mesmos. Vale mencionar, de entrada, que Inácio é pensado como um “mestre da suspeita”<sup>28</sup>, pois sempre coloca “sob suspeita o próprio sujeito, a própria pessoa crente e sua experiência de fé”<sup>29</sup>. Inácio incita-nos continuamente a suspeitar de nós mesmos, oferecendo-nos “avisos e regras”, no decorrer do processo dos EE em que temos que fazer uso de nosso aparato de inteligência, memória e vontade. Suas inúmeras regras, avisos e adições se prestam a esse trabalho, que tem como meta conhecer e ordenar os afetos, condição para que a pessoa humana alcance a liberdade e o sentido verdadeiro de sua vida.

Inácio viveu em si mesmo o dom de Deus que transforma a criatura e a torna capaz de “em tudo amar e servir”. Mas ele deu-se conta também de que nossas desordens internas nos impedem de acolher esse dom santificador que é graça, que é o amor de Deus. De um lado, há o esforço humano, a vida *ascética*; de outro lado, a graça, o dom de Deus, o amor gratuito e transformante, a vida *mística*. Podemos também dizer que são duas dimensões, *ativa e passiva*, sempre presentes em nossa experiência espiritual, mas em equilíbrio instável. Dimensão ativa porque é o esforço do ser humano ao fazer o movimento em direção ao seu Criador, para buscar o diálogo com Ele; dimensão passiva porque não é seu esforço, seu voluntarismo que permite alcançar esse diálogo, pois isso depende da Graça. Assim, é pos-

---

<sup>28</sup> Claro que não por estar alinhado com os grandes críticos da religião, na modernidade, que são: Marx, Freud e Nietzsche, conforme RAMBLA BLANCH, Josep. In: *Maestros de la sospecha, críticos de la fe*. Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia. Série Estudios. n.12. Barcelona.

<sup>29</sup> RAMBLA BLANCH, Josep. In: *Maestros de la sospecha, críticos de la fe*. Rambla considera Inácio “mestre da suspeita”, porque entende que: “A suspeita é o campo mais próprio da razão. A razão é um dos instrumentos mais valiosos que o ser humano tem para afrontar o mundo. Ela não é criadora, pode ser explicadora, mas é, sobretudo, crítica e ‘inquisidora’ (no bom sentido da palavra): por isso é também crítica de si mesma e de seus próprios condicionamentos e limitações”.

sível falar da dimensão ativa e ascética dos EE, contemplada quando Inácio nos propõe anotações, regras, adições. E falar da dimensão passiva e mística quando ele nos propõe os temas de oração de cada Semana, assim como os modos de fazê-la. Tudo está posto para nos fazer alcançar a nós mesmos, permitindo-nos *ordenar nossos afetos* para acertar na vida e encontrar a liberdade, no *dispor a alma para encontrar a vontade divina*. Ou seja, embora o dom seja gratuito e esteja à nossa disposição, há indisposições em nós para acolhê-lo: cobiça de riquezas, honra vã do mundo, soberba, amor próprio, sensualidade, amor carnal e mundano, afeições desordenadas, pecados. Por isso, Inácio vai empenhar-se em fornecer-nos meios e instrumentos (Regras, Anotações, Adições) que dão a dimensão pedagógica aos EE e levam ao discernimento da mente. Estes meios, entremeados nas Quatro Semanas e a todas as orações de meditação e contemplação, favorecem o ordenar a vida (mas lembremos: não para tê-la resolvida!) e a acolhida do dom, sempre com “ânimo e generosidade para com o Senhor”, num permanente *discernimento do coração*.

Vejamos a dimensão pedagógica dos EE<sup>30</sup>, tendo em conta que neles estarão implícitos os nove temas que caracterizam essa pedagogia e a diferenciam das demais:

*Anotações [EE 1-20 - Apresentação<sup>31</sup>]:*

Advertências úteis para quem ajuda a outros nos exercícios, e também para aquele que os faz. Podem ser divididas em três grupos: 1. O que pretende aquele que quer fazer os EE. 2. O que são os EE. 3. Papel daquele que dá os EE. (p.2,88)

*Exame particular e cotidiano [EE 24-31 - Introdução]:*

Exercícios de observar a si mesmo, que podem ser feitos de formas diversas; são para corrigir as faltas das quais não me dei conta. (p.84,88)

*Exame geral de consciência [EE 32-43 – Primeira Semana]:*

É uma revisão geral para descobrirmos não apenas as falhas, mas também o que é mais importante, que são suas raízes ao longo de nossa vida. Também para não nos enga-

---

<sup>30</sup> A cada parte “pedagógica” que compõe os EE, apresentamos uma breve explicação da mesma, feita pela autora, a partir do material do padre jesuíta Adolfo CHÉRCOLES MEDINA, in: *Apointamentos para dar Exercícios espirituais de s. Inácio de Loyola*. Segunda versão. Impresso, 2009. O uso do pronome em primeira pessoa deve-se ao fato de que aquele que faz os EE é sempre o autor de sua história e assim se refere a ela. As páginas de referência estão entre parênteses, após cada explicação.

<sup>31</sup> Ao lado de cada série de EE está o momento em que ele será dado ao exercitante, de acordo com os *Apointamentos* do p.Chércoles. No entanto, a sequência em que as partes dos EE estão apresentadas é a sugerida por Inácio. A alteração sugerida é possível, conforme Anotação 18, dos EE.

narmos com nossas justificativas ou desculpas, e para inteirarmo-nos de nossa verdade, a cada momento. (p.168)

*Confissão geral e comunhão [EE 44 – Primeira Semana]:*

Trata-se de recordar e reconhecer, junto a outra pessoa, a história não proveitosa de minha vida, tudo o que fez mal a mim e a outras pessoas; é feita como partilha, já que não devemos ficar apenas em nós mesmos. (p.180)

*Adições [EE 73-90 - Introdução]:*

São avisos muito concretos para que a realidade que somos, e na qual estamos inseridos, não nos atrapalhe, mas sim nos ajude na tarefa dos EE. (p.64)

*Meditação do Reino [EE 91-100]:*

A essência da Segunda Semana é buscar como acertar em nossa vida, desde a liberdade. Como há muitas maneiras de viver a vida, Inácio vai apresentar-nos a Jesus, Deus feito homem como cada um de nós, que nos convida a segui-Lo, vivendo a vida como Ele, se isso for o que queremos. (p.198) Viver em soberba nos leva ao sem sentido, que é isolamento e vazio; frente a isso surge o chamado do Reino, ao qual não se pode ser surdo. (p.338)

*Preâmbulos para considerar estados de vida [EE 135 – Segunda Semana]:*

Preparação para decidir, antes de decidir. Somos chamados não apenas a atinar com a liberdade, mas também a viver esse acertar, tirando de nós o melhor, que é a mesma coisa que dizer “seguindo a Jesus” e não às minhas vontades. Tudo é oportunidade, mas cabe a mim aproveitá-la; e terei que usar minha liberdade, dom de Deus, naquilo que Ele me dá para escolher, e não naquilo que a mim me dê vontade. (p.268)

*Meditação de Duas Bandeiras [EE 136-148]:*

Há dois caminhos a escolher: o da intenção de Jesus e o da intenção do inimigo. Necessário cair na conta dos próprios enganos, frente aos perigos da vida, e escolher a vida verdadeira de Jesus. (p.283, 338)

*Três Classes (Três Binários) de Homens [EE 149-157]:*

Trata-se do conhecimento de si. Mesmo que uma pessoa tenha ideias muito claras, os enganches desejos são o mais difícil de ser superado; não somos livres, porque estamos amarrados a desejos e temores que nos aprisionam; há que se desenganchar deles, para poder se sentir livre frente a tudo (alcançar o estado de *indiferença*). (p.287, 338)

*Três Modos de Humildade [EE 164-168]:*

Depois de descobrir as armadilhas que enganam o homem, de descobrir a vida verdadeira de Jesus (Duas Bandeiras), e de lutar contra nossas amarras internas para chegarmos a ser livres, sentindo-nos *indiferentes* (Três Binários), estamos preparados para poder buscar e eleger o que Deus quer de nós, que será nossa maneira de viver o “para” do Princípio e Fundamento. (p.297)

*Preâmbulo para fazer eleição [EE 169]:*

Decisões para decidir. Para tomar uma boa decisão, nossa intenção mais profunda deve ser limpa, orientada toda ela para Jesus e sua causa, que é nosso destino comum. Não se trata de ver como posso acomodar Jesus ao meu modo de viver, mas de escolher minha maneira de viver para acomodar-me por completo a Ele. (p.302)

*Para conhecer de que coisas se deve fazer eleição [EE 170-174]:*

Uma vez que já recordamos o que deve mover nossos desejos, no momento de decidir, agora, temos que ter presente as coisas entre as quais podemos escolher: nem tudo é bom e nem tudo tem a mesma importância. (p.305)

*Três tempos em que se pode fazer sã e boa eleição. [EE 175-188]:*

A vida é colocada em jogo, no momento de nossas decisões; por isso, é muito importante se as fazemos bem. Inácio avisa-nos de que, se o que queremos é acertar, só há três momentos oportunos. Fora deles, não devemos fazer escolhas. (p.309)

*Para corrigir e reformar a própria vida e estado [EE 189]:* Quando não se pode ou não se está disposto a escolher, não cair na armadilha do tudo ou nada. (p.339)

*Regras para ordenar-se daqui por diante na alimentação [EE 210-217 - Introdução]:*

É a busca da temperança. Embora Inácio as coloque apenas na Terceira Semana, Chércoles já as coloca na Introdução, porque nos trazem um problema chave nos EE: o dos desejos. O problema é onde e como estão presos, enganchados, pois não é qualquer forma de desejar que nos convém. Estas regras são avisos que nos ajudam a compreender e a ordenar os próprios desejos, independentemente do que sejam, para termos ânimo e força para dar o melhor que há em nós mesmos, sentindo-nos livres, e não presos a nós mesmos. (p.64, 73)

*Regras para de algum modo sentir e conhecer as diversas moções que se produzem na alma [EE 313-327]:* Regras de discernimento de Primeira Semana.

Como interpretar o que sentimos, dentro de nós mesmos, para saber como nos conduzir em diferentes estados de ânimo pelos quais vamos passando: ilusões, temores, depressões, etc., para seguirmos em direção àquilo que vale a pena. Tudo para que a pessoa não desista quando o que sentir for desagradável, e nem acredite que está tudo resolvido, quando estiver animada. Cabe àquele que “dá” os EE saber e mostrar ao exercitante (como está dito no EE 6), que estes estados de ânimo não vão ser referidos a ele, o que “dá os EE, mas a Deus, com quem o encontro se dá e a interlocução é a razão última dos próprios EE. (p.91-92)

*Regras para a mesma finalidade com maior discernimento de espíritos [EE 328-336]:* Regras de discernimento de Segunda Semana.

Estas regras vão mostrar-nos que não basta ter boa vontade, nem idéias claras e nem boas intenções, e ainda achar-se correto em suas ações; no entanto, podemos nos enganar e até mesmo causar mal a outros. Estas regras nos tornam humildes, conscientes de que não somos santos e de que não podemos estar tão seguros de nós mesmos. (p.246)

*Regras a observar no encargo de distribuir esmolas [EE 337-344 – Segunda Semana]:*

Não se trata de distribuir esmolas, mas de compartilhar, de ajudar e servir ao próximo. Estas regras ajudam-nos a pensar não apenas na partilha de bens materiais, mas na de bens internos; trata-se de distribuir o que, como, quando, quanto e onde devemos distribuir o que temos e somos. (p.327)

*Notas que ajudam a sentir e compreender os escrúpulos [EE 345-351 – Segunda Semana]:*

Notas para não se fixar no exagero ou nos detalhes. Notas para ajudar a distinguir o que é um verdadeiro escrúpulo, do que é um equívoco, um engano. Tomar consciência de que uma coisa é *duvidar*, outra é *suspeitar*: quando duvido, me angustio e não sei o que fazer; quando suspeito, fico mais alerta, vou com mais cuidado e estou mais atento. (p.334)

*Regras a observar para ter o sentir verdadeiro, que deve ser o nosso, na Igreja militante [EE 352-370 – após Quarta Semana]:*

Inácio educa-nos na relação com a Instituição, com os superiores, com os iguais e com todos; e isso se aplica a qualquer instituição, não apenas à Igreja.

Visando a que nossa vida seja verdadeira e frutífera, as Quatro Semanas vão nos expor a quatro grandes eixos da vida do ser humano: o Mal, a Liberdade, a Dor e o Amor.

*Primeira Semana: Mal.* [EE 45-72]:

“Como enfrentar a própria realidade negativa (falhas, posturas na vida que nos causam dano e também aos demais) com a ajuda de Deus para, sem nos abatermos, fazermos-nos responsáveis pelo que fizemos mal e abrimo-nos para a mudança”<sup>32</sup>. O eixo central dessa Semana é o Amor de Deus e o Pecado. O Amor de Deus nos criou criaturas. O Pecado é não estarmos “criaturas”, porque distanciados do Deus-Criador. A distância entre *criatura* e *Criador* acontece quando nos afirmamos em nós mesmos e nos tornamos absolutos como deuses-criatura, recusando a relação de dependência e obediência. É necessário reconhecer, ao vivo, em nossa história e na do mundo, quando isso acontece. Só então, desde o reconhecimento deste *mal* que há em cada um de nós e no universo, é que podemos ser recuperados por Deus, em sua infinita Misericórdia, que faz surgir vida nova.

*Segunda Semana: Liberdade.* [EE 101-134]: Inicia com Cristo convidando-nos para a restauração de todas as coisas, fazendo a vontade do Pai, numa atitude de amorosa dependência e obediência. É quando nos colocamos objetivos, discernindo e deliberando, iluminados pelo conhecimento interno do Senhor, e desde o lugar em que Deus nos habita, que é em nossa mera liberdade e querer. Aí então, motivados pelo amor de Cristo, podemos nos comprometer em Seu seguimento, numa purificação radical dos afetos desordenados, conhecendo-nos à luz da imitação de Cristo. É tempo de alcançar a *indiferença*, condição para a liberdade afetiva, a ser verificada nas meditações das Duas Bandeiras, das Três classes de homens, dos Três modos de Humildade.

*Terceira Semana: Dor.* [EE 190-209]: Tendo alcançado o verdadeiro sentido *para* a vida, e estando *indiferente* a isso ou aquilo, é possível defrontar-se com a *dor*, tornar-se vulnerável a ela, ao sofrimento, à falta de vida e de sentido em si mesmo e em tudo que nos cerca. É poder conviver com a dor, em sintonia com a de Cristo que, por sua vez, é a dor de todos, é a dor do mundo. Nessa dor compadecida e dolorosa, os medos vão desaparecendo, e com o sentimento de amor por Ele, com Ele, as opções vão sendo confirmadas e a vida se afirma e ressurgem, no Cristo ressuscitado.

*Quarta Semana: Amor.* [EE 218-229]: “Esta semana vai tratar do que vale a pena na vida: são a alegria e o gozo verdadeiros que Jesus nos traz, com sua ressurreição.”<sup>33</sup> É desde esse encontro com o amor de Deus e de Cristo, que é possível sair do amor de si, do próprio

---

<sup>32</sup> CHÉRCOLES, Adolfo. *Apontamentos para dar os EE de s.Inácio de Loyola*. Primeira Semana p.91,127-167.

<sup>33</sup> CHÉRCOLES, Adolfo. *Apontamentos para dar os EE de s.Inácio de Loyola*. Quarta Semana p.366-392.



querer e interesse, e em tudo amar e servir, numa experiência profunda de dom e graça, de paz e reconciliação consigo e com mundo. Só assim é possível começar a ter compaixão, a ter misericórdia. Isso é começar a amar; é ter uma vida em que acontece a “Contemplação para alcançar amor”.

A máxima inaciana “encontrar a Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus” significa que a união ou relacionamento com Deus, desde que estabelecido no âmago de nosso ser, não resulta em atividade, mas a tal ponto penetra e transforma toda a atividade e toda a pessoa, que toda experiência se torna uma experiência de Deus.<sup>34</sup> Ou seja, ao exercitante é dada a possibilidade de viver e acolher o mistério de Deus em sua vida, na imitação e entrega a Cristo, que é viver a mística cristã.

## **Conclusão**

Desde sua debilidade, em tempos de convalescença, Inácio abriu-se a algo novo nele mesmo. Discerniu o que lhe ia acontecendo e entregou-se a seguir um caminho novo. Mas, nenhum movimento era feito sem referir-se ao Senhor a quem buscava e queria seguir. Introduzido no Mistério, viveu a experiência mística desse encontro e foi transformado por ele. Desde essa transformação espiritual, colocou-se a tarefa de levar a outros, o que vivera no íntimo de si, na intimidade com o Mistério. Sem se dar conta, mas determinado a servir, deixou-se iluminar pelo Encontro, buscou as marcas que Deus fizera nele (teografia) e o sentido das mesmas (mistagogia), e espontanea e intuitivamente, tudo colocou no que texto que hoje temos em mãos, o texto dos EE.

Da iluminação do homem santo Inácio e da genialidade do homem Iñigo chegam a nós esse caminho mistagógico, caminho de iniciação, de leitura e busca de sentido do que Deus fez e faz em nós. Tudo para que possamos viver com mais discernimento e em mais plenitude a nossa vida no seguimento de Cristo, modelo de vida, que nos leva e entrega a uma realidade que não se esgota em nós mesmos, mas lança-nos para além, num comprometimento com tudo e todos, em vistas de um mundo mais justo e verdadeiro.

Da maneira como os EE estão construídos, e pela maneira como nos educa, presta-se como instrumento a ser recebido e depois oferecido, com vistas a uma orientação e experi-

---

<sup>34</sup> MAIA, Pedro Américo. “Uma experiência de Deus: Os ‘Exercícios Espirituais’ de Santo Inácio: texto e contexto (IV)”. In: *Revista Itaici*. São Paulo, 1995. n.25, p.51-58/p.43-50 no site (edição esgotada, e acessada pelo site [www.itaici.org.br](http://www.itaici.org.br), revista Itaici, edições anteriores [26-06-10], p. 49.

ência espirituais que se adéquam a qualquer pessoa, tempo e lugar. Tudo está para que isso possa acontecer: regras e avisos para melhor se conhecer; orações e meditações para mais adentrar o Mistério e por Ele ser visitado; emoções e moções em torno dos grandes temas da nossa condição humana: o Mal, a Liberdade, a Dor e o Amor. E o processo dos EE tem uma estrutura e encaminhamento tais, que impedem manipulações institucionais e pessoais (intra-psíquicas) que pretendam fazer dele o que ele não é. Assim sendo, os EE são um instrumento educativo que só se presta àquilo que veio: ser caminho para “em tudo amar e servir”, sempre para “maior glória de Deus”.

Em tempos de Modernidade, em que a ênfase do viver é colocada sobre o individualismo e o descompromisso, a experiência do “servir” pode chegar a ser vista como subserviência. No entanto, sempre e em qualquer tempo, o ser humano nunca deixou de precisar de um encontro genuíno consigo mesmo, e isso se dá justamente ao buscar encontrar algo que está além de si e que o transcende.

A importância do livro dos EE é de ser um texto capaz de gerar, no leitor-exercitante, uma “escrita própria e transformadora”, conforme palavras de Roland Barthes<sup>35</sup>. Os EE são para criar e construir a liberdade, sobretudo se forem feitos, compreendidos, vividos e dados, desde um Inácio resgatado na totalidade de sua experiência pessoal vivificante e do seu texto integral.

“Surge hoje uma nova imagem de s. Inácio, trata-se de uma imagem mais autêntica e genuína, pois não está formada sobre a base da vida concreta da Ordem e das situações históricas contingentes, mas contemplada a partir da sua própria experiência espiritual que, ainda que seja situada em um contexto histórico-geográfico específico, tem um significado universal, é de todos os tempos e é capaz de interpelar também o homem de hoje.”<sup>36</sup>

## BIBLIOGRAFIA

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

*Bíblia do Peregrino*. SCHÖKEL, Luís Alonso. São Paulo: Paulus, 2002.

CHÉRCOLES MEDINA, Adolfo. *Apontamentos para dar Exercícios espirituais de s. Inácio de Loyola*. Segunda versão. Impresso, 2009,

---

<sup>35</sup> BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

<sup>36</sup> COSTA, Maurizio, in: LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio* (até Manresa). Introdução, p.20.

- DICCIONARIO *de Espiritualidad Ignaciana*. Organizado pelo GEI, Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Colección Manresa, n.38, Bilbao/Santander:Mensajero/Sal Terrae, 2007.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999,
- LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio* (até Manresa). [Introdução e notas de Maurizio Costa, sj]. São Paulo: Loyola, s/d.
- LOYOLA, Inacio de. *Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola. 2007.
- LOYOLA, Ignacio de. *El relato del peregrino: autobiografía*. Bilbao: Mensajero, s/d.
- LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais*. 1ª.ed., Porto Alegre, 1966. Tradução de Gèza Kovences,
- LOYOLA, San Ignacio de. *Obras*. 6 ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997
- MAIA, Pedro Américo. “Uma experiência de Deus: Os ‘Exercícios Espirituais’ de Santo Inácio: texto e contexto (IV)”. In: *Revista Itaici*. São Paulo, 1995. n.25, p.51-58
- RAHNER, Karl. *Palavras de Inácio de Loyola a um jesuíta de hoje*. Coleção Ignatiana, n.18. São Paulo: Loyola. 1978.
- RAMBLA BLANCH, Josep. In: *Maestros de la sospecha, críticos de la fe*. Centre d’Estudis Cristianisme i Justícia. Série Estudios. n.12. Barcelona.
- VAZQUEZ MORO, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. Ed. Loyola, SP, 2001
- ZAS FRIZ, Rossano. In *DICCIONARIO de Espiritualidad Ignaciana*. Organizado pelo GEI, Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Colección Manresa, n.38, Bilbao/Santander:Mensajero/Sal Terrae, 2007. *Mística ignaciana* p.1255 a 1265.

# A mística reencontrada: excertos de uma espiritualidade contemporânea

Azize Maria Yared de Medeiros\*

## Resumo

Esse trabalho apresenta uma reflexão sobre a busca de sentido empreendida por indivíduos urbanos, de sociedades multiculturais, imersos em um mundo altamente tecnocientífico. Trata-se aqui de uma religiosidade oscilante, sem compromisso com a conversão e totalmente voltada para a experiência. O que os move é a impactante desconstrução das identidades religiosas herdadas, substituídas por um constante vivenciar caminhos não religiosos de encontro com Deus. Sem doutrinas fixas ou templos tradicionalmente consagrados, esses indivíduos pós-modernos desenvolvem uma mística muito específica que, estimulada pelo sincretismo resultante da pluralidade religiosa e centrada na individualidade e realização pessoal, atribui sentido à vida. A essa reflexão adiciona-se a possibilidade de diálogo com William James e Henry Bergson.

**Palavras-chave:** Religiosidade. Espiritualidade contemporânea. Pós-modernidade. Mística.

## Introdução

Nos estudos mais recentes sobre as sociedades contemporâneas, o pluralismo surge como uma categoria que se destaca das demais e parece influenciar sobremaneira todos os aspectos da vida humana e, de forma contundente, o religioso.

Historicamente, sabe-se que a mistura de culturas não é um fenômeno novo no percurso da humanidade. A Grécia antiga, o Estado romano, a Índia e os judeus conviviam com povos e etnias culturalmente diversos. O desenvolvimento do comércio e as rotas marítimas intensificaram essa convivência plural.

A modernidade, e também o que chamamos pós-modernidade (embora não aja consenso a respeito desse conceito), apresentam características completamente diferentes do que pode ser constatado ao longo da história. Há um extraordinário intercâmbio de culturas que suscitam tanto o entrosamento em alguns casos, como o confronto e a violência em outros. De qualquer maneira, a intensa migração, estimulada pelo capitalismo globalizado, produz mudanças e transformações mútuas. Um mundo altamente tecnocientífico e multicultural conduziu a sociedade humana a uma crise inédita na história. As sociedades con-

---

\* Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Goiás

temporâneas expõem uma crise de sentido. “Não há modelos históricos para a condução da vida”, como afirma Beck (*In*: Giddens, 2004, p. 242).

As sociedades atuais são dinâmicas e precisam lidar o tempo todo com o novo. O que significa que uma escala de valores herdada das tradições já não apresenta soluções e, muitas vezes, suscita crises de identidade. As referências, tanto pessoais quanto comunitárias, perderam o significado diante de uma realidade inteiramente inédita. A inquietação diante da falta de sentido promove experiências subjetivas e decisões individualistas. Um caminhar solitário, de base ontológica, em busca do crer tem se manifestado cotidianamente nas grandes áreas urbanas.

### **Mística reencontrada: o direito de crer**

Quando William James<sup>1</sup> discorreu sobre a “vontade de crer” salientava o fato de que a fé, adotada de forma voluntária e individual, é uma escolha lícita. Defendia, inclusive, este fato como um direito do ser humano. Nessa mesma conferência expos longamente suas opiniões sobre racionalismo, materialismo e a lógica que se encontravam no auge das argumentações de produção acadêmica de seu tempo, o que contribuía, de forma contundente, para tornar menos crível o conhecimento e as experiências individuais decorrentes da fé e da religiosidade. Embora os argumentos de James a favor da fé estivessem vinculados à sua utilidade prática na manutenção do equilíbrio pessoal e social da vida humana, deve ser enfatizada a abordagem fenomenológica desse filósofo. A ênfase que James atribuía à legitimidade das experiências religiosas, longamente descritas na sua obra “*The Varieties of Religious Experiences*”, já em 1902, em meio a um aparente crescimento da secularização na sociedade ocidental, indica a força com que os relatos de vivências do fenômeno religioso, teimosamente, persistiam e se prolongavam atingindo níveis de individualidade que hoje, nas sociedades contemporâneas, são emblemáticos.

Para James, a religião é uma experiência pessoal de ordem subjetiva e não um aglomerado de crenças e doutrinas metafísicas, sistematizadas por terceiros. Na verdade, o que esse filósofo descreve é a experiência individual direta com o divino – a mística. Ao se referir a esse tipo de religiosidade, James (2004) insiste em salientar os sentimentos, atos e

---

<sup>1</sup>William James (1842-1910), filósofo e psicólogo, fundador do pragmatismo. Referência ao texto da conferência dirigida aos grêmios filosóficos da Universidade de Yale e Brown University, publicado em 1896, com o título *The Will to Believe*.

experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sentem relacionados com o que consideraram divino.

Definimos mística como a realização plena da comunhão com o sagrado, experimentada de forma subjetiva, e que promove nos indivíduos que a vivenciam a mais absoluta certeza de haver alcançado o fim último de toda a caminhada espiritual.

Não basta um simples relato individual sobre uma experiência de ordem religiosa para que ela seja considerada mística. O que parece torná-la real, segundo relatos de estudiosos da psicologia transpessoal, é o fato de essa experiência ser seguida de uma profunda transformação interior. Ela não se esgota em uma descrição verbal, mas é seguida de ações de afetuoso acolhimento humano, respeito pelas criaturas e profundo sentimento de pertença pela família humana.

De acordo com Sergio da Mata (2007), em 1913, o teólogo alemão Ernst Troeltsch já apontava evidências de um individualismo religioso que se caracterizava pela recusa do modelo eclesial e uma aversão às formas institucionalizadas e hierárquicas da igreja e seus pressupostos. A reflexão sugerida por Troeltsch indicava um desapontamento com as igrejas que já apresentavam metafísicas imbuídas da racionalidade positivista e comprometidas com hierarquias que cada vez mais se distanciavam das experiências pessoais. Segundo o teólogo, esse fenômeno indicava que a vida religiosa estava em busca de novos caminhos.

Nessa mesma linha de pensamento, Berger e Luckmann (2004, p. 48) afirmam que “a desigrejização não deve ser confundida com perda de religiosidade”.

O interesse por parte de muitos intelectuais, do século XIX e início do século XX, pela Sociedade Teosófica “[...] a religião secreta das classes educadas”, (de acordo com Troeltsch, *apud* Heelas, 1996, p. 124), parece manifestar o que Eliade denominava “inextinguível sede ontológica” (ELIADE, 1992, p.170)). O ser humano é sedento de ser. A teosofia se fundamenta em conhecimentos hinduístas e budistas e prioriza, entre suas técnicas, a prática da meditação; o que demonstra que, já naquela época, os indivíduos demonstravam grande interesse em dar às costas às doutrinas e buscar os conhecimentos e técnicas orientais que, de algum modo, propiciavam o experienciar religioso.

James conclui que as experiências religiosas profundas não poderiam ser explicadas e nem mesmo compreendidas pelo pensamento racional. Como muitas dessas experiências foram vistas com desconfiança pela ciência, tratadas como patológicas e, na maioria das

vezes, totalmente desacreditadas pela própria igreja, os indivíduos ocidentais buscaram alternativas para satisfazer essa busca de sentido ontológico.

O filósofo Luis Felipe Pondé, em sua análise sobre a filosofia da religião em Dostoiévski (2003), cita os estudos do teólogo russo Paul Evdokimov, que afirma que uma Igreja preocupada em elaborar uma eclesiologia conceitual demonstra um claro sintoma de quem não “experimenta” a Igreja, porque esta não é algo de definição ou conceitos, mas de experiência. Nessa sua análise comparativa entre a Igreja latina e a ortodoxa, afirma que quando existe a experiência, caso dos ortodoxos, não há necessidade de uma teologia racional ou um componente de abstracionismo, como o da Igreja latina. Desse modo, podemos compreender que a Igreja latina se encontra bastante imbuída de pressupostos positivistas inerentes à própria modernidade. Não cabe aqui estender a discussão sobre as diferenças entre a ortodoxia e os latinos, mas a ênfase ortodoxa na experiência parece salientar o peso da racionalidade da Igreja latina no processo de secularização das sociedades ocidentais, o que contribuiu para afastar muitos fiéis comprometidos com a experimentação do sagrado e não com a teorização a respeito de suas práticas e construção de doutrinas.

Desse anseio por respostas aos mistérios surgiu o Movimento Nova Era, que teve seu apogeu nos anos 1970 e 1980 e representou a complexidade das sociedades pós-modernas, altamente tecnológicas, informatizadas e multiculturais. Esse movimento não se constitui em uma religião, mas em “uma reação de oposição ao racionalismo da sociedade científica ocidental e um retorno às experiências imanentes, como forma de ressignificar a vida” (MEDEIROS, 2010, p. 127). A grande característica da Nova Era se constitui no permanente deslocamento das pessoas em busca de experimentação do sagrado. Não existem igrejas, templos, líderes ou doutrinas – as experiências são individuais, compartilhadas em pequenos grupos e o sentimento de pertença é momentâneo. Terrin, (1996) por sua vez, conclui que a Nova Era é mais do que um movimento – é uma sensibilidade. E Leila Amaral<sup>2</sup> apresenta esta manifestação de ordem religiosa como um sincretismo em movimento.

Esse movimento, impulsionado tanto por pesquisas neurofisiológicas e pelos avanços da psicologia transpessoal quanto pela influência das práticas espiritualistas corporais do oriente, não rompeu com abordagens científicas, mas ajustou suas experiências individuais ao cenário da pós-modernidade, respeitando a racionalidade e o intelecto como formas adequadas de atingir conhecimento prático. Por outro lado, as experiências do sagrado, de or-

---

<sup>2</sup> Leila Amaral em seu livro *Carnaval da Alma* (2000) apresenta um dois mais completos estudos sobre a Nova Era.

dem subjetiva, são reconhecidas como meios de atingir conhecimento relacionado à essência da vida e seu significado – algo que não pode, de maneira satisfatória, ser objeto da análise racional promovida pelo intelecto humano. A experiência do sagrado revela aspectos irracionais que não deveriam ser submetidos à lógica científica, pois esta é incapaz de compreender sua natureza. A tentativa de explicar fenômenos religiosos por meio dos mesmos instrumentos e métodos utilizados no estudo e compreensão da realidade material redundam em fracasso. A linguagem religiosa ainda é hoje única, desprovida de elementos que possam inseri-la em arcabouços analíticos, sejam eles psicológicos ou filosóficos. Os paradigmas e referenciais utilizados pelas ciências são incapazes de fornecer explicações para fenômenos essencialmente unívocos que não contêm em si as possibilidades de serem divididos ou fragmentados como forma de facilitar sua análise.

As experiências religiosas, que por tanto tempo foram objeto de pesquisa de James, também atraíram a atenção do filósofo francês Henry Bergson. Na correspondência trocada por esses dois pensadores Bergson (1974) salienta que as pesquisas de James e suas conclusões corroboram com os trabalhos desenvolvidos por ele nessa área, enfatizando, principalmente, a incapacidade de a inteligência conhecer o sagrado. Para ambos os filósofos, o intelecto humano só é capaz de tornar cognoscível a realidade fixa, imóvel, concreta. A esse respeito William James (2004, p. 392) já afirmava em suas pesquisas:

[...] é com triste sinceridade que, penso, devemos concluir que a tentativa de demonstrar, por meio de processos puramente intelectuais, a comunicação da experiência religiosa direta é absolutamente sem esperança.<sup>3</sup>

James diz, inclusive, que nesta área de pesquisa a própria filosofia nada pode fazer pela religião, a não ser se transformar em Ciência da Religião. Ele apresenta como viável a realização de estudos sobre os desdobramentos de tais experiências e suas consequências pessoais e sociais, mas o fenômeno em si, tal como vivido e sentido por aqueles que o experienciaram, está muito além de qualquer possibilidade de compreensão científica.

Para Bergson (1978), o misticismo é parte do gênio humano. A inteligência, como instrumento da razão e da lógica clássicas, levou os seres humanos à desesperança. Para ele o misticismo se encontra no que chamou de religião aberta, a religião dinâmica, a religião do amor. Isso, em oposição à religião fechada, uma religião estática, com suas formas externas

---

<sup>3</sup> Texto original: “*In all sad sincerity I think we must conclude that the attempt to demonstrate by purely intellectual processes the truth of the deliverances of direct religious experience is absolutely hopeless*”. Tradução da autora.



conhecidas coletivamente – aquela que impede as arbitrariedades e se mantém como fator de coesão social.

Bergson define o grande místico como “uma individualidade que ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina” (1978, p. 182).

## **Conclusão**

Esse sentimento de viver o sagrado sem a interferência da razão, fruto da autonomia e individualidade do ser humano moderno e que foi largamente difundido pelos integrantes da Nova Era, pode ser caracterizada como uma mística contemporânea. Tais componentes são facilmente encontrados nos novos movimentos religiosos descritos pela sociologia da religião, não só no Brasil, mas também em outras nações do ocidente.

Uma discussão contemporânea sobre a mística deve, necessariamente, incluir o conceito de consciência. Toda discussão da psicologia transpessoal (Grof, 2000), ao incorporar a espiritualidade na elaboração de uma cartografia humana, apresenta o ser humano como um campo de consciência de infinitas possibilidades. Sendo a consciência o Ser em sua totalidade. Seriam os humanos, portanto, manifestações individualizadas do Ser. O que aproxima as pesquisas atuais em psicologia da busca ontológica sugerida por Eliade e já mencionada.

Do mesmo modo, o neurobiólogo contemporâneo Antonio Damásio (2004, p. 297-300) ao afirmar ser desagradável neurologizar as experiências religiosas ou tentar identificar Deus com um centro cerebral, procura demonstrar que os processos fisiológicos por trás do espiritual não explicam o mistério da vida, mas apenas revelam “[...] a ligação com o mistério”.

A mistura de elementos apresentados por alguns desses novos movimentos religiosos demonstram que há algo aí que precisa ser melhor investigado. Certamente não é por acaso que, em um mundo altamente tecnológico, que parecia apontar para o crescimento desenfreado da secularização, os indivíduos estejam buscando novas experiências relacionadas com o sagrado, harmonizando, inclusive, nessa busca, técnicas orientais, indígenas e africanas, entre outras, que parecem tão distantes e incompatíveis com as realidades de um mundo cientificamente construído.

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, L. **Nova Era**: um desafio para os cristãos. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Carnaval da Alma** – Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BERGER P. *et* LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BERGSON, H. **Cartas, conferências e outros escritos**. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Dois fontes da moral e da religião**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DAMÁSIO, A. **Em busca de Spinoza**: prazer e dor na ciência dos sentimentos. Adaptação para o português do Brasil de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano** – A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GIDDENS, A. **As Conseqüências da Modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.
- \_\_\_\_\_ *et* HUTTON, W. (Orgs.). **No limite da racionalidade**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Mundo em Descontrole**. 5.ed. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- GROF, S. **Psicologia do Futuro** – lições das pesquisas modernas da consciência. Tradução de Jussara de Avelar Serpa. Niterói: Hereses, 2000.
- HEELAS, P. **The New Age Movement**. Cambridge: Blackwell, 1996.
- JAMES, W. **A suggestion about mysticism**. The Journal of philosophy, psychology and scientific methods. Vol. 7. Nº 4. Feb. 17, 1910. p. 85 – 92. In <www.jstor.org> acessado em 05/06/2007 às 15h47m.
- \_\_\_\_\_. **A vontade de crer**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. **The Varieties of Religious Experience** – A study in human nature. New York: Barnes & Noble Classics, 2004.
- MATA, S. **Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch**. Artigo apresentado por ocasião da aula inaugural do Mestrado em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Goiás, em 2007. Inédito.
- MEDEIROS, A. **A permanente busca do sagrado**. Rio de Janeiro: Deescubra, 2010.
- PONDÉ, L. F. **Crítica e profecia**: a filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: Editora 34, 2003.
- TERRIN, A. **Nova Era**: a religiosidade do pós-moderno. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1996.

# **Espiritualidade no processo de adoecimento e terminalidade**

Me. Maria Emília de Mello Coelho

## **Introdução**

Essa pesquisa, desenvolvida no mestrado do Programa em Ciências da Religião da PUC Minas, teve como propósito evidenciar a categoria da espiritualidade no processo de adoecimento e terminalidade, com ou sem vinculação religiosa. O interesse para ampliar essa discussão, esclarecendo as influências e dificuldades para lidar com as suas expressões e como ela é abordada, decorre da espiritualidade ser uma dimensão de cuidado, dentro da filosofia de Cuidados Paliativos, ainda atrelada ao cuidado religioso.

Cuidados Paliativos é uma modalidade de assistência e intervenção cujo alvo é a pessoa doente, com ênfase no alívio do sofrimento físico e no atendimento das demandas psicossociais e espirituais. Trata-se de uma resposta ativa aos problemas decorrentes da doença prolongada, incurável e progressiva, para prevenir o desconforto e proporcionar a melhor qualidade de vida possível às pessoas doentes e seus familiares. Tradicionalmente, o cuidado paliativo tem sido usado para atender as necessidades de pessoas com câncer em fase terminal. Atualmente, é cada vez mais reconhecido como a melhor abordagem para cuidar de pessoas com um leque de doenças sem possibilidades terapêuticas, incluindo a demência e outras em fase terminal, com sintomas de desconforto, duração e intensidade variáveis.

A partir de uma prática clínica de longa data, percebeu-se que alguns pacientes se apegavam firmemente aos seus princípios religiosos como base de apoio para lidar com as adversidades da doença. Outros, diante do diagnóstico, entravam numa descrença absoluta de suas convicções religiosas, ora se convertendo para outras crenças, ora brigando e se revoltando com Deus, ora tentando acreditar somente n'Ele, desconsiderando toda e qualquer ajuda médica. Todas essas reações tinham influência e impacto no tratamento, seja com a adesão, com entrega ou recusa, ou, como membros ativos, participantes e conscientes.

Dos aspectos relevantes observados, as transformações subjetivas ocorridas quando o paciente e/ou familiares tinham espaço para manifestar suas angústias, medos, necessida-

des, esperanças e demandas, foram as mais significativas. Quando havia uma verdadeira *escuta*, outras *possibilidades* se abriam.

A partir dessas transformações surgiu a percepção de que a espiritualidade ia além do aspecto religioso. Ela estava ligada ao tipo de vínculo afetivo e à postura estabelecida na relação em geral. A hipótese de que a pessoa sendo ouvida verdadeiramente e atendida em todos os seus níveis, físico, psíquico, social e espiritual, pode ter espaço para reencontrar-se consigo mesma, dando sentido à vida, mesmo que em sofrimento, surgiu dessa observação. Essa hipótese não é nova, mas está passando por um momento de resgate na atual modernidade, tão tecnicamente desenvolvida que acabou por desumanizar as relações. Assim, surgiu a intenção de aprofundar o tema da espiritualidade como uma dimensão do cuidado na filosofia de Cuidados Paliativos.

No mês de outubro de 2009, participando do primeiro seminário de Cuidados Paliativos do Hospital Paulo de Tarso<sup>1</sup> surgiu o convite para a realização da pesquisa neste hospital, que acabava de implantar a filosofia de Cuidados Paliativos em parceria com a Unimed-BH. Este seminário contou com a participação de diversos profissionais de saúde, tendo os médicos como principal público-alvo. Foram discutidos temas relativos ao modelo de assistência ativa e integral às necessidades dos pacientes fora de possibilidade terapêutica, portadores de doenças progressivas graves e, potencialmente incuráveis.

Cuidar de pacientes graves, com doenças irreversíveis e progressivas já se configurava um desafio diário na prática de Cuidados Paliativos. Por outro lado, cuidar de pacientes com doenças graves, incuráveis, com condições de dependência irreversíveis, mas que apresentam progressão lenta e imprevisível, ainda é o maior desafio de qualquer profissional da saúde. Essa é uma realidade do Hospital Paulo de Tarso.

De certa forma, foi muito oportuna essa condição encontrada no Hospital Paulo de Tarso, pois pode mostrar o lugar do cuidado paliativo não oncológico, tão amplamente divulgado, como também, onde foi iniciada essa intervenção.

Tendo o tema escolhido o lugar para a realização da pesquisa, a hipótese inicial desse trabalho se desenhou da seguinte forma:

---

<sup>1</sup> O Hospital Paulo de Tarso está localizado em Belo Horizonte, na região da Pampulha, no bairro São Francisco, onde há mais de três décadas vem trabalhando e aprimorando a assistência interdisciplinar dos idosos e pacientes portadores de quadros com seqüelas, decorrentes de enfermidades clínicas, neurológicas, ortopédicas, cardiorespiratórias e traumas. Suas metas são a reabilitação físico-funcional, os cuidados prolongados e mais recentemente a filosofia de cuidados paliativos, com a intenção de melhorar a qualidade de vida e, em não sendo possível, permitir uma finitude com conforto e dignidade.

- a) Para os familiares, foi investigada a importância da espiritualidade nesse momento de terminalidade e de maneira ela se expressava.
- b) Para os profissionais de saúde, fez-se o questionamento sobre o que era espiritualidade e como trabalhavam com essa dimensão, com os pacientes e familiares.

Para tentar compreender a expressão da espiritualidade, demarcamos os seguintes objetivos:

- a) Esclarecer o que é espiritualidade e como ela se expressa.
- b) Apontar as diferenças da espiritualidade religiosa e não religiosa.
- c) Pontuar o conceito de Espírito.
- d) Trabalhar com os conceitos de existência e cuidado.

Para realizar e sustentar teoricamente esta pesquisa, recorreremos aos princípios da filosofia de Cuidados Paliativos, da filosofia da existência e do cuidado, assim como os conceitos de espiritualidade, espírito, religião e religiosidade.

Partimos do pressuposto de que, as necessidades espirituais não devem ser consideradas como um resíduo religioso, mas como um traço antropológico universal, inerente a todo ser humano, tenha ou não crenças religiosas. A expressão da espiritualidade pode se dar em qualquer contexto, religioso ou não. Relacionamos, também, o cuidado em sua dimensão ôntica e ontológica, como uma presença contínua e irremissível da vida humana e, na terminalidade, ele torna-se imprescindível.

A proposta do trabalho consistiu numa reflexão sobre a espiritualidade no processo de adoecimento e terminalidade, ou seja, de onde vem essa espiritualidade, se num contexto religioso ou não. Diante das constantes confusões e dúvidas sobre o que é espiritualidade e religiosidade, buscamos esclarecê-los a partir do relato de experiência de vida dos pacientes, familiares e profissionais de saúde que trabalham com pacientes sem possibilidades terapêuticas convencionais.

O valor espiritual faz parte dos cuidados paliativos e contribui para o conforto dos pacientes, familiares e cuidadores. A espiritualidade acompanha o homem ao longo da história, enquanto um componente da vida humana. A sua influência não fica restrita ao âmbito sociocultural. Ela aparece na constituição da subjetividade do sujeito e é expressa em crenças, valores, emoções e comportamentos.

Este estudo teve uma natureza qualitativa e fenomenológica, utilizando dois procedimentos metodológicos. O primeiro refere-se às entrevistas ou narrativas, preconizadas pela metodologia da história oral. A outra, diz respeito à observação participante e seu correlato,

caderno de campo, técnica utilizada pela antropologia. Neste estudo optamos por trabalhar com a História Oral Temática. A pesquisa de campo foi desenvolvida através de entrevistas semi-estruturadas, desenvolvidas a partir do tema central. Elas foram gravadas e, posteriormente, transcritas. Ao todo foram realizadas vinte entrevistas e uma visita domiciliar, após o falecimento de um paciente.

Na época da coleta de dados, grande parte dos pacientes selecionados, encontrava-se em estado de sedação ou coma, o que inviabilizava a entrevista com eles. Portanto, as entrevistas foram realizadas com seus familiares e/ou cuidadores. Foi possível a entrevista com apenas uma paciente bem diferente dos demais, pois ela acabara de receber um diagnóstico de doença, provavelmente irreversível e encontrava-se estável.

Esta pesquisa lidou quase que exclusivamente com cuidadores, sejam profissionais de saúde ou familiares, ampliando sua abordagem para as dificuldades envolvidas neste processo de *cuidar*.

### **Desenvolvimento e fundamentação**

Ao trabalhar com a terminalidade e suas implicações, percebemos a necessidade de tentar compreender a existência, já que essas questões emergem com muita intensidade nessa fase de vida. Questões fundamentais sobre o que e quem é o homem, qual é o lugar ocupado por ele na natureza, qual a sua relação com o cosmo, sua função no mundo e seu destino, levam às perguntas: de onde viemos? Para onde vamos? Qual o sentido de nossa existência? Essas são perguntas que ao longo da vida nos fazemos, mas que não são fáceis de serem respondidas, porque não são próprias ao mundo da técnica, da produtividade, da mídia e do consumismo que nos cerca. Essas questões, apesar de pouco relevantes para a maioria das pessoas, tornam-se bem evidentes no processo de adoecimento e terminalidade.

A OMS (Organização Mundial de Saúde) reconhece que o bem estar espiritual é um importante componente na promoção da saúde. Na filosofia de cuidados paliativos, que tem um modelo de atenção integral e a necessidade de encontrar respostas ao sofrimento, nos conduz à importância da espiritualidade. Ainda temos poucas ferramentas para identificar e explorar os conteúdos espirituais, como também, ainda são pouco expressivos os recursos para atender as necessidades dos pacientes. Somos carentes de técnicas e métodos para o manejo espiritual que está ligado ao próprio vazio espiritual que atravessa a humanidade atual. O acompanhamento espiritual pode supor que nos tornemos companheiros de viagem, numa experiência de sofrimento inevitável que não pode ser resolvida, mas pode ser

habitada, atravessada e integrada, para posteriormente ser transcendida. É necessário também, levarmos em conta o pluralismo e a diversidade como expoentes de uma realidade cultural e social, com a garantia de respeito necessária para qualquer aproximação espiritual. Portanto, é compartilhar as diferentes visões sobre a dimensão espiritual, desde a perspectiva interreligiosa, como a visão existencial e psicológica.

Fala-se muito sobre a assistência espiritual em cuidados paliativos, mas, a pergunta que se faz é a seguinte: está claro para os profissionais, o que é esse tipo de assistência? Como essa assistência pode ajudar?

O que se percebe é que quanto mais o profissional amplia a sua prática, amadurecendo e tentando compreender o processo de morrer, mais aumentada fica a sua percepção das necessidades mais sensíveis e sutis que os pacientes demandam no final da vida. Se esta consciência se amplia, o profissional se abre para uma nova maneira de atender.

Falar de espiritualidade no atual paradigma científico, baseado em experimentos quantitativos e objetivos é quase impossível. Como a espiritualidade ultrapassa o mensurável e o quantificável, ela transcende o marco do “científico” e sem ser irracional, aproxima-se mais da experiência humana vivencial, que requer uma aproximação distinta.

Diante da perspectiva espiritual de que a morte não é um ponto final e sim uma transição, é importante a preparação para esse tempo que acaba. A proximidade da morte inaugura um processo ativo que implica a pessoa em todas as suas dimensões e, também, de tudo que está a sua volta. O tempo de morrer é ativo e tem um valor.

São várias as representações existentes sobre a vida depois da morte. O que importa são os valores espirituais que a pessoa expressa diante da morte. Assim, a morte é um mistério, mas não é um absurdo. É um momento que pode propiciar experiências de transformação e de transcendência e, não necessariamente está vinculada ao religioso.

A espiritualidade ainda não é bem reconhecida e é evitada como sendo algo puramente religioso. A negação da morte e a onipotência técnica contribuem ainda mais, para a negação da espiritualidade. A subjetividade, afetividade e interioridade ficam sufocadas. A angústia e o sofrimento psíquico são anestesiados e calados com tranqüilizantes. Muitos profissionais de saúde demonstram dificuldade para falar da espiritualidade, com medo de não serem compreendidos, de serem julgados ou ridicularizados. Poucos se atrevem abordar tais questões.

Precisamos pensar na experiência da solidariedade, da presença, da atenção ao outro, na redescoberta do enriquecimento recíproco de qualquer encontro e, que, é isto que dá sentido às nossas existências e aos nossos atos.

A demanda espiritual de todo ser humano é a de ser reconhecido como pessoa, com todo o seu mistério e profundidade. Desta forma, o acompanhamento espiritual consistiria em estar simplesmente presente, estar à escuta e ter confiança no que vai “brotar”.

Não é pedir a alguém para manter esta ou aquela atitude religiosa, tampouco ter uma experiência transcendental, mas sim acompanhar a pessoa com o respeito e a confiança. Dessa forma a pessoa poderá compreender que não está reduzida ao seu corpo de sofrimento, que existe “Espaço” nela e que é “af” que vamos ao seu encontro. (LELOUP, 1999, p.26-27).

Os profissionais de saúde reconhecem o desconhecimento da dimensão espiritual e assinalam a necessidade de uma formação com qualidade e de uma reflexão em equipe sobre este aspecto, para dispor de recursos e, para saber detectar necessidades espirituais e como acompanhá-las.

A percepção de necessidades espirituais envolve um grau de sensibilidade, de reflexão sobre valores, sentidos e relações. Numa sociedade onde a morte é negada e tudo gira em torno do materialismo, não é fácil abrir espaço para estas questões, que exigem tempo, interiorização e abertura para o confronto consigo próprio e, principalmente, para a relação com o outro.

A filosofia moderna começa com a percepção de que a realidade nunca conseguirá explicar a existência. A realidade é; ela se apresenta ao homem de forma incerta, incompreensível e imprevisível.

É por isso que Jaspers identifica a morte, a culpa, o destino e o acaso com as “situações-limite” filosóficas que nos levam a filosofar, porque em todas essas experiências descobrimos que não podemos fugir à realidade nem resolver seus mistérios pelo pensamento. Nessas situações, o homem percebe que depende, não de algo específico nem de suas próprias limitações gerais, mas simplesmente do fato de existir. (ARENDRT, 2008, p.196).

“O elemento crucial do ser do homem é ser-no-mundo, e o que está em questão para o ser-no-mundo é pura e simplesmente a sobrevivência no mundo”. Isto gera uma grande ansiedade, que é o medo fundamental da morte e um estranhamento que é o não-estar-em-casa no mundo.



O fracasso do pensamento é a condição que torna possível a existência que, sempre tentará transcender o mundo meramente dado, deparando-se com o “peso da realidade”. É isto que vai permitir entrar na realidade, podendo pertencer a ela através da escolha.

Ao falhar, o homem aprende que não pode conhecer nem criar o Ser, e, portanto não é Deus. Essa experiência lhe mostra as limitações de sua existência, cuja extensão ele tenta definir com o filosofar. Por não conseguir transcender todos os limites, ele vivencia a realidade que lhe está dada como a cifra de um Ser que ele não é. (ARENDR, 2008, p.214).

A evolução no pensamento de Jaspers, segundo Arendt, pode ser percebida na seguinte afirmação:

As dimensões dessa ilha de liberdade humana são marcadas pelas situações-limite em que o homem vivencia as limitações que determinam diretamente as condições de sua liberdade e lhe dão a base para suas ações. A partir dessas dimensões, ele pode “iluminar” sua existência e definir o que pode e não pode fazer. É assim ele pode passar do mero “ser-um-resultado” para a “existência”, a qual, para Jaspers, é apenas um outro termo para o ser humano num sentido determinado. A existência em si, por sua própria natureza, nunca é isolada. Existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros... e existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado, comum a todos eles” (ARENDR, 2008, p.215).

Vários recursos foram alcançados, quando se fala em aliviar os sintomas físicos desagradáveis de um paciente com doença em estágio avançado. Mas, quando se esbarra nas questões do significado do morrer, sentido da vida e da morte, ainda se faz um silêncio angustiante. Nessas circunstâncias, não dá para falar apenas de aspectos biológicos, psíquicos ou sociais. Faz-se importante ampliar as dimensões do ser humano e sua relação com o espiritual, ou seja, englobar a relação do indivíduo com o que o transcende, diferenciando questões existenciais, de espiritualidade e religiosas.

A dimensão espiritual relaciona o existencial com o transcendente, seja ele Deus, a natureza, o sobrenatural ou sagrado. O sofrimento humano pode nascer em qualquer dessas dimensões e é integrado pelo significado e sentido associado a ele. (SAPORETTI, 2009, p.271).

Assim, podemos afirmar que a espiritualidade ajuda a construir o sentido de um sofrimento, encoraja a revisão de vida, possibilitando a construção de sentido e propósito. Ajuda a trabalhar a culpa, o remorso, o perdão e a reconciliação consigo, com a própria história e com outras pessoas. Propicia esperança diante de rupturas graves, trazendo unidade, centramento de vida e um sentimento de integração.

A angústia diante da morte está muito ligada aos fantasmas aterrorizantes do inferno, pregados pelas religiões, como afirmava Epicuro. Esses medos acabam por estragar os prazeres da existência, já que “a morte não é nada, nem para os vivos, já que não se apresenta enquanto vivos, nem para os mortos, já que eles não existem mais”. (EPICURO apud SPONVILLE, 2007, p.16).

Mesmo com tudo que há de desesperador na condição humana não é motivo para deixar de amar a vida. “ [...] o valor de uma vida humana não é a fé, não é a esperança, é a quantidade de amor, de compaixão e de justiça de que somos capazes”. (SPONVILLE, 2007, p.59).

Para Sponville, as pessoas se refugiam em Deus, para explicar o que não compreendem e assim a religião se torna a solução universal. Afirma que o mistério do ser é a evidência do ser.

Não há nada mais misterioso que a existência do mundo, da natureza, do ser, e, no entanto, é aí dentro que estamos (pois é: no âmago do ser, no âmago do mistério!). Mas isso é o que se chama de imanência, ao passo que Deus é dado como transcendente. O universo é um mistério suficiente. Para que inventar outro? O mistério não pertence a ninguém. Ele faz parte da condição humana. (SPONVILLE, 2007, p.101).

Sobre a filosofia da existência, pode-se inferir que o existir do ser humano independe de crenças e demanda cuidado. Diante da impermanência dessa existência e, para manter-se vivo, o homem *cuida* para não morrer, preservando a sua vida. O cuidado é uma condição de vida, não de morte. É a mortalidade do homem que determina o cuidado como seu elemento e caráter mais próprio.

O homem cuida para manter-se vivo. Sabe da sua mortalidade e por isso o cuidado é uma condição de vida. O cuidado é uma presença contínua e irremissível diante da morte, que é uma ameaça constante.

Para que a vida dure é necessário e fundamental a dimensão do cuidado. O cuidado determina a condição humana à transitoriedade do tempo. Portanto, o homem precisa cuidar de si para prolongar a sua existência no mundo. A constante e permanente ameaça da morte, a qualquer momento, confere à vida uma imensa fragilidade. Por isso o homem deve zelar pela vida, já que a morte está sempre de prontidão.

“É o tempo, portanto, quem determina a finitude do homem. Viver é “perder” tempo. O quanto iremos viver é uma função do cuidado que tenta conter essa marcha do tempo”. (COSTA, 2009, p.31-32).

Paradoxalmente, o tempo, esse tambor da morte a ditar o seu ritmo, é também a vida. Vida e morte encontram-se na temporalidade. Bem pensado, posso formular de forma arrojada que só há uma forma de viver, que é morrer. E do mesmo modo, só há uma forma de morrer – viver. (COSTA, 2009, p.32-33)

“A morte não é futura: é uma presença que o nosso interesse adia pela arte do esquecimento”. Esse truque do esquecimento é uma forma de cuidado, já que o homem tem o desejo de felicidade e não apenas de manter-se vivo. “Ele cuida da sua *vitalidade* e cuida da sua *vivência*”.

O homem é o único a responder à vida com cuidado pelo fato de ser dotado de razão ou conhecimento. E é isto que caracteriza a singularidade do ente humano. Só o homem reconhece o verdadeiro caráter da existência.

O cuidado cuida de promover o impulso irresistível e inevitável de preservar a vida, que um dia será frustrada pelo advento da morte. O homem sabe da sua existência, da sua temporalidade e da sua morte, por isso, cuida. O cuidado condiz à humanidade do homem, é um ânimo de que todos participam, e é a nossa arte contra a morte.

Quando cuidamos do outro, estamos cuidando de nós mesmos, porque pressentimos que o nosso próprio ser está em risco. “Salvamos os outros, para nos salvar, eis tudo. O amor pelo outro é sempre amor por nós”. (COSTA, 2009, p.47).

A ética do cuidado em saúde traz a noção de que: “Para cuidar é preciso exposição ao outro. Aceitação do outro como ele é, mas também oferta de acolhimento ao nele pede passagem (devires, experimentação)”. (CECCIM; PALOMBINI, 2009, p.155).

[...] a alteridade em prática: há um momento em que se faz necessário partilhar, em que é preciso se colocar em sintonia com o outro, é preciso ir até ele, partilhar seu estado, há uma comunhão e o universo inteiro se abre a um devir-outro. (CECCIM; PALOMBINI, 2009, p.177).

Além da dimensão ética, temos a dimensão do amor. Através do amor, pode-se exercer a atitude de cuidado e de reconhecimento da alteridade.

[...] o sujeito acolhido por uma atitude presidida pelo cuidado, pelo reconhecimento de sua singularidade e de suas necessidades, pode emergir como um sujeito, ele mesmo, orientado para uma atitude de cuidado, isto é, de reconhecimento da singularidade e das necessidades dos outros. (PLASTINO, 2009, p.77-78).

Coelho e Figueiredo (2003) *apud* Figueiredo (2009) postulam que dar sentido aos acontecimentos da vida é estabelecer ligações, dar forma, sequência e compreensão, ou seja, possibilitar uma “experiência de integração”, desde a vivência mais simples até a mais complexa e caótica, já que, a existência humana está longe de perfeição, da estabilidade e da permanência, Não temos garantia de nada, o que faz dos cuidados uma tarefa ética e o agente de cuidados torna-se um cuidador como *presença em reserva*.

Quando as atividades de cuidar são sublimadas, o cuidador suporta as imperfeições da existência, as perdas e as turbulências da vida e, não precisa negá-las magicamente. É ser capaz de reparar e criar, fazer novas ligações, produzir novas formas, enfim, reconstruir.

Como Agostinho já preconizava, começar a existir é o mesmo que caminhar para a não existência. A espiritualidade é uma característica das pessoas que se perguntam pelo existir e, implica sensibilidade, amorosidade e outras reflexões. “Reconhecer a finitude deixará o cuidador muito mais sensível aos objetos de seu cuidado e muito menos propenso a exercer tiranicamente seus cuidados”. (FIGUEIREDO, 2009, p.13).

## **Conclusão**

Essa pesquisa evidenciou a condição humana em seu processo de fragilidade, demandando cuidado e expressando espiritualidades. Através de uma escuta atenta e de conversas cuidadosas, tentamos compreender, a partir das narrativas do sofrimento, as subjetividades que explicitam o que é próprio do ser humano.

Os depoimentos confirmaram a importância e necessidade da espiritualidade e, para tal, o lugar da escuta, para a sua expressão e compreensão. Eles surgiram com um conteúdo religioso acentuado e como consolo diante do desespero que a morte provoca. O recurso às orações e às conversas com Deus demonstraram suas tentativas de recuperar e ganhar forças para o enfrentamento direto com a perda do ente querido.

Em algumas situações percebeu-se um resultado benéfico para o alívio do sofrimento, apesar de não resolvê-lo. Em outras, um resultado maléfico, já que, junto ao desespero, aparecia uma fé sem discernimento, com um discurso contaminado com frases repetitivas sem muita consciência do que era dito. Além do mais, encobriam e dificultavam a expressão real dos sentimentos, como também, a comunicação com a equipe de apoio profissional. Noutra vertente, essa experiência religiosa era uma busca de sentido para a sua existência

caótica e sofrida. Diante da infelicidade e da dificuldade para lidar com ela, buscavam na religião, as respostas às suas inquietações. Quando acolhidos com uma escuta atenta, conseguiu-se acessar as subjetividades, que então, expressavam outras necessidades além das religiosas.

De forma geral, o que presenciamos quando uma pessoa está próxima da morte é a sua submissão às condutas médicas que tentam preservar a sua sobrevivência a qualquer custo. A pessoa perde a tutela de seu próprio corpo, torna-se não mais pessoa, por não existir, na ausência do cuidado e do respeito. Nessas circunstâncias, o discurso médico passa a determinar o que vai ser feito. Hoje, grande parte das pessoas está silenciosa, passiva e solitária diante da morte. Sem poder expressar os seus sentimentos, ficam entorpecidas pelo impacto da morte e o pior, esvaziadas de sentidos. Felizmente, não foi essa a realidade encontrada no universo pesquisado, muito pelo contrário, o HPT é um exemplo de assistência humanizada em cuidados paliativos.

Uma abordagem equilibrada e realista da morte seria reconhecer e valorizar positivamente a vida, como também reconhecer que a morte provoca um grande trauma, trazendo consigo perturbações emocionais associadas a sentimentos de medo e perda. Por isto, ressalta-se a importância do compromisso de pensarmos a respeito da morte e da necessidade de torná-la mais familiar, afastando a estranheza, compreendendo seus disfarces e seu poder transformador. Acolher a necessidade de pensar na morte e dela falar é indispensável numa cultura de negação e imposição de silêncio que promove um otimismo cego ao colocar em nossas bocas palavras de consolo, na tentativa de eliminar dores e sofrimentos, sem se aprofundar no que eles têm de mais verdadeiro e legítimo, o que aumenta a tristeza e a solidão do sofredor. A abordagem deste tema exige grande responsabilidade, porque mobiliza muitas emoções, difíceis de serem traduzidas, tamanha a fragilidade e sofrimento de todos os envolvidos, fato observado com evidência ao longo do desenvolvimento desse estudo.

A intensidade do sofrimento vai variar de acordo com a cultura, com os valores, com o mundo afetivo e social, com os sentimentos de pertencimento, com as idéias e opções consigo mesmo, na sua intimidade e em sua relação com o mistério último da realidade. Sendo assim, o que se espera dos cuidadores familiares ou profissionais é a percepção dessa singularidade e complexidade, para que o cuidado seja integral.

A doença e a morte continuam sendo um tema tabu e levam a uma “conspiração de silêncio”, evitando-se falar das necessidades e angústias que envolvem este processo. Não

há uma conversa aberta, salvo raras exceções, sobre a possibilidade de morte iminente, causando um mal estar e um “jogo de faz de conta” de que está tudo bem. Este comportamento gera prejuízo para o paciente, para os familiares e para toda a equipe profissional. Quando o silêncio é quebrado com diálogos e uma escuta atenta, tanto o paciente como os familiares agradecem e expressam serenidade, tranqüilidade e um sentimento de paz, decorrentes dos esclarecimentos e de uma comunicação eficiente e respeitosa, fato comprovado durante a realização desse trabalho.

Com essa pesquisa, podemos inferir que, a espiritualidade, assim, como a morte e a doença, ainda é um tabu, o que implica na necessidade de novas reflexões a este respeito. Neste sentido, essa dissertação demonstra a sua relevância.

A partir das categorias principais, espiritualidade e cuidado, as categorias secundárias foram identificadas nesta pesquisa, a partir dos depoimentos recolhidos com a utilização do método da História Oral, tais como: Impacto do diagnóstico; negação do diagnóstico; problemas de sobrevivência financeira, física e psíquica; sofrimento e revolta; modificações e adaptações na estrutura familiar; controle; abandono e asilamento; cuidar do outro como forma de cuidar de si; as dúvidas e perguntas: “e se”; a esperança e a espiritualidade; religião como busca de sentido; representações da morte; morte como alívio do sofrimento; a doença como única forma de ser cuidado e de receber atenção; importância da comunicação; do acolhimento e do trabalho em equipe; memória e luto; espiritualidade: a compreensão dos profissionais de saúde entrevistados.

As dimensões da espiritualidade e do cuidado evidenciaram algumas características comuns, dentre elas destacamos:

- Buscam um sentido para a vida.
- Estão relacionadas com a vida e implicam reflexões sobre valores, sentidos, relações e podem ser consideradas sinônimas de ética e sabedoria.
- Estão relacionadas com a solidariedade, com a presença contínua e com a atenção ao outro e disposição para o outro.
- Estão relacionadas com o respeito ao desejo do outro, com a aceitação do outro como ele é, com o acolhimento das necessidades do outro e com o compartilhar e com o comungar.

Dos pressupostos trabalhados e comentados, podemos também, afirmar que:

- O existir do ser humano demanda cuidado.
- A espiritualidade é uma característica das pessoas que se perguntam pelo existir.
- Espiritualidade e cuidado podem ser considerados como atitude, quando levam em consideração o outro.
- Os vínculos religiosos podem ajudar e dão uma pausa no sofrimento, mas também, podem ser prejudiciais, quando utilizados sem discernimento e consciência.
- As questões de desespero não são resolvidas por nenhuma divindade ou religião.
- A percepção das necessidades espirituais envolve um grau de sensibilidade, de reflexão sobre valores, sentidos e relações. Demandam tempo, interiorização, abertura e exercício de alteridade.
- O sofrimento atravessa o real pela escuta.
- A filosofia de cuidados paliativos poderia ficar sensível a uma escuta mais ampliada, para que a espiritualidade não religiosa possa ter voz e significado.

O tema espiritualidade está sendo amplamente discutido, mas ainda, vinculado aos aspectos religiosos, embora, com raras exceções. A formação acadêmica dos profissionais da área de saúde ainda não contempla em sua grade curricular disciplinas sobre a terminalidade e espiritualidade, o que nos leva às seguintes indagações:

- Trabalhar com situações limite e seus questionamentos existenciais, poderiam representar uma ameaça e uma reflexão sobre os cuidados consigo próprio?
- Compreender a espiritualidade seria percorrer um caminho de sombras e enfrentamentos diante da incapacidade do silêncio interior?
- Diante da incapacidade de escutar a si próprio, como escutar o outro?

Nesse sentido, estas questões demandam uma reflexão mais aprofundada com maior dedicação ao tema, podendo ser objeto de futuras pesquisas na expressão da espiritualidade em cuidados paliativos.

## REFERÊNCIAS

ANCP (Academia Nacional de Cuidados Paliativos). **Manual de cuidados paliativos**. Rio de Janeiro: Diagraphic, 2009.

ARENDDT, Hannah. **Á vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará., 1992.

ARENDDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CECCIM, Ricardo Burg; PALOMBINI, Analice de Lima. Imagens da infância, devir-criança e uma formulação à educação do cuidado. *In: MAIA, Marisa Schargel (org.). **Por uma ética do cuidado***. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p.155-183.

COSTA, Alexandre. A fábula de Higino em Ser e tempo: das relações entre cuidado, mortalidade e angústia. *In: MAIA, Marisa Schargel (org.). **Por uma ética do cuidado***. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p.29-51.

FERREIRA, Amauri Carlos. **Silêncio**. *In: OLIVEIRA, José Ricardo*. Belo Horizonte, 2009. p.9-13.

FERREIRA, Amauri Carlos. **Filosofia e envelhecimento** *In: Odontogeriatrics, COMPOSTRINI, Eliana (Org.)*, Rio de Janeiro: Revinter. 2004.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio. As diversas faces do cuidar: considerações sobre a clínica e a cultura *In: MAIA, Marisa Schargel (org.). **Por uma ética do cuidado***. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p.121-140.

JASPERS, Karl. **Psicopatologia geral**. 8 ed. São Paulo: Atheneu, 2000.vol.2.

KUBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LELOUP, Jean Yves; HENNEZEL, Marie de. **A arte de morrer**. 8 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

PLASTINO, Carlos Alberto. A dimensão constitutiva do cuidar. *In: MAIA, Marisa Schargel (org.). **Por uma ética do cuidado***. Rio de Janeiro:Garamond, 2009. p.53- 87.

SAPORETI, Luis Alberto. Espiritualidade em cuidados paliativos.*In: SANTOS, Franklin Santana(Org). **Cuidados paliativos: discutindo a vida, a morte e o morrer***. São Paulo: Ed. Atheneu, 2009. p.269-281

SPONVILLE, André Comte. **O Espírito do Ateísmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2007

VAZ, Henrique C.L.. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991

VERDADE, Marisa Moura. **Ecologia mental da morte: a troca simbólica da alma com a morte**. São Paulo: Casa do Psicólogo: FAPESP, 2006.

VERGELY, Bertrand. **O sofrimento**. Bauru: Edusc, 2000.



# O rito num aspecto antropológico e suas possíveis contribuições terapêuticas

Darlei de Paula\*

## Resumo

Neste artigo procuramos adotar uma visão do rito, a partir da antropologia, numa randomização de busca híbrida, em outras palavras, investigações generalizadas que permitam ser associadas a muitas correntes distintas que buscam interpretá-lo. Acreditamos que o psicológico e o antropológico caminham na mesma direção, abrindo espaço a uma possível junção de ambos, com perspectiva terapêutica, cujo suporte pode ser ainda, abordado em caráter teológico. Há uma grande probabilidade de termos chegado aos nossos dias com esta herança representacional. A necessidade de uma simulação, de uma *simulatio sacra*, da essência dos ritos de forma completa, plena de sentido, e a necessidade da abreviação, ou seja, reduzir ao essencial, aquilo que represente o sagrado em questão, surge da mesma fonte e pode desempenhar um caráter terapêutico numa perspectiva existencialista-cristã.

**Palavras chave:** rito, terapêutica existencialista, antropologia cristã, psicologia espiritual.

## ABSTRACT

In this paper we try to approach in anthropological focus the rite according to random and hybrid search, in another terms, general investigation that allows gathering different views to understand it. We believe that psychological and anthropological sides go same way permitting joining both of them in a therapeutic perspective whose support may be further discussed in theological character. Probably we can reach the representational rites as legacy nowadays. The need to have as *simulation sacra* from the essence of rites in full terms, full of meaning and the need to abbreviate or to reduce the essential in such rite represents the task of holy that emerges from same source. It can develop therapeutic character in a Christian-existentialism point of view.

**Key-words:** rite, existentialist therapeutic, Christian anthropology, spiritual psychology

---

\* Doutorando em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia (PPG-EST) com apoio da CAPES. Mestre e Licenciado em Filosofia e Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. (darleidepaula@gmail.com)

## Introdução

Analisando as bibliografias de alguns antropólogos<sup>1</sup> sobre o rito, de uma forma em geral, percebe-se que eles tem tentado sob os mais diversos aspectos, um conceito universal para definir o que é o rito, num esforço e empenho unificador. Uma explicação que seja aceita nos mais diversos âmbitos, e, abranja uma maneira clara e coerente entre as diferentes formas de culturas por eles abordadas.

No entanto, até o momento isto é irreal, e estamos longe de encontrar unanimidade nas abordagens antropológicas existentes. O que torna inviável adotarmos um posicionamento único, como verdadeiro, para definirmos esta questão. Mas, tais desafios não nos impede, nem exclui a possibilidade, de aderirmos a uma linha de pensamento. Neste emaranhado de possibilidades, encaramos as diferenças como riquezas, probabilidades viáveis ou não, adequando-as às realidades existentes em questão, bem como, estudando caminhos que proporcionem maior conforto em unir a teoria com a prática.<sup>2</sup>

Com consciência de que tomaremos rumos a uma via que nos dê de forma sucinta argumentos concisos adotaremos sem medo a visão inicial da antropologia numa randomização de busca híbrida, em outras palavras, investigações generalizadas que permitam ser associadas a muitas correntes apesar de distintas. Não entraremos nas possíveis explanações das variações sobre ritual, ritualização e ritualístico. Por isso, para compreendermos o rito, a partir de indícios que não estejam marcados, apenas pelo campo teológico, questionamos: qual seria este foco? Seriam os aspectos antropológicos do rito e contribuições terapêuticas.

---

<sup>1</sup> Citamos os nomes de estudiosos que trabalham a temática ritual, tais como: Katz, Pearl com a análise do ritual da sala de cirurgia ou Hertz, Robert que discute sobre os rituais fúnebres, entre outros como Vilhena, Maria Ângela, Clifford, Geertz e até mesmo o renomado estudioso das Religiões Eliade, Mircea. O rito é também encontrado nos estudos clássicos de Durkheim, E., Gauss, M., Van Gennep, M., Lévi-Strauss, C., Turner, V., Leach, E.. Percebe-se uma preocupação, no valor do emprego dos rituais, enquanto feitos sociais nos processos para reafirmação do sentimento de comunidade simbólica, que aglutina o coletivo que os pratica ou identifica como próprios. Em seu desenvolvimento, as individualidades se diluem no ato coletivo, que representam a ação ritual. No entanto, neste primeiro momento, de nosso texto, iremos nos pautar em Terrin, Aldo N, por ter uma abordagem antropológica que compreende o rito como uma ação na qual desenvolve em seu ato uma pragmática transcendental.

<sup>2</sup> Se é verdade que o rito, além de se estender em círculos concêntricos e de modo interdisciplinar aos mais variados âmbitos até abraçar o conceito mesmo da cultura, também se move numa oscilação contínua, e por isso em sua essência pode ser definido variadamente como conceito, [...] que possibilidade temos de chegar a uma sua definição significativa, que possibilidade temos de capturar algo que lhe seja essencial e fundamental? TERRIN, Aldo Natale. *O rito*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 17.

## 1 Aspectos antropológicos do rito e contribuições terapêuticas

Primeiramente, nos posicionamos numa perspectiva fenomenológica, em outras palavras, é este o método empregado que contribui fornecendo a forma de abordarmos a questão em estudo e não menos importante, que o caráter científico antropológico

Ao lermos a obra *O rito*<sup>3</sup>, percebemos logo no início uma postura investigativa generalizada. O que nos permite conhecer e descobrir novos horizontes em diferentes campos de investigação científica. Estes, por sua vez, podem se sustentar por si só, cada um com seu método e em sua respectiva área autônoma. São eles: teológico, fenomenológico, histórico, religioso, antropológico, lingüístico, psicológico e sociológico, etológico e biológico<sup>4</sup>. No entanto, não deixam de ser elementos que podemos empregar em junção, com idéias possíveis de consonância comparativa ou aglutinadora. O que nos importa é reconhecermos que são também, importantes nichos de subsídios para a investigação do rito. Tais âmbitos investigativos podem apresentar diferentes formas de interpretação, com possibilidade de olhares e propostas, bem diversos, e quiçá antagônicos em sua conceituação.

Contudo, tomamos uma via diante do exposto: acreditamos que o psicológico e antropológico caminham na mesma direção, abrindo espaço a uma possível junção de ambos, com perspectiva terapêutica, cujo suporte pode ser ainda, abordado em caráter teológico.

## 2 Características que apresentam o rito

Partindo do princípio, de que os rituais, consistem numa forma característica que atinge a toda sociedade humana, abre-se espaço para diferentes formas, com funções e desempenhos distintos, operacionalizando-as, tanto em ambiente religioso, quanto secular.<sup>5</sup> Isto é o que possibilita a justificativa nos diferentes tipos de olhares acima descritos, para posterior interpretação nas duas áreas por nós adotadas como alvo de investigação: psicológica<sup>6</sup> e teológica. Cumpre aqui levantarmos a questão, qual delas ocupa o

---

<sup>3</sup> TERRIN, 2004, 001-448.

<sup>4</sup> TERRIN, 2004, p. 17.

<sup>5</sup> O termo secular é empregado aqui com o significado de situações que não estejam ligadas a nenhuma crença ou religião, ou ainda, como antônimo de sacro.

<sup>6</sup> A área psicológica mencionada é da escola humanista-existencial, mais precisamente da logoterapia, teorizada e aplicada partir das descobertas de Dr. Viktor Frankl e de sua seguidora Dr<sup>a</sup>. Elisabeth Lukas declinando de outras possíveis interpretações de diferentes escolas.

primeiro plano, ou ainda, se estando no mesmo patamar, quais são as possíveis trocas e aglutinações de conceitos, isto é, quais efeitos são visivelmente percebidos?

Um resgate histórico, sobre a questão do simbolismo na religião antiga, esbarra também, na questão do rito e da representação, que este teve numa junção das representações que transitam entre o sagrado e o profano, ou como diríamos, numa linguagem mais atualizada e adaptada a nossa investigação, entre o teológico e a ciência secular.

Acreditamos termos herdado no decorrer da história, muitas representações aplicadas no período histórico da civilização ocidental antiga não somente no moderno.<sup>7</sup> Pois, há uma grande probabilidade de termos chegado aos nossos dias com esta herança representacional. Porque tanto o rito, quanto o simbolismo concreto explicito nele provavelmente poderiam, por exemplo, serem representados através de algum objeto de arte. Eles passaram por instâncias, ou ainda, outras áreas da academia, como a arte e poesia, deixando suas marcas e tendo seus traços, ainda hoje presentes em nosso cotidiano.

Um exemplo está nas velas artesanais, que são empregadas tanto na igreja, compondo parte do ambiente litúrgico necessário para certos rituais, quanto nas casas, como objeto de adorno, e também remetem a contemplação, e beleza, como no caso de um jantar especial. Portanto, notamos que isto promoveu, ou ainda, proporcionou um enriquecer no percurso da história da religião como muitos outros símbolos. Empregados pelos cristãos, os ornamentos, como uma forma de identificação e de elevação espiritual, de certa maneira fomentou o surgimento de novos símbolos. Houve a valorização dos símbolos no emprego de rituais conforme a realidade de cada comunidade.

Os elementos que são abreviados, isto é, abreviam uma determinada história de vida, na práticas rituais, permitem ser absorvidos por um distanciamento benéfico. Pois carregam uma mística, que embora presente e marcada pela ação através do rito e simbolismo do objeto, ele preserva a distância, entre o humano e o divino. Esta é uma questão importante a ser aplicada na forma de conduzir a tentativa de elucidar, o que ocorre, e

---

<sup>7</sup> *Testi e oggetti non si riducono facilmente a un concetto comune. Noi ci siamo accorti del "simbolismo" solo nell'epoca moderna. Lo si potrebbe definire – tanto nella storia della religione quanto in quella dell'arte e della poesia – una tendenza spirituale spontanea che conduce all'apparizione di simboli, cioè di cose (oggetti nella loro concretezza, oppure raffigurati o rappresentati con una parola) che, per dirla con Goethe, senza essere la cosa, pure sono la cosa.* KERENYI, Karl. *Filosofia e Simbolismo*. Roma: Fratelli Bocca Editori, 1956. p. 137.

qual é a importância, do ritual na vida do ser humano. Eis que a questão ultrapassa os limites do secular e do sacro.

### **3 A fonte do sacro enquanto simbolismo**

A necessidade de uma simulação, de uma *simulatio sacra*, da essência dos ritos de forma completa, plena de sentido, e a necessidade da abreviação, ou seja, reduzir ao essencial, aquilo que represente o sagrado em questão, surge de uma mesma fonte. Esta fonte é a do simbolismo, ao qual, por defini-la, ainda que provisoriamente é uma forma de temor reverencial, em outras palavras, é um cuidado sobre o território desconhecido, com intuito de respeito, e é ainda, necessidade de expressão que circula nas vias tanto secular, quanto sacra como mencionamos anteriormente<sup>8</sup>.

Retomando o campo secular, numa perspectiva do rito, um exame prático do nosso cotidiano, pode contribuir para compreensão e diferenciação de ações. Exemplo: o ato de escovar os cabelos. Uma pessoa que todas as manhãs acorda na mesma hora, e passa a escova em seus cabelos, da mesma forma, pode ter um comportamento repetitivo, mas, não o caracteriza um ritual, pois tem um resultado esperado visível, por assear seus cabelos daquela maneira.

No entanto, se esta pessoa empregar alguma outra operacionalização, que não incida, no resultado final do ato de escovar os cabelos, como cantar a mesma música durante a escovação, então, há um sinal de significado ritual para este momento de escovar os cabelos.<sup>9</sup>

### **4 Rito religioso**

Verifiquemos, portanto, o que se nota no ritual religioso. Nós entendemos que o rito é religioso quando usado com qualquer tipo de crença, que empregue determinada forma de organização, de ordo, utilizado para prática de um determinado culto. O rito secular é toda organização ritual, sem finalidade cültica e que ultrapasse aquilo que se espera e ainda se entenda por resultado esperado. Acredito que Terrin é muito pontual ao definir que “(...) se poderia afirmar do rito entendido como um fluir de movimento e

---

<sup>8</sup> KERENYI, 1956, p. 138.

<sup>9</sup> HELMAN, Gelci. G. *Cultura Saúde e Doença*. Porto Alegre: Artmed, 1994. p. 197.

repouso, uma realidade que decompõe o tempo e modula harmoniosamente os registros do nosso agir no mundo”.<sup>10</sup>

Há ainda, o outro lado da moeda, que é a contribuição para a compreensão antropológica. Ela está baseada no fato de que os rituais religiosos possam de alguma forma, relativizarem a dependência, ou o poder de alguém, sobre outras pessoas. Neste instante estamos lidando com uma possível situação, a do empoderamento.

Portanto, caminham juntas a idéia do humano e do divino, possibilitando demarcar suas áreas de influência, ainda que, com uma tênue linha fronteira, cujo risco é grande, de não nos apercebermos ao cruzá-la. Embora, seja possível apenas no nível antropológico, nos apropriar de elementos sistematicamente passíveis de prova, que está na relação propriamente humana, isso não descarta, a probabilidade da crença, como contraponto, por ser um dado de fé constituinte de determinadas culturas. Considerando que ainda não é possível medir o índice de fé de uma pessoa.

## **5 Rito e processo terapêutico**

Seguindo uma linha de raciocínio semântico, vemos que no latim definimos o significado de *ritus* por uma ordem estabelecida. O rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades.<sup>11</sup> Nisso, o que entra em voga para minha investigação é a possibilidade, de dar sentido aquilo que é importante para a vida humana, e, que permite-nos viver num mundo organizado. Reforçando o que foi exposto até aqui, afirmamos que o rito refere-se a ordem das relações, entre deuses e seres humanos, e, dos seres humanos entre si.<sup>12</sup> Afirmamos ainda, que “modelos práticos ou comportamentais que visam atingir a tudo que é sagrado para pessoas ou grupos”<sup>13</sup> é também, uma definição passível e possível de ser empregada para os rituais, com vigor conceitual plausível para nossa pesquisa.

Por conseguinte, a idéia de que toda ação humana, como no caso o rito, oriunda do corpo e do espírito, provoca, no indivíduo um trabalho operativo, que articula entre si a imaginação, a criatividade, a racionalidade, a sensibilidade e o sentido concomitante-

---

<sup>10</sup> TERRIN, 2004, p.18.

<sup>11</sup> TERRIN, 2004, p.19.

<sup>12</sup> VILHENA, Maria Ângela. *Ritos*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 21.

<sup>13</sup> DE BOER, Sjaak. *Por uma liturgia libertadora*. São Paulo: Paulinas. 1998. p. 285.

mente articulados em maior ou menor escala, coloca-o em movimento e propicia ao ser humano, ter uma transformação simbólica da experiência.<sup>14</sup>

E é justamente em um destes elementos acima citados, deixemos saber, o sentido, em que está toda base do processo psicoterapêutico, no qual a logoterapia tem seu plantel. Tanto psicologicamente, quanto antropológicamente falando, o homem afetado pela falta de sentido, tem maior propensão à neurose. Diferente da neurose em sentido estrito encontramos a neurose noógena, que se deve a um conflito de consciência, choque de valores, e a uma frustração existencial, que algumas vezes são apontadas pelo que denominamos de sintomatologia neurótica.<sup>15</sup>

Então nos perguntamos: mas o que isto implica no rito? Responderíamos logo de início, que se percebemos, o rito, como a possível relação entre deuses e humanos, isto nos aponta para um valor, que opera em si na ação. Portanto, atingimos um dos princípios logoterapêuticos, que é “como perceber o valor em si”. Pois, o rito tem seu valor em si enquanto ação. Neste ponto identificamos claramente a relação terapêutica.

Voltando-nos, para a psicoterapia, acreditamos que tanto os seres animados, quanto os inanimados, possuem um valor próprio deles mesmos.<sup>16</sup> Assim, os vegetais, animais e os seres humanos, e ainda os objetos, tem um valor em si, e não um valor utilitário. Esses são valores abstratos em relação ao pensamento positivo, com ações plenas, e realizações espirituais, e que, segundo Lukas, poderíamos denominar de “o bem”.<sup>17</sup> Então incluímos a idéia de bem a de rito, sendo possível conviverem juntas na dinâmica da vida humana, seja ela, numa perspectiva antropológica, teológica ou psicológica.

## **6 Rito individual e comunitário**

Além da geral dificuldade de identificação, em nosso contexto cultural, do conceito de rito, há o perigo de que muitas disciplinas se interessem por ele, o que é positivo. No entanto, nos faz estarmos atentos para aquilo que promove um movimento em torno da necessidade de sua compreensão. “Para definir ou se compreender o rito se faz

---

<sup>14</sup> DE BOER, 1998, p. 289.

<sup>15</sup> FRANKL, Victor. *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Herder, 1986. p. 11.

<sup>16</sup> Em hipótese alguma este “valor” em si deve ser confundido, com o valor possível atribuído pelo sistema econômico, como valor venal.

<sup>17</sup> LUKAS, Elisabeth. *Assistência Logoterapêutica*. São Leopoldo: Sinodal. 1992. p. 47

necessário certo movimento circular: da experiência religiosa ao rito e do rito à experiência que está por trás dele”.<sup>18</sup>

Reconhecendo que o ritual é central para existência humana, a instituição do ritual é necessária, tanto para a constituição do eu, quanto para a comunidade, o que mostra uma possível visão integrada de mundo, onde há três fatores primários que compõem a visão de mundo segundo De Boer<sup>19</sup>: 1º linguagem, 2º modelos de comportamento e 3º estrutura social. É importante notar que no ser humano, o secular não está desvinculado do religioso, pelo contrário, caminham no mesmo sentido em busca de sentido.

No primeiro fator temos o comportamento ritual regado pela linguagem, o que contribui para o propósito da prática logoterapêutica, tanto em contexto individual, quanto comunitário. No segundo fator abarcamos as funções de originar cultura, e por último a estrutura social, que pode ser mais bem ilustrada por esta passagem:

O ritual como uma transformação simbólica da experiência pode ter um forte impacto libertador quando a experiência comum é de sofrimento, opressão e pobreza. A articulação dessa experiência através da linguagem, dos modelos comportamentais e da estrutura social pode contribuir para uma visão de mundo na qual o fraco torna-se o símbolo de uma imperfeição e, portanto, seu motivo para transformação.<sup>20</sup>

Até o momento passamos por várias etapas que podem caracterizar a importância do rito e todas suas implicações nos campos de caráter religioso ou secular, individual ou comunitário. Estes elementos nos apresentam uma verdade intrínseca da dinâmica do rito, no processo de transformação da vida humana, seja ela vista em caráter antropológico, psicológico ou teológico.

Vemos ainda no campo psicológico, nas sessões de terapia, a realização de rituais que tem um grande valor agregador e facilitador, de uma tomada de consciência, de ampliação da percepção do problema, e, das possibilidades de solução. Os rituais são momentos com uma presença forte de elementos simbólicos que condensam uma determinada experiência.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> TERRIN, 2004, p. 25.

<sup>19</sup> DE BOER, 1998, p. 290.

<sup>20</sup> DE BOER, 1998, p. 291.

<sup>21</sup> BRASIL. Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas. *Prevenção do Uso de Drogas e a Terapia Comunitária*. Brasília: Presidência da República-SENAD, 2006. p. 21.



## 7 Rito e partilha

A reciprocidade está no campo antropológico, com uma marca social bem definida. Ela é uma característica encontrada na participação de festas populares, por exemplo, onde se expressam o intercâmbio de dons, que cada um contribui para que seja possível na comemoração, e ainda, reafirma as relações marcadas por um ato humano de comer juntos.<sup>22</sup>

Entendemos que isto tudo está baseado na aceitação do outro, tanto que as partilhas ágapes assumem uma forma ritual. Isto quer dizer, transcende o simples ato de ingerir alimentos. Sobretudo, notamos que a celebração é uma ocasião de contato com o numinoso, na qual cada comunidade estabelece. Isto é, a garantia de que cada encontro festivo venha a ter suas características próprias. Além disso, é possível concebê-la tanto em âmbito secular, quanto religioso. Lembremos que as formas de comportamento ritual privadas, no campo antropológico são de menor interesse investigativo. O foco está nos rituais públicos que ocorrem na presença de uma, ou mais pessoas. Vejamos o que nos apresenta o seguinte parágrafo:

Rituais públicos são aqueles aspectos de um comportamento prescrito ou formal repetitivo, isto é, aqueles aspectos de determinados costumes que não possuem conseqüências tecnológicas diretas e que são simbólicas, ou seja, o comportamento, ou ações revelam algo sobre o estado das coisas particularmente sobre as condições sociais dos indivíduos que participam do ritual.<sup>23</sup>

Assim os valores básicos da sociedade passam a ser renovados. Ainda podemos acrescentar duas importantes definições para o ritual, uma é a função expressiva, e a outra, é a função criativa. Na primeira, retratam-se de forma simbólica, determinados valores essenciais e ainda, os valores culturais. Expressam-se estes valores básicos, de forma dramática, comunicando-os aos participantes e espectadores.<sup>24</sup> No outro, ou seja, no aspecto criativo, o ritual cria de fato, ou recria, as categorias nas quais, os seres humanos percebem a realidade, em outras palavras, o ritual. Portanto, reafirmam sistematicamente, determinados valores e princípios de uma sociedade, e o modo como seus membros devem agir, diante de outros indivíduos, ou perante deuses e o mundo natural,

---

<sup>22</sup> CASANOVA, John G. *Fiestas y Rituales*. Lima: Corporacion Promocion y Difusion Cultura, 2001. p.52.

<sup>23</sup> HELMAN, 1994, p.197.

<sup>24</sup> TURNER, V. W. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth: Penguin. 1967.

o que pode contribuir para recriar na mente dos participantes, a própria visão coletiva do mundo integrada a sua realidade, numa perspectiva salutar.<sup>25</sup>

## **8 Rito e as prática e técnicas terapêuticas**

Dentre alguns exemplos de prática terapêutica sugerida na cartilha do SENAD, *A Prevenção do Uso de Drogas e a Terapia Comunitária*, encontramos os seguintes modelos de rituais:<sup>26</sup>

1) Ritual do perdão, cujo objetivo está em perdoar a si e perdoar ao outro. Operacionalizando ao grupo orientações que motivem aos participantes, que pensem a quem gostariam de perdoar, e a quem gostariam de pedir perdão. Em seguida, abre-se espaço às pessoas que desejarem compartilhar com o grupo o que pensaram. Esta é uma dinâmica terapêutica, que de alguma forma também é empregada em sentido religioso, em especial no período da quaresma, num culto cristão ou missa.

2) Ritual do amor incondicional. Nele o objetivo é incentivar no grupo a reflexão sobre o amor à pessoa, que não se restringe a um comportamento isolado. Amar a pessoa – não aceitar o seu comportamento. Nas orientações dadas ao grupo, cada pessoa deve eleger alguém, para declarar amor incondicional. Devendo na sua vez, dizer a seguinte frase: eu amo [...], só não aceito seu comportamento de [...].

3) Temos o Ritual do prazer, nele o objetivo está em ampliar as possibilidades de prazer, sem que o uso de drogas seja necessário. Nas orientações ao grupo se solicita que todos reflitam e respondam: onde mora o prazer para mim?

4) Por último, o Ritual da aceitação: A orientações ao grupo é dada ao se solicitar que os participantes dividam-se em duplas, um de frente para o outro – olhos nos olhos - dizendo: eu (dizer o próprio nome) te aceito (dizer o nome do outro) como você é.

Portanto, diante das quatro práticas expostas, nós encontramos técnicas, que empregam rituais coletivos, aos quais transcendem o mero exercício, e, além disso, buscam a tomada de consciência e o valor em si, que a situação vivenciada procura apresentar.

---

<sup>25</sup> HELMAN, 1994, p.197.

<sup>26</sup> BRASIL (SENAD), 2006, p. 22.

Esta relação com o cuidado e a saúde do indivíduo, como vimos nos exemplos práticos terapêuticos de ritual passam por duas vias. Na primeira via encontramos situações de cunho humanitário e ético, em questões como: a quem gostariam de perdoar, e a quem gostariam de pedir perdão? Ou ainda: onde mora o prazer para mim?

Na segunda via, no meio teológico cristão a partir do amor que Deus tem por sua criação, bem como, a necessidade de se preservar e perdoar. Enquanto criaturas dialogamos assim: eu (dizer o próprio nome) te aceito (dizer o nome do outro) como você é. Aqui encontramos o cuidado, a promoção da saúde, também no *modus-operandi* ritual tanto espiritual como secular, onde ambas as situações se complementam. Esta mescla entre símbolos sejam eles marcados por atos ou objetos, que nascem de um cotidiano comum e permeiam as ações da vida vão aos poucos penetrando na sacralidade. Eles tem o vigor de buscar resultados positivos e apresentar o sagrado de forma a erigir uma ponte entre Deus e o humano, não necessariamente em contexto religioso.

Portanto, isto tudo vai ter suas marcas na ritualidade, que compõe o comportamento das pessoas e suas comunidades. Acreditamos que uma dinâmica, mesmo que com objetivo terapêutico promovida entre pessoas que não professam alguma crença ou religião explicitamente, acabam por ter uma aceitação positiva, e, por conseguinte, um resultado positivo diante da empreitada que remete uma idéia de transcendência. Porque as práticas rituais afetam a consciência da pessoa e de alguma forma, as remete para um campo ainda pouco explorado pelas áreas da saúde, a espiritualidade. Numa visão cristã, podemos afirmar que “quando os sacramentos<sup>27</sup> estão relacionados com reais situações de vida, eles tornam-se uma maneira pela qual a pessoa participa mais completamente da existência humana” e não se descarta o efeito terapêutico.<sup>28</sup>

## **9 Ritos e uma compreensão teológico-terapêutica**

Quando os efeitos planejados do ritual não são alcançados, “isso não significa que o ritual não tem qualquer efeito e que, portanto, o ritual é ineficaz ou neutro. Significa sem dúvida que os efeitos atuais são outros além daqueles esperados”.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Inserir neste parágrafo de fechamento o exemplo dos sacramentos, porque em qualquer atividade sacramental da Igreja Católica Romana, há um ritual específico que é universal, ou seja, independe da cultura e língua de onde se aplica.

<sup>28</sup> DE BOER, 1998, p. 292.

<sup>29</sup> DE BOER, 1998, p. 315.

Apesar de nosso propósito ser o de apresentar as ligações possíveis entre o rito religioso e a espiritualidade, bem como, o rito não necessariamente religioso e a logoterapia. Nos deparamos com uma possibilidade mais ampla de reflexão neste campo já abordada por Frankl:

Com efeito, o espiritual não pode ser patológico. Estar enfermo, em situação de adoecimento, é próprio de um organismo psicofísico e não de um ser espiritual, de uma pessoa. [...] O perigo das confusões categoriais aparece sempre que se esquece a independência do espiritual frente ao psíquico. O esquecimento do espiritual é algo típico do psicologismo. (tradução nossa)<sup>30</sup>

Num exemplo clássico, como encontramos em Kirkegaard nós percebemos o homem em sua angústia existencial, que busca no louvor e no anseio a Deus, o repouso da alma inquieta. O mesmo homem que na busca de sentido, segundo Frankl é o foco do trabalho nas propostas Logoterapêuticas.

[...] a Logoterapia e a Análise Existencial constituem uma psicoterapia orientada no espiritual, esta psicoterapia se divide em Logoterapia como terapia a partir do espiritual e Análise Existencial como análise sobre o espiritual. A Logoterapia parte do espiritual, e, a Análise Existencial conduz ao espiritual. Pois a logoterapia não só pressupõe o espiritual, o mundo objetivo do sentido e dos valores, senão que mobiliza estes no que fazer psiquiátrico. (tradução nossa)<sup>31</sup>

Deus, o Transcendente ou o Numinoso trabalhado por Rudolf Otto, seja qual for a categoria que se busca conceituar, as indagações surgem: Como procurá-Lo e conhecê-Lo? Invocando com fé e louvor seria a resposta numa perspectiva agostiniana. Contudo, numa perspectiva Logoterapêutica, apesar de não oferecer respostas teológicas, é possível através dela, lançar uma ponte que permita serem identificadas aquelas respostas que brotam da espiritualidade inconsciente, e, que servem para promover a constante busca de sentido para vida.<sup>32</sup>

Essa necessidade de fé e louvor toma forma através da celebração, de uma liturgia que por sua vez, se utiliza do rito. Isto se dá numa relação de expressão do viver a

---

<sup>30</sup> En efecto, lo espiritual no puede ser patológico. Estar enfermo, ponerse enfermo, es propio del organismo psicofísico y no de un ser espiritual, de una persona. [...] El peligro de las confusiones categoriales aparece siempre que se olvida la independencia de lo espiritual frente a lo psíquico. Este olvido de lo espiritual en lo que tiene de peculiar es algo típico del psicologismo. FRANKL, Viktor. *El Hombre Doliente*. Barcelona: Herder, 1987. p. 204.

<sup>31</sup> [...] La logoterapia, y el analisis existencial, constituyen una psicoterapia orientada em lo espiritual, esta psicoterapia se divide en logoterapia como terapia de desde lo espiritual y analise existencial como analise sobre lo espiritual. La logoterapia parte de lo espiritual, y el analise existencial conduce a lo espiritual. Pelo la logoterapia no sólo presupone lo espiritual, el mundo objetivo del sentido y de los valores, sino que moviliza éstos en el quehacer psiquiátrico. FRANKL, 1987, p. 211.

<sup>32</sup> LUKAS, Elisabeth. *Psicologia Espiritual*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 12.

partir do comunitário. Ela também não é uma imitação, nem reprodução, mas a representação numa ação rememorativa composta, por gestos simbólicos e palavras, que não se limitam a informar ou a explicar o alcance dos ritos. Pois elas criam uma situação e determinam o significado salvífico dos ritos.<sup>33</sup> É a prática, a vivência daqueles que se encontram para festejar aquilo que lhe dá sentido.

## **10 Frankl e a espiritualidade**

Encontramos nos livros de Viktor Frankl, uma certa mescla nos termos religião, teologia e espiritualidade bem como religiosidade, a princípio sendo entre si cambiáveis, em alguns casos, no entanto, não entrarei, neste momento, em detalhes, segundo seus surgimentos nas obras de Frankl. Contudo, o que nós precisamos ter claro é a idéia de que ao referir-se sobre a religião, nosso psiquiatra Frankl, não se utiliza do termo como uma definição teologicamente conceituada e empregada no meio acadêmico, mas, apresenta elementos relacionados que se subentende a espiritualidade que ao nosso posicionamento independe da religião.

É fácil notar estas colocações ao analisar o texto *Psicoterapia e Religião*, porque nosso autor conceitua a religiosidade, como elemento relacionado com a existência, que tem certos pré-requisitos constituintes do ser humano para que ela exista. São eles a espontaneidade pela religiosidade como algo que brota da pessoa, e a manifestação espontânea da religiosidade inconsciente, com possível efeito curativo. Pois “para que a religião possa ter efeitos psicoterapêuticos, seu motivo primário não pode ser absolutamente psicoterapêutico”.<sup>34</sup> Apesar do efeito benéfico seu objetivo é a salvação da alma e não a cura psíquica.

## **11 Liturgia e terapêutica**

Diante do exposto, nosso olhar sobre a liturgia, faz crer que ela transcende através do rito e da simbologia, numa busca de sentido mais ampla também. Isto é, propicia a possibilidade do encontro ou ligação Criador-criatura numa relação voltada para o alto, como também admite a teoria Logoterapêutica.

---

<sup>33</sup> MARTÍN, Julián López. *No Espírito e na Verdade*, Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 61.

<sup>34</sup> FRANKL, 2004, p. 57.

Lukas, em seu livro *Assistência Logoterapêutica*, apresenta uma explicação plausível que cabe neste momento ser aplicada, ou ainda, ser relacionada com o rito da liturgia. Segundo ela, cumprir o sentido do momento significa de alguma forma unir com harmonia os objetivos e valores superiores. Aqueles que consideramos como conteúdos de sentidos pessoais, com a respectiva responsabilidade, perante a situação concreta.<sup>35</sup>

Em outras palavras, o sentido do momento está no seguir de nossa consciência marcada pelo singular, ou ainda, logoterapeuticamente falando, numa busca pelo cultivo da espiritualidade que nutre o sentido de busca. Carregando de sentido tanto o rito quanto a vida.

Os ritos carregados por simbologias e significados expressam ao mesmo tempo uma ordem e compreensão da necessidade da ação celebrativa do momento vivido de um determinado grupo de pessoas. Alguns elementos como o ato, ou ação expressiva, representação e atualização, bem como, dimensões tidas como misteriosa, ritual e existencial, também fazem parte do rito da Igreja Católica Apostólica Romana, embora, eles estejam intimamente relacionados à conceituação do estudo da celebração, e não necessariamente reconhecidos como úteis numa abordagem terapêutica. No entanto, eles passam a ter seu valor frente à adesão logoterápica.

Em outras palavras, eles são úteis para nosso estudo, porque estamos tentando demonstrar aquilo que desejamos valorizar, numa perspectiva terapêutica, possibilitando a tomada de consciência, e aproveitando seu alcance teológico. Mas, através destas categorias que são constituintes da celebração, acreditamos podermos obter uma melhor apreciação sobre o rito em ambas as situações: celebrativas ou terapêuticas.

## **12 Celebração e terapêutica e uma forma de inculturação**

[...] a religião não busca intencionalmente a saúde psíquica, mas *per effectum* pode provocar particular sensação e situação de segurança que se revela saudável para a psique humana.<sup>36</sup>

Apesar da religião e psicologia terem tarefas diferentes. Apresenta-se indispensável para alcançarmos nosso objetivo proposto torná-los conhecidos. Desta forma, va-

---

<sup>35</sup> LUKAS, 1992, p. 29.

<sup>36</sup> PETER, Ricardo. *Viktor Frankl: a antropologia como terapia*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 85.

mos provocar a busca por uma abordagem mais detalhada, tornando os componentes de valor constitutivo do rito, elementos que através da visibilidade e compreensão, permitam apresentá-lo como uma questão não só de forma e método, mas de riqueza em conteúdo vivencial, ou seja, como expressão de vida e existência.

Isto significa, que eles enriquecem a vida da comunidade, com ganhos numa perspectiva litúrgica, que é comprovada na espiritualidade promovida e operacionalizada pelo rito de forma inculturada. Por isso, faz-se imprescindível a imputação de valor na ação expressiva, representação e atualização como vimos apontados acima.

O rito que envolve os sacramentos tanto do batismo, matrimônio, unção dos enfermos que estão também compostos por elementos de integração da cultura local. Considerando que a forma que representa a parte externa do rito, e, que consiste na estrutura ou plano da celebração, ou seja, os textos e leituras, ou ainda, ações tais como imersão ou submersão na água no batismo, imposição das mãos, unção com óleo no corpo, união das mãos direitas no casamento e elementos materiais tais como água óleo e a veste baptismal possuem um nome próprio.<sup>37</sup> Este nome litúrgico tradicionalmente empregado para estes documentos se chama ordo. O processo de integração de elementos neste ordo é que chamamos de inculturação. Esta inculturação do ordo, ou ainda do rito, se processa dentro de duas vias como examinaremos de forma terapêutica.

Primeiramente, nesta perspectiva terapêutica é oportuno nos apropriar da seguinte colocação de Lukas, expressa na introdução do seu livro *Psicologia Espiritual*, assinalando as expressões das pessoas que “buscam padrões e pontos de referência”, vejamos a passagem:

[...] pessoas que não tenham que arcar com o peso de uma cruz, sentem falta de algo essencial sem suas vidas. Desejam fortalecer sua personalidade, fundamentar sua identidade, buscam padrões e pontos de referência. Em princípio são pessoas que estão procurando a Deus.<sup>38</sup>

Percebemos assim, que há uma linha divisória móvel existente entre a psicoterapia de grupo, com caráter Logoterapêutico, e a prática litúrgica, principalmente naquelas celebrações ricas na simbologia e gestos. Isto nos mostra o quanto seus territórios são delineados a partir de silhuetas, marcadas por aspirações (desejos, vontades, petições) humanas, comportamentos e gestos com reflexos na prática do cultivo da espiritualidade.

---

<sup>37</sup> CHUPUNGCO, Anscar. *Baptism, Marriage, Healing and Funerals: Principles and Criteria for Inculturation* in: *Baptism, Rites of Passage and Culture*. Genebra: Lutheran World Federation, 1998. p. 50.

<sup>38</sup> LUKAS, 2002, p. 12.

Resumindo, por expressarem o momento de depósito da fé. Neste caso, é admissível reconhecer que a inculturação é o caminho, tanto do lado teológico, quanto do psicológico, para se vivenciar e fortalecer padrões e pontos de referência que caracterizem um determinado grupo terapêutico ou comunidade religiosa.

### 13 Logoterapia, rito e religião

A abordagem de questões de natureza religiosa, pela Logoterapia, pode causar certa confusão. Isto porque a religião vai além de qualquer concepção de mundo, consolida valores, dá coerência e transcendência aos significados, o que nos leva a notar que a Logoterapia não pode evitar o encontro da religiosidade, mesmo enquanto fenômeno humano.<sup>39</sup>

É abordado este tema, tanto no processo de grupo operativo quanto no encontro de espiritualidade.<sup>40</sup> O grau de intensidade que cruza cada área, somente poderá ser declarado a partir da vivência de cada pessoa. Isto quer dizer, que ambas as atividades, rito e terapêutica podem contribuir para o cultivo da espiritualidade humana empregando elementos tanto da área teológica quanto da psicológica, bem como, se utilizando de ambas em diferentes proporções.

E como afirma Lukas:

[...] a Logoterapia não pode oferecer respostas teológicas, mas pode lançar uma ponte para que se possam ouvir aquelas respostas que brotam da espiritualidade inconsciente do ser mais profundo (ou elevado) dos próprios interrogantes. [...] trazer a salvação e apresentar uma alternativa.<sup>41</sup>

Os resultados obtidos pelos participantes de um grupo ou de uma cerimônia não deixam claras as fontes de suas origens, eles apenas podem expressar o retorno à vontade da busca pelo sentido da vida. Este elemento independe da adesão a uma religião, ou

---

<sup>39</sup> PETER, 2000, p. 83.

<sup>40</sup> Numa versão Logoterapêutica estes grupos podem ser chamados de “Grupos de compartilhamento”: Quando se trabalha com grupos a precaução é uma das condições. A logoterapia é baseada na confiança entre o orientador e o paciente. Essa confiança se estende a todos os membros do grupo. O encontro nestes grupos não é agressivo, mas, cauteloso e positivo. É por esse motivo que o termo grupo de compartilhamento é usado. Cada participante compartilha a busca individual pelo significado, sem ser pressionado. As determinações gerais estão baseadas: 1) Criar atmosfera de apoio onde haja liberdade e possibilidade de manifestar sentimentos pessoais. 2) Conscientizar os participantes dos recursos do espírito humano: liberdade de escolha, unicidade, responsabilidade e autotranscendência. 3) Ajudá-los a enxergar os recursos. 4) Ajudá-los a descobrir onde se encontram. 5) Focalizar sua atenção naquilo que é certo para eles. Cabe ao orientador do grupo: Estruturar, analisar, centralizar, compartilhar, incentivar, unificar, participar e vigiar as ações do grupo. FABRY, Joseph B. *Aplicações práticas da Logoterapia*. São Paulo: ECE, 1990.

<sup>41</sup> LUKAS, 2002, p. 12.



agregação religiosa, e também não pode ser definido como resultado único de um determinado rito litúrgico, nem de uma dinâmica de grupo psicológica. Mas sim, como resultado obtido pelas pessoas que buscam o sentido e encontram, seja ele, através do instrumento teológico ou psicológico. Apenas uma análise minuciosa das características individuais de cada pessoa, dos elementos constituintes da ação anterior ao resultado obtido e declarado pela mesma, ou seja, as ações combinadas com o propósito podem apontar a verdadeira fonte originária do resultado. Que no caso acreditamos ser a mescla destas duas vertentes na sua maioria as responsáveis, cujos, efeitos são resultantes da combinação entre a proposta da busca do sentido da Logoterapia e a prática litúrgica na busca pelo cultivo da espiritualidade.

Pois distinguir elementos que são de origem na crença de um determinado grupo, através da fé professada por este é um lado da questão, por outro, temos o conhecimento através da sistematização racional e suas possíveis implicações cognitivas. Uma vez conhecidos seus respectivos campos originários, teológico ou psicológico, o desafio terapêutico está justamente, em conseguir sistematizar, estruturar os elementos, de forma suficiente a poder apontar claramente os respectivos resultados de suas proveniências.

Isto é, onde cada uma dessas áreas começa ou termina juntamente com sua influência visível transformada no comportamento humano. Notamos ainda que a “precisão ontológica da Logoterapia no diagnóstico e na terapia é a sua marca”.<sup>42</sup> Em outras palavras, o próprio propósito de busca de ambas pode estar relacionado ao anseio de relação com Deus, apesar de não expresso verbalmente.

#### **14 Interfaces teologia e psicologia**

Uma nova possibilidade de se integralizar nas práticas terapêuticas são as ações que circulem tanto em âmbito teológico, quanto psicológico, sem causar constrangimento de invasão nas respectivas áreas.<sup>43</sup> Até então, tais campos de conhecimento, juntos eram passíveis de serem confundidos, principalmente por aqueles que não tinham claro a

---

<sup>42</sup> LUKAS, 2002, p. 13.

<sup>43</sup> Nesse singular espaço entre ciência e religião e, dentro da ciência, entre as ciências naturais e as ciências humanas ou do espírito, entre o empírico e o fenomenológico, entre demonstração e evidência e, paralelamente a isso, no plano comercial, entre ajuda e fraude, encontra-se a psicologia-psicoterapia lutando por uma imagem positiva. É, pois, de admirar, que os seus resultados tardem a aparecer? A ambigüidade de pertença das duas disciplinas é a sua desvantagem. Nem mesmo as normas legais conseguem tirá-las da terra de ninguém ou de todos em que se vêem lançadas. LUKAS, 2002, p. 13.

origem do objeto de sua pesquisa. Contudo, a psicoterapia e a religião juntas podem gerar problema, e sérios danos a pessoa. Mas, isto não ocorre se substituirmos a religião pela dimensão da espiritualidade. Ela é um elemento real da psicoterapia presente nas práticas Logoterapêuticas.

Segundo Frankl o espiritual é necessário por ser essencialmente inconsciente. O reconhecimento da pessoa-profunda espiritual, no verdadeiro sentido da palavra, é irreflexível, e por não ser passível de reflexão, neste sentido, pode ser chamado também de inconsciente.<sup>44</sup> Um exemplo empregado por Frankl para explicar o inconsciente espiritual é o ponto cego do olho. Este apesar de ser cego é primordial para visão.<sup>45</sup>

Uma forma fenomenológica simples, para nossa análise, são algumas práticas espirituais que em muitas situações rompem as barreiras de uma religião, no nosso caso a Católica, por exemplo, a confissão e passam a ser empregadas no mundo secular, aqui em questão no ambiente terapêutico, sem necessariamente os indivíduos envolvidos terem adesão a alguma Igreja.

Segundo Frankl, deve-se evitar a contaminação entre a Psicologia e a Teologia<sup>(46)</sup> que podem até coincidir quanto a seus efeitos, mas, eles são diferentes na intencionalidade.<sup>47</sup>

As normas para o ritual cristão que de certa forma revelam a autoridade, por exemplo, de quem os pratica, não devem ser analisados pelo campo psicológico e sim dentro do filosófico e teológico. A psicologia neste caso, apenas poderia diagnosticar uma patologia sobre a autoridade da igreja e não condenar o caráter do ritual em si. Isto nos dá a segurança de que o ritual vai além do conceituado pelo campo psicológico.<sup>48</sup>

## 15 Rito e exercício

Vemos que o exercício do ritual de poder é certamente uma das expressões da religiosidade humana que é ambígua. Principalmente em relação aos objetivos revelados

---

<sup>44</sup> FRANKL, 2004, p. 24.

<sup>45</sup> Da mesma forma que no local de origem da retina, ou seja no ponto de entrada do nervo ótico, a retina tem seu ponto cego, assim também o espírito, precisamente na sua origem, é cego a toda auto-observação e autoreflexão; quando é totalmente primordial, completamente ele mesmo, é inconsciente de si mesmo. FRANKL, 2004, p. 24.

<sup>46</sup> No texto fonte, em questão emprega-se o termo religião e não Teologia, mas a interpretação não se refere a religião.

<sup>47</sup> FRANKL, 2004, p. 57.

<sup>48</sup> RAMSHAW, Elaine. *Ritual and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press, 1999. p. 22.

na Bíblia por *Iahweh*. Esta prática de poder precisa ser aprovada por normas, que por si podem ratificar ou desmascarar a ambigüidade que possa se apossar do ritual. Os elementos que contribuem para tal revisão são a justiça e a humildade.<sup>49</sup>

O esforço da Logoterapia está em buscar seus argumentos e ferramentas na teologia e filosofia, para atingir a psicologia, e não o inverso.

A contribuição da psicologia fica na possibilidade de reconhecimento do patológico. Mantemos nossa linha de pesquisa nos apropriando de características que as aproximem naquilo que trazem de semelhantes, e cuja origem possa ser diversa. Dessa forma é conveniente perceber que:

[...] por menos que a religião se preocupe com suas intenções primárias com a cura psíquica ou com medidas profiláticas, em seus resultados – não em sua intenção – ela não deixa de ter efeitos psiquiátricos e até psicoterapêuticos, uma vez que propicia a pessoa uma sensação de incomparável proteção e ancoramento que não pode ser encontrada alhures a não ser na transcendência, no Absoluto.<sup>50</sup>

Não devemos perder de vista dois elementos: a) busca de padrão; e b) ponto de referência. Estas duas características são próprias de serem observadas no rito e, por conseguinte, aplicáveis nas celebrações religiosas. Sua permeabilidade no campo litúrgico propicia, por exemplo, intitular o ritual com o nome de seu objetivo. O rito de penitência da Igreja Católica Apostólica Romana tem sua forma e condução semelhante em qualquer país, de qualquer continente que esteja sendo celebrado. Isto é o que garante uma participação, e, possível adesão dos membros dentro de um padrão com características de ação expressiva, representação e ritualização carregada de um mistério ritual e existencial, de uma identidade religiosa.

O ritual é uma forma de estabelecer a ordem, reafirmar o significado, dar possibilidade de agrupamento da comunidade, lidar com as ambivalências, e, proporcionar o encontro com o mistério. O ritual mostra que “a ritualização é um fenômeno mais amplo, incluindo todos os aspectos de nosso comportamento biossocial que são padronizados, repetitivos e convencionados.” (tradução nossa)<sup>51</sup>

Ao contrário seria o caos que se estabeleceria. Isto porque sem ele “nós teríamos de planejar cada ação do zero, e analisar o significado de cada interação, como um

---

<sup>49</sup> RAMSHAW, 1999, p.19.

<sup>50</sup> FRANKL, 2004, p. 59.

<sup>51</sup> [...] *ritualization is a much wider phenomenon, including all aspects of our biosocial behavior that are patterned, repetitive, conventionalized.* RAMSHAW, 1999, p. 23.

psicanalista estereotipado que responde ao olá dizendo: o que isto significa?” (tradução nossa)<sup>52</sup>

### Considerações finais

A ritualização saudável, sempre está relacionada no proporcionar a estabilidade dentro do contexto de possibilidade onde a variação possa ocorrer, isto é, apesar de um contexto que muda a cada instante, assim mesmo é possível trazer a estabilidade e o equilíbrio no enfrentamento do diferente.

Por conseguinte, a garantia da celebração em ter o caráter universal, torna fácil e possível a observação dos comportamentos frente às práticas, independente do local observado. Considerando que o rito é uma “forma externa, comunicativa, expressiva e sacramentalmente eficaz da intervenção de Deus e da resposta da fé por parte do homem”.<sup>53</sup> Temos necessidade de reafirmar o significado, isto é, a necessidade do sentido de experiência é fundamental e universal para o ser humano. Principalmente quando “a necessidade de expressão pelo ritual e reforço da visão do mundo simbólico é intensificada em situações que põem em risco o significado a coerência”. (tradução nossa)<sup>54</sup>

Nós nos voltamos para as expressões simbólicas de nossa confiança, na qual se fundamentam a bondade, em nossa experiência, e formas de tradição, nas quais nós damos o sentido. É verdadeiro afirmar, portanto, que o ritual pode moldar nossas atitudes após o exemplo de Cristo na dimensão espiritualidade. Isto percebemos com o celebrar das comunidades cristãs, que de certa forma ritualizam parte das passagens dos Evangelhos, num exercício de fé e vida. Em outras palavras, promover a transformação da vida a partir da crença, alimentado pela fé, traz a tona o sentido que cada um dá a sua vida diante do comunitário.

Num rito penitencial o perdão surge como ponto de referência. Encontramos nele o sentido da busca do alívio pessoal, ou seja, o objetivo do libertar-se daquilo que alimenta muito a ansiedade, e provoca o desencadear dos aspectos de falta de sentido na vida, e seus resultados tais como, o suicídio, a entrega ao vício e desespero. Por outro

---

<sup>52</sup> [...] *we would have to plan every action from scratch and analyze the meaning of every interaction, like the stereotyped psychoanalyst who responds to Hello by saying: what do you mean by that?* RAMSHAW, 1999, p. 23.

<sup>53</sup> MARTÍN, 1996 (Vol. I), p. 189.

<sup>54</sup> [...] *the need for the ritual expression and reinforcement of the symbolic world view is intensified in situations which threaten meaning or coherence.* RAMSHAW, 1999, p. 25.

lado, “uma prática particular ritual conduzida na igreja poderia coexistir com a retórica da liberdade cristã e maturidade”. (tradução nossa)<sup>55</sup> Isto deve ocorrer porque o ritual tem de propiciar a libertação da pessoa. Por sua vez, o ritual baseado em liberdade e responsabilidade, tem nestes dois componentes as características que são exigidas também numa abordagem Logoterapêutica.

A autocompreensão das práticas cristãs ultrapassa os estudos teológicos, e, começa a ganhar espaço nas práticas terapêuticas, considerando o indivíduo, como um todo interligado formado por corpo, mente e alma, num olhar cristão.

Considerando, que as bases de nossos rituais estão fundamentadas nas experiências de vidas, vividas com práticas culturais, nós podemos com segurança afirmar que os ritos refletem uma necessidade do ser humano. Esta necessidade também está em expressar através dos modelos do dia-a-dia, seja no comportamento religioso ou laico. Tais temas são explicáveis no campo antropológico, mas, não podemos esquecer que há também uma parcela de suas raízes em outras áreas, como a teológica, psicológica e filosófica.

Percebemos que as formas litúrgicas expressas por rituais, são apresentadas com conteúdo teológico. Mas, elas ultrapassam a teologia, com sinais humanos visíveis, também através do reconhecimento de uma psicologia espiritual que contribui a saúde.<sup>56</sup>

Vemos que na teologia, a idéia do eterno promove a possibilidade, do preencher a lacuna existencial, isto é, completar a vida, tendo em vista o sentido da existência humana. Este mesmo eterno é o que pode ocorrer também através dos processos tanto terapêuticos quanto celebrativos. Todos visando os ritos que libertam o ser humano da doença, ou do adoecimento seja do corpo, ou da alma.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> *A particular practice of ritual leadership in the church could coexist with the rhetoric of Christian freedom and maturity.* RAMSHAW, 1999, p. 20.

<sup>56</sup> Um conceito abrangente que consta do Dicionário de Termos Técnicos de Medicina e Saúde: Saúde é uma condição em que um indivíduo ou grupo de indivíduos é capaz de realizar suas aspirações, satisfazer suas necessidades e mudar ou enfrentar o ambiente. A saúde é um recurso para a vida diária, e não um objetivo de vida; é um conceito positivo, enfatizando recursos sociais e pessoais, tanto quanto as aptidões físicas. É um estado caracterizado pela integridade anatômica, fisiológica e psicológica; pela capacidade de desempenhar pessoalmente funções familiares, profissionais e sociais; pela habilidade para tratar com tensões físicas, biológicas, psicológicas ou sociais com um sentimento de bem-estar e livre do risco de doença ou morte extemporânea. É um estado de equilíbrio entre os seres humanos e o meio físico, biológico e social, compatível com plena atividade funcional. REY, Luís. *Dicionário de Termos Técnicos de Medicina e Saúde*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2000.

<sup>57</sup> Trabalhamos neste texto com a idéia de doença sendo a patologia por si própria, e o adoecimento, como o processo de assimilação de forma maléfica para a psique do indivíduo, exemplificando: Um indivíduo pode estar doente, e, procurar ajuda através de alguma terapêutica que permita seu estado psíquico e noo-

## REFERÊNCIAS:

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões de Santo Agostinho*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1981.
- BRASIL. Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas. *Prevenção do Uso de Drogas e a Terapia Comunitária*. Brasília: Presidência da República - SENAD, 2006.
- CHUPUNGCO, Anscar. J. Baptism, Marriage, Healing, and Funerals: Principles and Criteria for Inculturation in: *Rites of Passage and Culture*. Genebra: Lutheran World Fed., 1998.
- DE BOER, SJAAK. *Por Uma Liturgia Libertadora*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- FABRY, Joseph B. *Aplicações práticas da Logoterapia*. São Paulo: ECE, 1990.
- FRANKL, Viktor. *El Hombre Doliente*. Barcelona: Herder, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A presença Ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Herder, 1986.
- HELMAN, Gelci. G. *Cultura Saúde e Doença*. Porto Alegre: Artmed, 1994.
- KERENYI, Karl. *Filosofia e Simbolismo*. Roma: Fratelli Bocca Editori, 1956.
- LUKAS, Elizabeth. *Psicologia Espiritual*. São Paulo: Paulus, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Assistência Logoterapêutica*. São Leopoldo: Sinodal. 1992.
- MARTÍN, Julián López. *No Espírito e na Verdade*, Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. MARTÍN, Julián López. *No Espírito e na Verdade*, Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PETER, Ricardo. *Viktor Frankl: a antropologia como terapia*. São Paulo: Paulus, 2000.
- RAMSHAW, Elaine. *Ritual and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press, 1999.
- REY, Luís. *Dicionário de Termos Técnicos de Medicina e Saúde*. Rio: Guanabara Koo-gan, 2000.
- TERRIN, Aldo Natale. *O rito*. São Paulo: Paulus, 2004.
- TURNER, V. W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth: Penguin. 1967.
- VILHENA, Maria Ângela. *Ritos*. São Paulo: Paulinas, 2005.

---

lógico mantenha-se equilibrado, ao passo que, o estado de adoecimento deve ser considerado, neste caso, o descontrole de todo processo que circunda a fase da doença bem como a sua terapêutica, proporcionando um desequilíbrio do todo do ser humano.

## A espiritualidade no cárcere

Anáize Anália de Oliveira (UFPB)

Silvana Chaves da Silva (UFPB)\*

Williams Pereira de Oliveira (UFPB)\*\*

### Resumo

As reflexões contidas nesse trabalho abordam aspectos relevantes da espiritualidade que adentra o cárcere utilizando como base a análise do que acontece no campo religioso prisional objetivando apresentar evidências de como o envolvimento religioso/espiritual pode influenciar positivamente no resgate de valores e conseqüente reabilitação dos apenados. Sendo a espiritualidade um tema essencialmente humano que trata da relação com o Divino e com as conseqüências dessa relação na vida cotidiana, trata-se de uma experiência que só o ser humano pode experimentar em sua individualidade. Neste artigo refletimos, portanto, sobre a identidade da espiritualidade que adentra os muros do cárcere e suas conseqüências na vida dos prisioneiros.

**Palavras-chave:** Espiritualidade, cárcere, prisioneiros

### Introdução

Na sociedade em que vivemos o homem sempre foi considerado como o sexo forte, nobre e a mulher o sexo frágil, submisso. Essa idéia de submissão vem desde os conselhos que o apóstolo Paulo em sua carta aos Efésios transcrevera onde diz que “*vós mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor*” (Ef. 5:22), biblicamente a mulher devia submissão a esse homem, e a sociedade incorporou de bom grado essa exortação bíblica que há muito não se baseia na igualdade. A visão machista e preconceituosa fez com que as mulheres enfrentassem em sua vida social obstáculos para conseguir a tão esperada igualdade em todas as instâncias sociais.

Os exemplos se multiplicam ao olharmos para o presente e para nossa própria história. No século XIX, existiam lugares praticamente proibidos às mulheres (políticos, intelectuais e até esportivos), e outros quase que exclusivamente reservados para elas, como lavanderias, magazines e salões de chá (PERROT, 1998). Até bem pouco tempo

---

\* Historiadora e Graduanda em Ciências das Religiões – UFPB.

\*\* Graduando em Ciências das Religiões – UFPB.

atrás, no início do século passado, mulheres desacompanhadas de homens não podiam frequentar bares, festas e shows, sob o risco de ficarem estigmatizadas e “mal vistas” perante a sociedade.

As situações se sucedem, e as mulheres são discriminadas em casa, no trabalho, nos locais públicos, nas instâncias jurídicas, nas escolas e nos seus gestos pessoais. Até mesmo o imaginário e a representação das mulheres são edificados pelos homens, ou seja, as representações femininas estão fortemente investidas do simbólico masculino.

E se numa vida livre as mulheres sofrem tantas discriminações o que diríamos daquelas mulheres que se encontram em situação de reclusão?

Nesse contexto perguntamo-nos no que se diferenciaria o detento do sexo masculino do feminino, quais as diferenças e semelhanças reais entre eles, quais são as formas discriminatórias que os sistemas prisionais exercem quanto ao universo feminino entre outros questionamentos. Isso nos levou a enveredar pelo universo feminino prisional e a tentar buscar respostas que contemplassem nossos questionamentos.

Não seria justa uma dupla condenação a essas mulheres que erraram, assim como erra qualquer pessoa, ao serem condenadas, ao mesmo tempo, à reclusão pela força das leis e ao esquecimento por força do preconceito e da indiferença, praticamente sem chance de reabilitação.

Daí vem à motivação para pesquisa, uma vez que por ser um ambiente opressor e discriminatório, são raros os pesquisadores que se dispõem a adentrar os muros de uma prisão para estudá-los.

As discussões e observações aqui propostas serão baseadas em pesquisa que está sendo realizada no Centro de Reeducação Feminino Maria Júlia Maranhão, situada na rua Benvenuto Gonçalves, s/nº, no bairro de Mangabeira VII, na cidade de João Pessoa. Inaugurada no ano de 1999 no governo de José Targino Maranhão.

A vida no presídio oferece o mínimo possível de proteção e conforto. Como resultados disso, as detentas experimentam uma crescente situação de incerteza em relação ao futuro. E é dentro desse aspecto que a religião se mostra como uma saída para quem está preso. Nessas condições, a instituição prisional parece precisar de parceria das igrejas e de outras instituições que lhe sirvam de apoio, porque sozinha, ela é uma instituição que não tem um caráter socializador, mas punitivo.



Verificar o fator religioso dentro do presídio é antes de tudo uma quebra de paradigmas onde idealizamos templos e ornamentos, é entender que a fé mexe com conceitos, imaginário, vida, e que não necessariamente os fiéis vão à igreja, o inverso também pode e deve ocorrer.

Da interligação entre religião e prisão, queremos observar se a primeira é observada como saída para aqueles que vêm na igreja um mecanismo de perspectivas para os dramas e as angústias da população carcerária e também investigar quais os fatores que levam as detentas a aderirem às suas doutrinas, participarem de seus ritos e acreditem em seus discursos. Dispensamos a pretensão de definir a atuação dessas igrejas como algo certo ou errado, positivo ou negativo, útil ou inútil, o que vale aqui é pesquisar qual é o significado religioso e social destas igrejas na vida dos presos e quais são as causas e os efeitos que estas igrejas provocam em seus fiéis.

Pretendemos como objetivos investigar a influência religiosa que permeia o cárcere, identificando as contribuições religiosas para ressocialização das detentas averiguando as peculiaridades da situação das mulheres presidiárias. Compreender as causas e os efeitos que as crenças exercem em seus fiéis encarcerados e entender o significado religioso e social destas igrejas na vida das presas.

Essa pesquisa possui relevância ímpar para a academia uma vez que a situação de violência e criminalidade é crescente em todo o país, a exposição na mídia do crime organizado produz questionamentos e ganha efetivo espaço acadêmico quer nas áreas sociais, históricas ou antropológicas. De cunho etnográfico nos propomos a “vestir a capa” de etnólogos que segundo Roberto da Matta,

É aprender a realizar uma dupla tarefa que pode ser grosseiramente contida nas seguintes fórmulas: (a) transformar o exótico no familiar e/ou (b) transformar o familiar em exótico. E em ambos os casos, é necessário a presença dos dois termos (que representam dois universos de significação) e, mais basicamente, uma vivência dos dois domínios por um mesmo sujeito disposto a situá-los e apanhá-los. (p.28)

Propomos-nos a fazer uma viagem etnográfica onde saímos do nosso mundo social com destino ao encontro de pessoas que convivem em um “outro mundo social”. Sentimentos mistos de medo do novo, emoção e ansiedade parafraseando Lévi-Strauss seriam os hóspedes indesejáveis da situação etnográfica<sup>1</sup>. Os bancos universitá-

---

<sup>1</sup> Comparação feita por Roberto da Mata IN NUNES, E.O. A aventura sociológica. Rio de Janeiro, Zahar.

rios nos ensinam teorias e métodos, mas não nos advertem que o que sabemos é o abstrato e o que nos moverá é o vivenciado. Somos influenciados pelo grupo estudado, mas também influenciamo-los. Estamos lá para compreendermos a história de vida do outro. Ninguém sai da pesquisa de campo sem uma nova reflexão.

Na prisão, onde adentramos todas as semanas para realizar a nossa pesquisa, sempre saímos de lá com um novo aprendizado. Frade nos diz que:

Os “mestres” da exclusão reviram pelo avesso os conceitos acadêmicos, as crenças, a visão interna. Desafiam nossas mentes, nosso propósito, nossos objetivos. Exigem de forma silenciosa o uso concreto do conhecimento em prol da ética cidadã. Não pedem discurso. Exigem ação. Solução. Mudança. Evolução. (2005,p.21)

Temos consciência dos “obstáculos epistemológicos”, para lembrar o velho Bachelard, que enfrentaremos, os riscos empíricos a que estamos nos submetendo. Trabalhando numa perspectiva histórico-antropológica, como eixo condutor da pesquisa, tentaremos resgatar na memória das apenas as situações que as levaram a reclusão e tentaremos transcrever as vozes que tiveram de silenciar diante o sistema.

É necessário que essa visão de sociedade comece a ser mudada. Para isso, precisamos tratar os prisioneiros com respeito e dignidade oferecendo-lhes oportunidades que muitas vezes lhes foram negados em suas vidas de libertos.

### **Desvendando o cárcere**

O sistema prisional brasileiro, é uma instituição que tem sido objeto de vários estudos, quer seja por questões penais ou pelas condições desumanas com que tratam seus apenados. Caracterizado pela falta de estabelecimentos penais adequados, superlotação carcerária, falta de políticas direcionadas para a segurança pública e pela negligência com a situação dos detentos.

O primeiro censo penitenciário realizado pelo Conselho Nacional de Polícia Criminal e Penitenciária no ano de 1994 aponta que no Brasil havia 297 estabelecimentos penais que abrigavam 126.152 detentos, porém a capacidade total era de apenas 51.638. Segundo dados do Sistema Penitenciário Brasileiro (2000-2010) existem hoje no Brasil 498.500 presos para 303.850 vagas, (MACEDO, 2010). No último ano de 2010, tem-se que a taxa de ocupação dos presídios foi de 1,64 presos por vaga, atrás somente da Bolívia, que possui taxa de 1,66.

Dessa maneira os presidiários ficam amontoados sem perspectivas promissoras de melhoria no sistema. O descaso das autoridades acaba transformando as instituições carcerárias em ambientes que nada contribuem para a melhoria da conduta dos presos, vindo por vezes a piorá-la. É importante nesse ponto transcrever o relato de uma detenta, reclusa na Colônia Penal Feminina de Pernambuco (PERRUCCI, 1983:59), que vem a ilustrar o que relatamos:

Prisão não melhora ninguém. Vou sair daqui pior do que entrei. Vi gente até direita, de família, sair de cabeça virada. Nunca me preocupei nem me arrependi pelo que fiz.

Outros obstáculos também precisam ser transpostos, homens e mulheres em situação de reclusão têm pouca ou nenhuma oportunidade de reinserção digna em sociedade, a visita da família é uma possibilidade, mas não uma garantia, o direito a educação e saúde por vezes não saem do papel. São pessoas socialmente esquecidas pelo Estado e bem provavelmente pela maioria da população. Segundo FRADE,

É bem provável que a imensa maioria da população sequer tenha conhecimento da sua existência. É a ilha do ostracismo. Para mais além do desinteresse da população pelos marginais, há a mentalidade de que talvez devam mesmo “sofrer muito” e nunca mais voltar. (p.23)

Com poucas propostas de programas que auxiliem o resgate de suas potencialidades, alguns detentos agarram-se como bóias salva-vidas às poucas oportunidades que lhes são oferecidas, entre elas a religião.

Diante os fatores sociais e culturais que circundam o sexo feminino é importante desvendar a influência religiosa na reabilitação das cidadãs que sofreram ao longo de suas vidas, os efeitos da conduta sexista dos homens (e até de outras mulheres), que prejudicavam o que é adequado para cada sexo no trabalho e na vida social, de acordo com as diferenças anatômicas e fisiológicas dos indivíduos; e que sofrem em determinado momento de suas existências, o preconceito de serem prisioneiras.

A vida no presídio oferece o mínimo possível de proteção e conforto. Como consequência, os detentos experimentam uma crescente situação de incerteza quanto ao seu futuro e é envolto nesse contexto que a religião se mostra como uma saída para quem está preso.

Os apenados buscam consolo para suas inquietações, dores, traumas, medos e incertezas e encontra esse apoio na religião, que de certa forma busca devolver-lhes o

sonho, a esperança em dias melhores. *Um homem privado de bens essenciais à vida pode não ter condições de perseguir suas utopias* (BETTO, 2005,14).

A religião que adentra o cárcere tenta inculcar em seus adeptos a necessidade de uma relação mais espiritual com o Deus supremo, *pois abandonados e não tendo ninguém para socorrê-los são socorridos pelo próprio Deus*. (BOFF,2005, 43). O fiel vê em Deus seu consolo, a sua justificativa, buscando no céu aquilo que ele espera.

Numa tentativa de recuperar a dignidade e a confiança em si mesmo, muitos detentos encontram na espiritualidade, nessa relação com o Sagrado, o suporte que os ajudará a suportar os limites impostos pelas grades prisionais. Parece-nos que o cárcere fragiliza e sensibiliza seus prisioneiros deixando-os mais receptivos às experiências espirituais. A fé os impulsiona a buscarem Deus em suas orações, apelando por socorro divino e vivenciando experiências espirituais das quais só quem vive pode explicá-las.

Não temos aqui a pretensão de dizer que todos aqueles que se encontram trancafiados dentro das grades prisionais, privados da liberdade e da convivência social serão agora religiosos adeptos de conceitos e doutrinas que mudarão suas vidas, mas aqueles que se dispõem a viver uma experiência espiritual com Deus se sentem protegidos e não mais seres solitários redescobrimo outro eu interior capaz de suportar os sofrimentos impostos pelo cárcere atribuindo a Deus a responsabilidade de cuidar de sua estada no presídio, dando conforto e coragem para transformar as situações difíceis.

Leonardo Boff nos explica que:

Espiritualidade é a transformação que esta mística produz nas pessoas, na forma de olhar a vida, no jeito de encarar os problemas e de encontrar soluções. (2005, 28)

A pessoa que tem essa intimidade espiritual com o Divino se sente seguro em seus passos, essa vinculação íntima que existe desde o princípio entre o desejo e a possibilidade de decifrar a existência em seu sentido transcendente. Para esses prisioneiros, socialmente marginalizados, resta apenas a fé em um Deus que possivelmente os amparará nesses momentos em que o mais profundo ser experimenta a solidão e a alma se vê invadida por sentimentos de perplexidade e desamparo.

## A religião atrás das grades – Os frutos da espiritualidade

Vivemos numa sociedade, como bem ressaltou FOUCAULT (1997), “inquisitorial e punitiva”. Essa punição se dá em forma de confinamento, ou seja, todos aqueles que fogem de padrões racionais de comportamento pré-estabelecidos, são de alguma maneira inquiridos, julgados e marginalizados, tendo como destino o cárcere em algum tipo de instituição. Após condenados, os presos perdem o que eles mais prezam: a liberdade. Segundo BOFF, (2005, 52), *o ser humano prefere perder o pão a perder a liberdade. O pão comido na opressão tolerada é amargo e desonroso.*

Privados de liberdade, da convivência em sociedade, restam-lhes suportarem as limitações impostas pela prisão. No cárcere falta de tudo, assistência médica, jurídica, psicológica entre outras tantas, nesse contexto a assistência religiosa surge como válvula de escape para as sensações reprimidas pela prisão. Essas sensações proporcionadas pelos discursos religiosos, procuram despertar aquilo que o presídio não consegue oferecer, que é liberar entre aqueles detentos, um sentimento acolhedor, oferecendo proteção e conforto espiritual.

Os encarcerados buscam encontrar apoio num Deus que não discrimina, que auxilia e os tira do abandono social e econômico, intervindo para melhoria da situação em que vivem. Esse Deus tem por principal mandamento o amor ao próximo, um dos frutos principais da espiritualidade. Outro sentimento expresso nas experiências religiosas é o sentimento de justiça. O amor no sentido mais profundo da palavra, onde se deve amar e suportar ativamente todos os seres humanos, inclusive aqueles que em algum momento lhes fizeram mal. Ou seja, ser capaz de aceitar e conviver com o diferente.

Vivenciando o amor e a justiça, do ponto de vista subjetivo, encontramos frutos espirituais como a paz e o destemor. A espiritualidade quando é vivida leva ao seu experimentador à paz interior.

No Novo Testamento, no livro de Gálatas, o apóstolo Paulo nos diz que: *Mas o fruto do espírito é: amor, gozo paz, longaminidade, benignidade, bondade, fé, mansidão, temperança* (Gál. 5:22). São esses sentimentos e sensações que as religiões através das experiências espirituais procuram desenvolver em seus adeptos. Aqueles que já tiveram uma experiência íntima com Deus possuem paz no seu coração. Para BETTO,

A paz do cristão não se faz de muros ou de ausência de conflitos, mas de absoluta segurança de que Deus é o senhor da sua vida. Haja o que houver, não há nada que possa romper essa unidade. (2005, 60)

A religião tem funcionado dentro dos presídios como uma admissão de fraqueza, de insuficiência do ser humano e reconhecimento de sua impotência, por isso os detentos reconhecem na religiosidade a intuição dos limites até os quais os seres humanos, sendo humanos, podem agir e compreender. Sendo assim a religião aparece como um sistema capaz de responder ao sofrimento e à ameaça de colapso dos valores morais, permitindo ao homem recorrer à espiritualidade para ainda atribuir-lhe sentido ao que lhe ocorre nesta vida.

### **Quebrando o estigma de marginal**

Como temos tratado durante todo o texto, a pena de prisão traz consigo um conjunto de elementos de coerção exercida tanto de forma psicológica como física. Os detentos são considerados pela sociedade excludente como marginais, bandidos, seres desumanos sem condições de ressocialização.

A religião busca intervir e mudar esse estigma uma vez que, sendo libertos, os detentos necessitarão de apoio da própria sociedade que cobra o que não lhe ofereceu, fazendo questão de lembrar-lhes a todo o momento seu novo “sobrenome” – *presidiário*.

Os detentos que experimentaram no cárcere a espiritualidade, no sentido mais profundo da palavra, buscarão no seu Deus a força, agora não mais para suportar o cárcere, mas para enfrentar a sociedade que o discrimina e não oferece oportunidades de reabilitação.

Para Durkheim,

O fiel que se pôs em contato com seu Deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal. ( 2000, 459)

Como explica Durkheim na citação anterior, o fiel está como que elevado acima de suas misérias humanas, sejam elas dentro ou fora dos presídios, à religião assume papel fundamental na vida do detento quando ele sente em si mais força para enfrentar as dificuldades dentro do presídio ou fora dele, e acredita-se salvo do mal, cuja maldade é representada pelos riscos que são apresentados nesses lugares.

A experiência religiosa/espiritual, independente do âmbito que ocorra, provoca mudanças na vida dos detentos, pois eles conseguem enxergar uma luz no fim do túnel, uma oportunidade de reconquistar a dignidade há tanto tempo perdida.

Dentro do próprio presídio ele passa a gozar de prestígios sociais em suas relações com outros detentos, incrementa seu status social porque passa a ser visto como “escolhido” por Deus, redefinindo-se à frente dos outros como um ser transformado e não mais moralmente marginalizado.

Essa função “terapêutica” que a espiritualidade exerce na vida dos detentos, ajuda-os a enfrentarem diariamente os obstáculos que se lhes apresentam no cárcere.

Em suma, sejam através de cultos, missas, orações, leituras bíblicas, promessas, imagens de santos, atitudes ou quaisquer outros simbolismos o que os detentos procuram mesmo é suprir a necessidade de se sentirem úteis, amados e respeitados e essa experiência eles encontram quando buscam a espiritualidade através do contato com a religião dentro do cárcere, pois estão certos do amor e do perdão de Deus. A espiritualidade restitui-lhes a dignidade e a plenitude da vida mesmo na prisão.

### **Rompendo as barreiras do preconceito – Primeiras Considerações**

Retomamos a questão: seria justa uma dupla condenação a essas mulheres que erraram, assim como erra qualquer pessoa, ao serem condenadas, ao mesmo tempo, à reclusão pela força das leis e ao esquecimento por força do preconceito e da indiferença, praticamente sem chance de reabilitação? Essa pergunta leva-nos a reflexões pessoais; que sociedade estamos preparando para o futuro? Quais as chances de reabilitação temos oferecido aos “excluídos na exclusão”?

Educação, saúde, formação profissional e assistência religiosa são direitos garantidos aos detentos na Lei de Execução Penal no seu artigo 17 e 24. É função de o Estado assegurar-lhes esses direitos bem como proporcionar programas que os ajudem a ocupar o tempo ocioso no presídio. Se a proposta for mesmo de ressocialização, esse tempo será muito útil para formação de habilidades e conseqüentemente reabilitação e reinserção social com dignidade.

No âmbito religioso, grupos se revezam para prestar essa assistência no Centro de Reeducação Feminina Maria Júlia Maranhão, mas apenas grupos cristãos (evangélicos e católicos). Segundo DIAS,

O grupo religioso é apresentado ao indivíduo, como o refúgio solidário e moralmente forte, que assegura a manutenção dessa estrutura de plausibilidade fornecida pelo discurso evangélico.(p.162)

De um lado está o detento que precisa da igreja para ajudá-lo materialmente (porque não tem dinheiro, o presídio não lhes oferece ajuda e a família em muitos casos não vem visitá-los para ajudá-los), que precisa da cura da doença por meio sobrenatural porque a assistência médica do presídio é praticamente inexistente, precisa de comunicação com familiares que se encontram reclusos em outras instituições, precisa de entretenimento porque lá na igreja ele envolve o seu tempo com atividades de culto, incrementa seu status social porque fala ao microfone, canta, dá testemunhos, dá conselhos aos outros, redefinindo-se frente aos outros como um ser transformado e não mais moralmente marginalizado. E nessa busca incessante de tentar provar sua transformação faz dos companheiros de cela irmãos numa tentativa de reconstruir os laços familiares perdidos.

Nossa proposta remete-nos ao ofício de etnólogos parafraseando Roberto da Mata, cabe a nós aparar os dados como pingos de chuva caídos do céu e conduzi-los em enxurrada para o oceano das teorias correntes. Temos que enxergar aquilo que outros não enxergam, buscar a essência de cada palavra e do silêncio, encontrar por trás das grades prisionais a liberdade ansiada pelas detentas que estão cercadas por elas, despir-mo-nos de preconceitos e indiferenças e dar a oportunidade a nós mesmos de conhecer outro mundo carregado de sofrimento. Dar voz aquelas que se encontram emudecidas pelo sistema. Transcrevemos aqui o desabafo de uma detenta do Centro de Reeducação Feminino Maria Júlia Maranhão, presa reincidente por uso e tráfico de drogas,

O preconceito aqui é muito grande, ninguém acredita na gente, não acredita que a gente pode mudar por isso os muros se tornam sempre mais altos... (LFS, em 21/05/2011)

Certos de que o homem não se enxerga sozinho e que ele precisa do outro como seu espelho e seu guia, caminhamos na intenção de juntos pesquisadores e pesquisados encontrarmos respostas aos nossos questionamentos.



## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. O mal estar da pós modernidade. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. 1998
- BETTO, Frei. BOFF, Leonardo. Mística e espiritualidade. 6ª edição. Rio de Janeiro. Garamond, 2005
- BÍBLIA. Português. A Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil. 1969.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Disponível em: [www.users.rdc.puc-rio.br](http://www.users.rdc.puc-rio.br)
- BRASIL. Lei 7.210/84, de 11 de julho de 1984. Institui a Lei de Execução Penal. Obra coletiva de autoria da Editora Saraiva com a colaboração de Antonio Luiz de Toledo Pinto, Márcia Cristina Vaz dos Santos Windt, Livia Céspedes. – 15ª Ed. – São Paulo: Saraiva, 2002. (Legislação brasileira)
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. Prática religiosa na prisão: tensões e ambigüidades. Revista Transdisciplinar de Ciências Penitenciárias, 4(1): 153-176, Jan.-Dez./2005
- DURKHEIM, É. As formas elementares de vida religiosa. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo, Paulinas, 1989
- FRADE, Laura. Pobreza política e marginalidade. Disponível em: [www.unieuro.edu.br/downloads\\_2005/hegemonia\\_02\\_05.pdf](http://www.unieuro.edu.br/downloads_2005/hegemonia_02_05.pdf)
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- MACEDO, Natalia. Sistema Penitenciário. Disponível em: [www.ipcluizflaviogomes.com.br](http://www.ipcluizflaviogomes.com.br)
- MATA, Roberto da. O ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues” IN. NUNES, E.O. A aventura sociológica. Rio de Janeiro, Zahar.
- PERROT. Michelle. Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- PERRUCCI, Maud Fragoso de Albuquerque. Mulheres encarceradas. São Paulo. Ed. Global. 1983. (Teses Direito)
- SIQUEIRA, Jailson Rocha. O trabalho e a assistência social na reintegração do preso à sociedade. In Serviço Social e sociedade. Nº 67. Ano XXII. Temas sócio-jurídicos. Editora Cortez. 2001
- RICHARDSON, Roberto Jarry. (ORG). Exclusão, inclusão e diversidade. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009.

# O Contágio Carismático no Brasil

Marcus Aurélio Alves Mareano\*

## Resumo

A Renovação Carismática Católica (RCC) constitui um dos movimentos eclesiais de maior expressão no Brasil e, desde a década de setenta até nossos dias, vem se ampliando, transformando e contribuindo para história da Igreja. Assim, apresentaremos brevemente a chegada desse movimento ao nosso país e seu desenvolvimento a partir de quatro momentos históricos: do pentecostalismo à renovação; do carisma à instituição; a investida nos meios de comunicação e as muitas facetas desse movimento hoje. Então, olharemos criticamente para a atual realidade sociocultural e eclesial, com o objetivo de perceber os contágios dessa espiritualidade no âmbito católico brasileiro, a fim de levantarmos provocações que iluminem essa nebulosa situação no Brasil.

## Introdução

Não é necessário ser o mais atento observador para perceber a diferença na atual conjuntura eclesial em relação às décadas passadas. A característica mais visível no âmbito católico, assim como no protestante, é o pentecostalismo.

Focamos a presente pesquisa na realidade católica e brasileira, e discorreremos sobre o percurso do movimento carismático: Renovação Carismática Católica (RCC) e outras denominações surgidas com as mesmas particularidades. A história nos mostra a ascendência protestante e estadunidense, como também o contorno que o movimento tomou no Brasil até nossos dias e continua atingindo os diversos ambientes eclesiais, sendo uma “renovação” em toda Igreja. O crescimento não para, multiplicam-se os grupos e os novos desafios nos exigem novas reflexões e repostas.

Desenvolveremos o tema por meio do itinerário seguinte: partiremos da chegada do pentecostalismo católico ao Brasil, no qual apresentaremos as fases do movimento carismático até o presente momento plurifacetado. Em seguida, analisaremos a realidade eclesial e as características socioculturais da contemporaneidade, onde convivemos em diversos ambientes mesclados, mas com atributos próprios e relacionados. Esses elementos não são para uma apologia ou rejeição do movimento, nem para apontar a melhor vertente na Igreja, mas para analisar o fenômeno.

---

\* Mestrando em teologia pela FAJE. Bolsista CAPES.

Entretanto, o objetivo não é apenas recolher os dados históricos, mas também o de refletir teologicamente acerca desse fenômeno na Igreja do Brasil. Além de sabermos de onde vem e por onde passou até chegar aqui e agora, queremos saber para onde isso vai e como vai, aludindo às possíveis perspectivas.

## 1 O Pentecostalismo católico no Brasil

A Renovação Carismática Católica, depois do seu surgimento em 1967, espalhou-se rapidamente dos Estados Unidos para diversos países do mundo. Ao Brasil, o movimento chega em 1969, com a ajuda dos jesuítas Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty.

Nesse período, na Igreja Católica no Brasil, floresciam as Comunidades Eclesiais de Base, com um apostolado em meio aos mais necessitados, demonstrando a opção preferencial pelos pobres, o interesse pela causa social e a libertação da opressão burguesa. Essas comunidades também são parte do processo de *aggiornamento* do Concílio Vaticano II e serviram de modelo pastoral e ambiente de formação política para líderes de esquerda<sup>1</sup>.

Pe. Haroldo Rahn era formador de um movimento denominado “Treinamento de Lideranças Cristãs<sup>2</sup>”, que funcionou no Brasil durante a ditadura militar e se destinava, sobretudo, aos jovens, com a finalidade de suscitar uma experiência espiritual e engajamento comunitário. Tal movimento é o embrião do que hoje é a Renovação Carismática Católica no Brasil<sup>3</sup>.

Eduardo Dougherty, ainda escolástico, fez sua experiência pentecostal em março de 1969<sup>4</sup>, em East Lansing, Michigan. Em maio do mesmo ano, ele veio para o Brasil, conviveu com o Pe. Haroldo Rahm, falou-lhe do conhecimento que teve da Renova-

---

<sup>1</sup> “Na década de 70, a Igreja Católica brasileira mostrou-se como a mais progressista de toda a América Latina. Foi aqui que as CEBs se tornaram modelo para a Igreja de países de Terceiro Mundo. Aqui se formou, sob tutela da Igreja, toda uma militância política de esquerda”. PRANDI, Reginaldo. *Um Sopro do Espírito Santo*. São Paulo: USP, 1997, p. 31.

<sup>2</sup> Uma mistura de elementos da espiritualidade jesuíta, da juventude estudantil católica (JEC), da juventude operária católica (JOC) e da Legião de Maria, com o objetivo de formar lideranças cristãs no período da ditadura militar. Cf. CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000, p. 31.

<sup>3</sup> Sobre relatos desta fase de implantação do movimento carismático no Brasil: FALVO, S. *A hora do Espírito Santo*. 3 edição. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 44-57.

<sup>4</sup> Cf. CHAGAS, Cipriano. *Pentecostes é hoje: um estudo sobre a Renovação Carismática Católica*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 45-47.

ção Carismática e transmitiu-lhe esta experiência. Pouco tempo depois, Pe. Haroldo, com a ajuda de Pe. Sales (outro jesuíta), Maria Lamego, Ir. Vanira, Reinaldo Reis e outros, iniciou encontros de oração denominados “Experiência de Oração no Espírito Santo”. Antes do fim do mesmo ano, o primeiro grupo de oração carismático iniciou em Campinas, São Paulo.

Com a rápida expansão e a proporção que tomara o movimento no Brasil, em 1973, o Pe. Eduardo, ordenado em 1972 e enviado ao Brasil, preparou com o Pe. Haroldo e a Ir. Juliette Schuckenbrock um encontro de fim de semana em Campinas, ao qual compareceram cerca de cinquenta líderes do país inteiro. Esse foi o primeiro congresso nacional da Renovação Carismática no Brasil, nele se formou uma comissão de serviço e as primeiras estruturas em prol da ampliação dos grupos de oração<sup>5</sup>

Depois do surgimento, a expansão do pentecostalismo católico não foi demorada, tampouco sem conturbações, provocando questões e reflexões por parte da hierarquia, de teólogos e outros pesquisadores de áreas afins.

Analisaremos tal fenômeno no Brasil, a partir de quatro momentos: do pentecostalismo à renovação; do carisma à instituição; a investida nos meios de comunicação<sup>6</sup>; um movimento de vários rostos. A finalidade é chegar a um panorama da atual conjuntura eclesial, fortemente contagiada pelos carismáticos de vários tipos.

### **1.1 Do pentecostalismo à renovação**

Até meados da década de 70, o movimento cresceu em meio à ditadura militar sem indícios de conflitos políticos com o regime. Entretanto, a hierarquia católica brasileira se sentiu na tarefa de verificar o surgimento desse novo movimento no país.

A CNBB organizou em Brasília, a 31 de maio de 1971, uma reunião com os padres Haroldo Rahm e Antônio Abreu, a fim de saber o que era esse novo movimento espiritual. A denominação de pentecostalismo católico possuía o inconveniente de con-

---

<sup>5</sup> Sobre o número e as reuniões dos grupos de oração por cada estado: cf. CHAGAS, 1977, p. 49-50.

<sup>6</sup> Os três primeiros tópicos concordam com a hipótese de Pedro Rubens: RUBENS, Pedro. *O Rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 108-118. Enquanto o quarto tópico é consequência de um momento ulterior a sua pesquisa.

fundi-la com seitas pentecostais protestantes. Então, para o movimento pentecostal no Brasil, deu-se o nome de Renovação Carismática Católica (RCC)<sup>7</sup>.

Em 1974, a CNBB encomendou um estudo sociológico sobre a Renovação Carismática Católica. Por um lado, ela representava um sinal da ação do Espírito Santo e de renovação eclesial, por outro, suscitava muitas interrogações pastorais devido as suas práticas e ao acelerado crescimento.

Aos poucos, a Renovação Carismática foi se estruturando e crescendo em número e organização. Com isso, Pe. Haroldo se afastou do movimento, alegando que essa institucionalização não correspondia ao seu desejo de trabalho eclesial, dedicando-se a uma instituição fundada por ele para cuidar de toxicômanos.

Essa primeira fase da Renovação Carismática é caracterizada pela empolgação com a novidade da experiência pentecostal, o uso dos carismas e a curiosidade por parte dos católicos externos ao movimento. Com a preocupação da hierarquia em orientar os acontecimentos, rapidamente se buscou uma estruturação e fundamentação para suas atividades, resultando numa simpatia de alguns bispos.

## 1.2 Do carisma à instituição

A base estrutural da Renovação Carismática Católica são os “grupos de oração”. Eles são formados, geralmente, a partir das experiências de oração chamadas “Seminário de Vida no Espírito Santo<sup>8</sup>”. A partir deles, um grupo se forma para crescer naquela experiência, exercitando os carismas e servindo à Igreja.

Os grupos são marcados pelo louvor alegre e espontâneo, a pregação da Escritura, a glossolalia, as orações de pedidos por curas e a ação de graças. Reúnem-se semanalmente e congregam pessoas de diferentes classes, idades e circunstâncias, como um meio de evangelização para aqueles visitantes.

Como a quantidade de grupos crescia rapidamente, formou-se logo uma coordenação diocesana, nacional e internacional. Além desses grupos assim organizados,

---

<sup>7</sup> Essa sigla ficou divulgada no Brasil: RUBENS, 2008, p. 108. Sobre a denominação de “Renovação”: CONGAR, Yves. *Je Crois en l'Esprit Saint: Il est Seigneur et il donne la vie*. Tomo II. Paris: Cerf, 1980, p. 211-212.

<sup>8</sup> São sete semanas de encontros semanais, nos quais a pessoa participa de momentos de oração e formação em preparação para o “batismo no Espírito Santo”, em seguida, há um aprofundamento sobre os carismas e o engajamento eclesial.

cooperaram para a visibilidade da Renovação Carismática no país os encontros em estádios e ginásios, os retiros realizados nos finais de semana, encontros paralelos ao carnaval<sup>9</sup> e outras atividades de evangelização. Isso atingia grandes proporções e aglomeravam milhares de pessoas, aumentando o questionamento de algumas ações ambíguas: glossolalia, repouso no Espírito Santo, curas, interpretação fundamentalista da Bíblia, carência de formação doutrinal, entre outros.

A esse respeito, a CNBB se pronunciou por meio de um documento de orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica<sup>10</sup>, consequência da 32ª assembleia geral dos bispos, realizada em abril de 1994.

O documento demonstra a solicitude pastoral do episcopado brasileiro e a sua preocupação com os desvios ocorridos e a integração do movimento nas Igrejas particulares. Divide-se em duas partes: sobre o Espírito Santo no mistério e na vida da Igreja e orientações pastorais ao movimento, dentre as quais destacamos a insistência na integração do movimento com as outras pastorais, a objeção às interpretações fundamentalistas e intimistas da Bíblia, o decoro com a liturgia, a dimensão social da fé cristã e algumas questões quanto ao uso dos carismas.

Assim, vemos a legitimação, estruturação e organização da Renovação Carismática Católica no Brasil, provocando, em vez de supressão ou intimidação, um contributo ao desenvolvimento do movimento.

### **1.3 A investida nos meios de comunicações**

Na década de setenta, surgiram nos Estados Unidos, por influência do pentecostalismo, as “Igrejas eletrônicas”, que logo se espalharam por lá. A versão católica não tardou em aparecer para concorrer e, mais tarde, chegar ao Brasil<sup>11</sup>.

O pioneiro na mídia carismática no Brasil foi o Pe. Eduardo Dougherty com o programa televisivo “Anunciamos Jesus”, surgido em 1983, que entrava no ar aos sába-

---

<sup>9</sup> Em 1987, o “Cenáculo” realizado no estádio do Morumbi, São Paulo, reuniu 150 mil pessoas. Em Fortaleza, o “Queremos Deus” reúne anualmente cerca de 100 mil pessoas. Assim, são vários os exemplos de encontro desse estilo no país. Cf. RUBENS, 2008, p. 112-113.

<sup>10</sup> CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Paulinas, 1994.

<sup>11</sup> O televangelismo católico era representado por Pe. John Bertolucci, franciscano carismático, que trabalhava em Dallas, e por Bobby Cavnar, leigo, empresário e fundador de uma comunidade em Dallas. CARRANZA, 2000, p. 239.

dos, de maneira tímida, mas eficaz, por meio de três redes de TV. Só em 1990, a TV Século XXI é fundada pelo próprio Pe. Eduardo.

Paralelamente, com a iniciativa do Pe. Eduardo, o Pe. Jonas Abib, em 1978, iniciava com doze jovens a Comunidade Canção Nova, tendo como carisma a evangelização através dos meios de comunicação. No princípio não havia tanta repercussão. Em 1980, a comunidade adquiriu a primeira rádio, em Cachoeira Paulista, São Paulo, pela qual vai ao ar o primeiro programa da Rádio Canção Nova. Em 1989, ela inaugurou o sistema de TV e em 1993 a editora Canção Nova.

Além do rádio e da televisão, difundem-se entre o meio eclesial diversas revistas de formação, jornais e boletins com conteúdos para o acompanhamento dos grupos de oração e instrução dos participantes. Com o tempo, surgiram também os “produtos de evangelização” para divulgar a fé católica: camisetas, livros, CDs, chaveiros, devocionais etc.

Nesse ambiente de Igreja midiática e de marketing religioso, aparecem os padres cantores e artistas, cujo estereótipo é o Pe. Marcelo Rossi. As missas se assemelham a shows e a assembleia é caracterizada como plateia de programa. Os momentos de oração não são mais privados aos grupos, eles atingem a muitos e de diversas localidades, sem necessariamente relacionar-se com um grupo numa capela, basta sintonizar um desses programas para participar de uma oração pentecostal.

Essa evolução da Renovação Carismática Católica no Brasil atesta seu dinamismo surpreendente e um desenvolvimento que faz dela um movimento das massas. Não se limita a reuniões num determinado espaço, mas supera fronteiras, chegando aos lugares mais distantes e integrando pessoas por meio de variadas formas<sup>12</sup>.

#### **1.4 Um movimento de vários rostos**

Nessa década do novo milênio, assistimos a uma nova configuração da Renovação Carismática Católica. Depois de mais de 40 anos de existência, o movimento se estruturou, cresceu e influencia consideravelmente a conjuntura eclesial atual.

---

<sup>12</sup> Mais algumas considerações: ALTEMEYER JUNIOR, F. Experiência de elaboração da Teologia: ver como somos vistos. In: FABRI DOS ANJOS, M (org). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 175-190.

Do interior da Renovação Carismática Católica surgiram diversas associações, comunidades de vida e de aliança e grupos<sup>13</sup> que se formaram a partir da espiritualidade carismática e seguiram um rumo próprio com determinados carismas e serviços na Igreja sem um vínculo institucional com o movimento.

Muitos outros movimentos surgiram sem relação direta com a Renovação Carismática, mas mantêm laços de apreço e comunhão: Focolares, Cursilhos, Caminho Neocatecumenal etc. Estes também se encontram na esteira de renovação que o Concílio Vaticano II iniciou e tiveram um grande incentivo do papa João Paulo II, o qual muitas vezes reuniu esses novos movimentos eclesiais em congressos internacionais e dirigiu-lhes exortações de encorajamento e apoio eclesial<sup>14</sup>.

A CNBB se preocupou com essa realidade aqui no Brasil. Um estudo da Comissão Episcopal de Doutrina em 1997 elaborou uma “teologia dos movimentos”, a partir da apreciação de cinco movimentos: Focolares, Comunhão e Libertação, Movimento de Schönstatt, Neocatecumenato e Renovação Carismática Católica<sup>15</sup>.

Enfim, um subsídio doutrinal da CNBB foi publicado em 2005<sup>16</sup>, sob responsabilidade da Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé, verificando o atual contexto sócio-cultural, iluminando a crescente realidade de novos movimentos no Brasil e dando já um enquadramento jurídico a essas associações públicas de fiéis<sup>17</sup>.

Sob o influxo da espiritualidade carismática, as nascentes comunidades retomam o ideal de vida comunitária evangélica, comprometem-se por meio da pobreza, castidade e obediência, atraindo inúmeras vocações à vida consagrada e ao sacerdócio e questionando a tradicional vida religiosa. As novas comunidades trazem com seu jeito

---

<sup>13</sup> Comunidades: Canção Nova, Shalom, Obra de Maria etc. Associações: Associação do Senhor Jesus, Toca de Assis etc. Grupos: as bandas de música, os cantores carismáticos etc. Esses são exemplos de pessoas e grupos que nasceram da Renovação Carismática e seguem um caminho próprio, mantendo a espiritualidade carismática, sem relações institucionais com o movimento.

<sup>14</sup> “Desde o começo do pontificado de João Paulo II aconteceram três grandes encontros mundiais de movimentos eclesiais, em 1981, 1985 e 1991. Mas foi, sobretudo no maravilhoso encontro mundial, em maio de 1998 na Praça de São Pedro, reunindo mais de 300 mil fiéis e 50 diferentes movimentos eclesiais, que o papa saudou os Novos Movimentos Eclesiais como preparação do grande jubileu do ano 2000 e programa da Providência para o terceiro milênio”. TERRA, João. *Os Novos Movimentos Eclesiais*. São Paulo: Loyola, 2004, p.17.

<sup>15</sup> Cf. TERRA, 2004, p. 17.

<sup>16</sup> COMISSÃO EPISCOPAL PASTORAL PARA DOCTRINA DA FÉ. *Igreja particular, movimentos eclesiais e novas comunidades*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

<sup>17</sup> Uma distinção, insuficiente do nosso ponto de vista, entre “novos movimentos” e “novas comunidades”, encontra-se em: CARRANZA, B. MARIZ, C. Novas comunidades por que crescem? In: CARRANZA, B (Org). *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Idéias e Letras, 2009, p. 142. Apresenta-se os “novos movimentos” como nascidos na Europa e antes do Vaticano II, há vários exemplos que contradizem essa opinião: a própria RCC.



próprio uma novidade para o interior eclesial e testemunham para o mundo a alegria da vida fraterna e o serviço a Cristo.

Além dessa riqueza pastoral e de tantos carismas surgidos da experiência pentecostal, a proposta carismática é aceita em outros movimentos e pastorais da Igreja Católica. A animação, os cânticos, a glossolalia e a oração por cura não são mais característicos só da Renovação Carismática. Outros movimentos, principalmente os mais recentes na história da Igreja, também assimilaram algumas dessas características.

## **2 Um olhar para a realidade eclesial no Brasil**

Numa análise da conjuntura da Igreja no final do milênio, Clodovis Boff<sup>18</sup> constatou o dinamismo da fé nos países do hemisfério Sul, em contraposição à inércia e desvitalização nos países do hemisfério Norte.

Enquanto há um avanço numérico de outras propostas religiosas no mundo e um declínio da população de católicos, o Brasil é um país cujos habitantes se dizem cristãos e, majoritariamente, católicos. Isso mostra ainda uma relativa credibilidade da Igreja Católica na sociedade<sup>19</sup> e certa influência na formação de opiniões.

Diversos grupos católicos proliferam e fervilham em atividades para arrebanhar fiéis para seus eventos particulares a fim de que o indivíduo se torne um “católico praticante”. Incentivados por uma renovação da Igreja, preocupação com a evangelização das massas e uma qualidade da fé, tais grupos visibilizam a catolicidade brasileira e causam a impressão de um ambiente eclesial cada vez mais carismático e pentecostal, marcado pela inovação da Renovação Carismática Católica.

Paralelamente, o neoconservadorismo tem boa aceitação entre algumas lideranças (ordenadas ou não-ordenadas), como uma posição avessa às reformas estruturais e apego às consistências passadas. Isso é um possível sintoma de uma “renovação” eclesial mal gerida e apressada, sem paciência com os passos dos mais lentos, somado com o descompasso entre os avanços culturais hodiernos e a carência de respostas aos desafios nascentes.

---

<sup>18</sup> BOFF, Clodovis. Uma análise de conjuntura da Igreja católica no final do milênio. In: LESBAUPIN, Ivo; STEIL, Carlos; BOFF, Clodovis. *Para entender a conjuntura atual*. Petrópolis: vozes, 1996, p. 51-81.

<sup>19</sup> A pesquisa IBOPE de 1991 dava 78% de confiabilidade à Igreja. Cf. BOFF, C. 1996, p. 68.

Um grupo minoritário e de enorme contribuição para o contexto eclesial no Brasil são as Comunidades Eclesiais de Base, fruto de um modelo de renovação que considera a realidade sociocultural e seu processo de libertação da opressão política e econômica que muitos povos da América Latina vivenciaram na sua história. Essas comunidades resistem aos preconceitos e à falta de apoio, apostam numa transformação desde as bases, por meio de uma práxis evangelicamente encarnada.

Entretanto, as atuais circunstâncias da Igreja no Brasil são de convivências de vários ambientes internos, algumas consequências de uma sociedade plural e dita pós-moderna e outros deles gerados da história vivida nas últimas décadas. Assim, veremos o pluralismo cultural, característico do nosso contexto sócio-cultural, para constataremos os múltiplos ambientes no interior da Igreja no Brasil.

## **2.1 Características relevantes do nosso contexto sociocultural**

Os tempos são de uma sociedade fragmentada e relativista, que deseja o imediato e maximiza os prazeres imanentes, questionando as verdades absolutas e subjetivizando as experiências de fé<sup>20</sup>.

Enquanto realidade humana, a Igreja é situada historicamente e também, em certa medida, produto do meio. Por isso, urge percebermos essa complexa dimensão antes de uma perspectiva teológica. Observando os acontecimentos, averiguando a caminhada e acolhendo o presente, constataremos a força do Espírito Santo movendo a Igreja.

As transformações culturais ocorridas nos últimos decênios no mundo e no Brasil provocaram impactos na Igreja<sup>21</sup>. Não temos mais a certeza de um catolicismo cultural, como em anos atrás, já não é mais evidente uma pessoa ser cristã, e mesmo quando se assume como tal, não se verifica isso com clareza na vida. As pessoas querem frequentar a Igreja, sem se comprometer com Cristo e manter muitas práticas que não con- dizem à fé cristã, conforme lhes apraz.

---

<sup>20</sup> Zygmunt Bauman usa a metáfora da liquidez para caracterizar o momento presente: BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 7-10.

<sup>21</sup> Sobre alguns impactos da cultura sobre a Igreja: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 36-37 (doravante: DA 36-37).

O século passado iniciou um processo, cuja etapa final estamos assistindo<sup>22</sup>. Os diversos âmbitos da sociedade (política, educação, economia, religião etc.) se tornam autônomos, dando fim a uma visão de mundo marcada pela fé cristã. Isso resulta numa variedade de novas linguagens que exigem um esforço maior de compreensão.

O que antes era oferecido e aceito como pronto e indiscutível, hoje necessita de um esclarecimento e uma opção refletida. A responsabilidade de escolher o próprio rumo pesa sobre o indivíduo pasmo diante de múltiplas alternativas, por isso o risco do fundamentalismo, devido ao medo da crítica e da descrença ou indiferença religiosa, achando que as instituições religiosas são infiéis ao ser humano.

A economia neoliberal marca o momento cultural no qual vivemos. Ela gera uma preocupação com a produtividade e uma busca pela eficácia, gerando uma racionalidade funcional com os valores em torno ao lucro, desconsiderando o ser humano, o qual, angustiado com o meio, não encontra as respostas para as questões existenciais mais elementares. Resultado disso é uma cultura de enfermos psíquicos e depressivos, caçadores de um alento para o cotidiano desumano.

O indivíduo atual deseja uma experiência pessoal que corresponda aos seus anseios profundos e lhe forneça consolo perene para sua vida. Mesmo entre os que frequentam alguma religião, geralmente, há os que a acham insuficiente e tentam participar das outras conforme a acolhida humana e correspondência com suas inquietações. No âmbito católico, assistimos a uma vulnerabilidade das pessoas frente às igrejas evangélicas e outras novas ofertas religiosas que aparecem.

Com isso, os cristãos se defrontam com o desafio da linguagem da fé, antes aceita e significativa, hoje questionável, por vezes intragável. O doutrinalmente correto pode se apresentar como o pastoralmente inócuo. Por isso, a necessidade de novos códigos para as verdades, como novos métodos que correspondam ao momento vivenciado.

O momento de tensão no qual vivemos é oportunidade para surgirem novidades. Por isso, observamos os sinais para compreender o que o Espírito diz à Igreja, sua esposa, por meio de tantos fenômenos. Evidentemente, não se trata de apegar-se a velhos modelos ou aderir acriticamente às novas tendências, mas “discernir tudo e ficar com o que é bom” (1 Ts 5,21).

---

<sup>22</sup>Cf. MIRANDA, Mário de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 61-63.

É com abertura e prudência que nos beneficiaremos das mudanças hodiernas. No presente não só se percebem desafios e problemas, mas também nos encantamos com os inúmeros benefícios gerados pela graça de Deus nos nossos tempos.

### **3 Os diversos ambientes eclesiais**

Do nosso atual contexto cultural emerge uma pluralidade no interior da Igreja, na qual os diversos grupos e uma variedade de modelos e mentalidades coexistem, sem que haja predomínios de concepções.

Com a vasta extensão territorial do Brasil, a miscelânea cultural é ainda maior e as dificuldades para orientação e pastoreio crescem conjuntamente com as variadas possibilidades de ser Igreja no novo milênio.

Nós convivemos em diversos ambientes ornados de suas particularidades históricas e com seu público próprio, que se identifica com certa corrente de prática pastoral e maneira de celebração. Dentre os vários, destacamos três principais: o ambiente tradicional, o libertador e o carismático.

#### **3.1 Ambiente tradicional**

Em meio aos ventos de renovação eclesial, há quem resista e se apegue ao passado como uma melhor maneira de ser fiel à fé católica. Essas pessoas pensam que tantas transformações prejudicaram a Igreja e deve-se conservar e retornar às práticas antigas<sup>23</sup>.

Tal ambiente conquista a adesão de jovens que buscam uma seriedade na fé e cresce numericamente na Igreja do Brasil. Valorizam-se os antigos manuais de piedade, com ladainhas, múltiplas devoções e uma infinidade de orações vocais e práticas agregadas a isso, como se pelo esforço humano se alcançasse a graça divina e o perdão dos muitos pecados.

A melhor maneira de se celebrar a liturgia em meio a um ambiente mais tradicional é usar o ritual de São Pio V, se não for possível, ao menos uns cânticos em latim. Sempre há uma fidelidade às rubricas do missal, os paramentos preferidos são os de mo-

---

<sup>23</sup> Esse regresso ao pré-concílio, a conferência de Aparecida reconhece como uma das sombras na Igreja: DA 100.

delos antigos, a assembleia pouco atua na liturgia, há a ênfase nas palavras consagratórias do pão e do vinho e a comunhão é feita de joelhos e na boca para não tocar com as mãos impuras o Santíssimo Sacramento. Somam-se a isso, as missas votivas aos santos populares, preferencialmente aos que resolvem causas impossíveis (Santo Expedito, São Judas Tadeu e Santa Rita).

O trabalho pastoral típico desse ambiente eclesial é a divulgação e prática das devoções antigas, desde o rosário mariano, a mais popular das orações católicas, a terços de invocações criadas, suscitadas por pequenos grupos que descobrem alguma fundamentação de uma prática dessas e as divulgam como a mais eficaz das orações para obter o desejado.

A rigidez caricatural é mais bem percebida na moral. Desde as vestes, posturas, ideias e ambientes frequentados, tudo é marcado pela negação do corpo e uma fuga do mundo, com um cuidado para não se contaminar com as coisas e pessoas pervertidas, tanto dentro como fora da Igreja.

Os mais extremos chegam a se opor ao Vaticano II, como se fosse uma infidelidade da Igreja ao evangelho. Outros pensam que o Concílio foi traído, que se aderiu a muitas novidades do tempo presente em nome do diálogo e se desviou da essência cristã, devendo-se, portanto, retornar às coisas passadas.

### **3.2 Ambiente libertador**

Esse segundo ambiente eclesial é próprio da Igreja na América Latina. Imediatamente após o Concílio Vaticano II, a pastoral católica possuía esse rosto e hoje é numericamente menos expressivo, porém não cessam com suas contribuições, que timidamente contagiam o habitat de fé católico<sup>24</sup>.

Há uma preocupação em conjugar fé e vida, de forma que a fé deve levar a uma vivência de valores próprios e um engajamento na luta por melhores condições, com um teor crítico e profético da sociedade, gerando um compromisso com os mais desassisti-

---

<sup>24</sup> “Apesar de todos os contratemplos, as CEBs continuam vivas, crescendo e organizando seus encontros inteclesiais. Exemplo disso é a realização, em 2009, do XII Intereclesial na Arquidiocese de Porto Velho, no estado de Rondônia. Esse vigor respalda o cenário. Seu crescimento menos espetacular, mas ainda consistente, permite que a Igreja se estruture numa linha libertadora”. LIBANIO, João Batista. *Cenários da Igreja: num mundo plural e fragmentado*. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 153.

dos, com a luta por libertação e com uma “opção preferencial pelos pobres”, o grande mote da ação libertadora.

As celebrações são caracterizadas pela inculturação e a liberdade criativa de novos gestos, considerando as culturas diferentes e as camadas mais populares com suas sofridas experiências levadas à oração. A beleza litúrgica não se encontra numa obediência rubricista, mas na vivência comunitária da liturgia, na integração de todos na celebração e na vinculação com o compromisso social.

As Comunidades Eclesiais de Base, a grande expressão pastoral desse ambiente eclesial, tiveram sua grande expressão e fervor na década de setenta<sup>25</sup>. Entretanto, elas sofrem uma desaceleração, desde a década de oitenta, devido às observações do Vaticano à Teologia da Libertação e outras políticas eclesiais que visavam podar os exageros. Isso gerou um descrédito por parte de alguns bispos, padres e outras lideranças da Igreja, rejeitando algumas características dessa pastoral, preferindo outra postura, fechando-se, às vezes, ao compromisso social, ao engajamento político e às novas expressões de vivência da fé cristã.

Muitas pastorais sociais perderam seu vigor e as poucas que continuam firmes sentem as dificuldades de caminhar numa contramão cultural. Estas esbarram na falta de contingência e nas estruturas eclesiais que não compartilham um processo de algumas pastorais sociais. Soma-se a isso, o descrédito à política, cujas várias pastorais se relacionam, e a falta de consciência de uma participação social efetiva.

Enfim, a chama libertadora fumeja sem tantas lenhas, mas ainda aquece o presente ambiente eclesial brasileiro. Os tempos parecem indicar outros moldes para a Igreja, sem rejeitar os muitos elementos de inovação com a correção de vários exageros de práticas tão avançadas que rompiam a comunhão eclesial.

### **3.3 Ambiente carismático**

Com as muitas derivações ocorridas em seu processo histórico no Brasil, a Renovação Carismática Católica marcou o catolicismo neste país, de maneira que hoje, a experiência pentecostal é bem conhecida e expansiva na sociedade brasileira.

---

<sup>25</sup> Pedro Rubens analisa as comunidades eclesiais em três momentos correspondentes às três décadas: RUBENS, 2008, p. 76-87.

Esse ambiente corresponde mais ao momento cultural que vivemos<sup>26</sup>. Observamos a busca por experiências fortes, apoiadas nos sentimentos e que correspondam ao desejo de tranquilizar as angústias e outras inquietações. A espiritualidade carismática satisfaz a esse anseio contemporâneo e à atual necessidade de sagrado.

Ela se caracteriza pelo uso dos carismas do Espírito Santo e uma perene experiência de Pentecostes. Preza-se muito pela oração vocal, espontânea e conjuntamente, sobretudo para que o Espírito Santo venha operar sinais prodigiosos, suscitar moções espirituais e consolar a todos com um fervor típico do movimento. Essa espontaneidade e quase improvisado na maneira de orar gera uma liberdade na relação com Deus, causando, por vezes, desequilíbrios, exageros, histerias e até patologias psíquicas.

As celebrações litúrgicas são animadas com cânticos acompanhados de percussão, palmas, louvores, momentos de oração com uso dos carismas e uma homilia longa e inflamada. Embora seja divulgada a missa com o Pe. Marcelo Rossi, a característica principal não é o louvor e a animação da multidão, mas o prolongamento e uma vivência particular dos momentos de oração (ato penitencial, glória, preces e pós-comunhão), sempre com músicas inspiradas e glossolalia. Bastante conhecidas são as chamadas “Missas de cura e libertação”, que além dessas características, há uma ênfase no sobrenatural e a busca por causas impossíveis.

O apostolado mais característico é a formação de grupos de oração. Após uma experiência de oração denominada “Seminário de vida no Espírito Santo”, na qual se revive Pentecostes, a pessoa passa a participar do grupo de oração a fim de aprofundar sua experiência, exercitar os carismas e formar-se na fé católica. Passado um determinado período, pode-se servir nos seminários de oração e transmitir essa experiência a outras pessoas.

O tipo de moral comum a esse ambiente é uma aversão às coisas do mundo, principalmente porque muitos passam por um processo de conversão e rejeitam qualquer coisa que lhes recorde as velhas práticas. A castidade é considerada como um grande valor e se busca uma vivência rigorosamente conforme as tradicionais orientações do magistério eclesial.

---

<sup>26</sup> LIBANIO, 2009, p. 57. LIBANIO, João Batista. *Os carismas na Igreja do terceiro milênio: discernimento, desafios e práxis*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 248. Martín Velasco apresenta os Novos Movimentos com resposta e sintoma do mal estar religioso dos nossos tempos: MARTÍN VELASCO, Juan. *El mal estar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Paulinas, 1993, p. 53-79.

Se por um lado, há esse esforço de fidelidade evangélica e autenticidade na vivência da fé que professam, por outro, é criticável a soberba de se sentirem os verdadeiros católicos, os mais santos e puros, que nem sempre se envolvem nos projetos paroquiais e diocesanos, atendo-se às atividades particulares.

## Conclusão

Os tempos são de mudanças contínuas. Em vez de uma sociedade de memória, na qual se transmitem as tradições às gerações, apegamo-nos às modas inconsistentes e às colonizadoras culturas artificiais<sup>27</sup>.

No âmbito eclesial é semelhante. Assim como é imprecisa uma descrição do homem e da cultura atual, da mesma forma é uma análise da situação eclesial no Brasil. Apresentamos estes ambientes como modelos que saltam a nossa percepção, mas que não são tão puros de forma que um traz elementos de outros, as qualidades de um colabora para correção do outro e todos se beneficiam do que cada um contribui com a Igreja. Isso demonstra um contágio mútuo e alguma integração entre tais grupos, quiçá comunhão.

Os tempos também não são mais de tantos embates entre carismáticos e libertadores, mas de convergência e conciliação entre ambos<sup>28</sup>. Os carismáticos já percebem a dimensão social da fé e a necessidade de que a oração deve se converter em práxis para os irmãos no mundo, enquanto que os libertadores se voltam para a mística e a importância de um encontro pessoal para construir uma nova sociedade. Os preconceitos, lentamente, esvaziam-se e cedem lugar ao respeito, ao reconhecimento e à boa relação.

Por outro lado, a convivência com as incertezas e as inseguranças diante das novidades faz com que se recue e se apegue aos velhos modelos. Cada vez mais é desconsiderado um discurso de renovação eclesial, de empenho por transformações estruturais e a certeza de que o Espírito Santo continuamente renova a face da terra. Recordar-se com saudade do pré-concílio ou do imediato pós-concílio, como se o passado fosse mais

---

<sup>27</sup> “Verifica-se, em nível massivo, uma espécie de nova colonização cultural pela imposição de culturas artificiais, desprezando as culturas locais e com tendências a impor uma cultura homogeneizada em todos os setores. Essa cultura se caracteriza pela auto-referência do indivíduo, que conduz à indiferença pelo outro, de quem não necessita e por quem não se sente responsável” (DA 46).

<sup>28</sup> BOFF, Clodovis. Carismáticos e libertadores na Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 60, n. 237, p. 36-53, março 2000, p. 51-52.



excelente do que o presente, desconsiderando-o como tempo oportuno de ação divina e no qual não estamos abandonados à mercê de ondas fortes.

A nebulosa situação cultural e religiosa é um desafio, contudo também uma chance para o Evangelho. O momento atual não é pior que outras crises da história e os pessimistas profetas da desgraça não têm razão em provocar desespero como se muita coisa que finda agora, não cedesse lugar a outras novas e melhores. Não contribui para a edificação e tampouco é projeto de Cristo uma desesperança defronte às dificuldades. Reconhecemos o quanto são necessárias mudanças, tanto quanto louvamos os inúmeros progressos e dons com os quais a Igreja e a sociedade se enriqueceram.

Olhamos para a eclesialidade brasileira positivamente, com esperança de que muitos autênticos testemunhos evangélicos surgirão como faróis norteadores para brilhar em meio às trevas. A redescoberta do Espírito Santo na pastoral católica confirma que não ficamos sozinhos e nem confiamos em nossos esforços, mas no próprio Deus que renova a face da terra com um perene Pentecostes, o qual é acolhida dos inúmeros dons e impulso à proclamação das maravilhas de Deus.

Os diversos carismas internos à Igreja no Brasil necessitam de critérios de discernimento, para gerarem comunhão mais que divisões e cooperarem com uma renovação eclesial e social. Tantos movimentos, grupos, associações e comunidades devem sentir-se membros do corpo e não partes isoladas sem relação. O Espírito sopra onde quer e todos os que nascem segundo o Espírito seguem esse ruído que conduz à proclamação de Jesus como Senhor.

Impossível um retorno à concepção antiga de Igreja, de Cristo e de ação pastoral sem considerar a pessoa e a ação do Espírito Santo, de tal forma que hoje tanto a reflexão teológica como as diversas práticas pastorais explicitam a terceira pessoa da Trindade. Isso é uma proveitosa e vigorosa contribuição do pentecostalismo aos nossos tempos.

## **BIBLIOGRAFIA**

ALTEMEYER JUNIOR, F. Experiência de elaboração da Teologia: ver como somos vistos. In: FABRI DOS ANJOS, M (org). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 175-190.

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

BOFF, Clodovis. Carismáticos e libertadores na Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 60, n. 237, p. 36-53, março 2000, p. 51-52.

BOFF, Clodovis. Uma análise de conjuntura da Igreja católica no final do milênio. In: LESBAUPIN, Ivo; STEIL, Carlos; BOFF, Clodovis. *Para entender a conjuntura atual*. Petrópolis: vozes, 1996, p. 51-81.

CARRANZA, B. MARIZ, C. Novas comunidades por que crescem? In: CARRANZA, B (Org). *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Idéias e Letras, 2009, p. 142

CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.

CHAGAS, Cipriano. *Pentecostes é hoje: um estudo sobre a Renovação Carismática Católica*, São Paulo: Paulinas, 1977.

COMISSÃO EPISCOPAL PASTORAL PARA DOCTRINA DA FÉ. *Igreja particular, movimentos eclesiais e novas comunidades*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Paulinas, 1994.

CONGAR, Yves. *Je Crois en l'Esprit Saint: Il est Seigneur et il donne la vie*. Tomo II. Paris: Cerf, 1980.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

FALVO, S. *A hora do Espírito Santo*. 3 edição. São Paulo: Paulinas, 1980.

LIBANIO, João Batista. *Cenários da Igreja: num mundo plural e fragmentado*. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2009.

LIBANIO, João Batista. *Os carismas na Igreja do terceiro milênio: discernimento, desafios e práxis*. São Paulo: Loyola, 2007.

MARTÍN VELASCO, Juan. *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Paulinas, 1993.

MIRANDA, Mário de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Um Sopro do Espírito Santo*. São Paulo: USP, 1997.

RUBENS, Pedro. *O Rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer*. São Paulo: Loyola, 2008.

TERRA, João. *Os Novos Movimentos Eclesiais*. São Paulo: Loyola, 2004.

# ***Meu Bom Jesus eu estou lhe escrevendo...em busca de alguns traços de espiritualidade do romeiro a partir das cartas dirigidas ao Senhor Bom Jesus da Lapa***

Krzysztof Dworak, CSsR\*

“A vida aqui é muito repagada [...] Pois tinha sido que eu acabava de sarar duma doença, e minha mãe feito promessa para eu cumprir quando ficasse bom: eu carecia de tirar esmola, até perfazer um tanto – metade para se pagar um missa, em alguma igreja, metade para se por dentro duma cabaça bem tampada e breada, que se jogava no São Francisco, a fim de ir, Bahia abaixo, até esbarrar no Santuário do Santo Senhor Bom-Jesus da Lapa que na beira rio tudo pode” (GUIMARÃES ROSA, 1958, 97-98).

## **Introdução**

A experiência do sagrado presente na cultura humana e vista como centro de toda religião, fundamenta-se no reconhecimento de que a religião surge a partir das experiências percebidas pelos fieis como um encontro com o divino que se manifesta, contextualizado numa cultura concreta, em uma sociedade concreta e em uma história concreta (ESPÍN, 2000, p. 154-155). Esta experiência é algo individual, mas ao mesmo tempo uma realidade que é partilhada com os outros. Um dos momentos e tempos privilegiados para uma experiência religiosa é a peregrinação a um santuário.

Esta comunicação faz parte da pesquisa que está sendo desenvolvida em vista da tese doutoral sobre a experiência religiosa no contexto lítico do Santuário do Bom Jesus da Lapa, BA. Pretendemos falar aqui de um dos aspectos do fenômeno das peregrinações ao Santuário do Bom Jesus da Lapa, a saber, da espiritualidade e da mística dos peregrinos a partir das cartas que foram encaminhadas e deixadas na *Lapa do Bom Jesus*, como este tricentenário santuário é chamado por vários romeiros.

Anualmente, centenas de cartas são trazidas e depositadas no altar do Bom Jesus ou aos pés de diversas imagens sagradas que fazem parte do conjunto do Santuário. Muitas destas cartas são depositadas na *Sala dos Milagres*, no meio de ex-votos, onde podem ser facilmente avistadas e lidas. Algumas delas são escolhidas para serem lidas durante a Novena do Bom Jesus.

---

\* Doutorando em Ciências da Religião na PUC-SP, Mestre em Teologia Sistemática com Especialização em Liturgia pela Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção (SP). kdworak@hotmail.com.

A prática de trazer as cartas levanta algumas questões que poderão servir como base para diversas pesquisas. Entre varias questões que tal realidade pode levantar, aqui trazemos apenas algumas delas. Qual é o lugar das cartas no contexto da romaria ao Santuário do Bom Jesus da Lapa? Que traços de religiosidade, de mística e de espiritualidade de elas podem revelar a partir do seu conteúdo? Por que elas foram escritas?

O que nos parece que estas cartas, de alguma maneira particular, fazem parte do grande movimento das romarias que são realizadas anualmente ao Santuário do Bom Jesus da Lapa. Elas revelam também alguns traços característicos da religiosidade, piedade, mística e espiritualidade de romeiros. Por fim, elas se tornam um dos meios possíveis do encontro com o Sagrado, configurando-se numa “presença na ausência”, que é capaz de superar as logicas do tempo e do espaço, e permitindo entrar na dinâmica daquilo que Mensching, na sua obra *Die Religion*, define como sendo religião: *um encontro baseado na experiência vivida com o Sagrado e a ação mediante a qual o homem tocado pelo Sagrado responde a ele* (FILORAMO; PRANDI, 2007, p. 43).

Para poder responder estas questões em primeiro lugar falaremos do Santuário do Bom Jesus da Lapa como lugar de experiência do Sagrado. No segundo momento falaremos da própria romaria como realidade marcada pela experiência religiosa locada no tempo e no espaço. Em seguida trataremos das cartas como um dos elementos simbólicos presentes no contexto e na dinâmica das romarias ao Santuário do Bom Jesus da Lapa. E por fim, analisaremos o conteúdo de varias cartas, tiradas do meio de centenas delas deixadas no Santuário no período de março a julho de 2010, procurando encontrar nelas alguns traços de espiritualidade e mística dos(as) seus(as) autores(as). Procuraremos também apresentar algumas conclusões em vista dos possíveis estudos futuros como também em vista de aplicações pastorais decorrentes desta realidade.

### **O Santuário do Bom Jesus da Lapa como lugar de experiência do Sagrado.**

A vida do ser humano é marcada pelas experiências vividas dos encontros com o extraordinário que ocorrem delimitados pelo tempo e pelo espaço. Um dos tempos e lugares possíveis para uma experiência profunda de cunho religioso são as peregrinações realizadas a um santuário. O Santuário é visto como lugar sagrado, do qual de alguma maneira emana um poder capaz de atrair o peregrino aos seus limiares e proporcionar-

lhe uma experiência com o Sagrado (COSTA, 2010, p. 38-39). O Santuário do Bom Jesus é um destes lugares.

O Santuário do Bom Jesus da Lapa é um dos maiores, entre mais de cem, santuários do Brasil. Ele fica situado na cidade de Bom Jesus da Lapa,<sup>1</sup> na margem direita do médio São Francisco, no Oeste Baiano, distante a 796 km de Salvador e a 665 km de Brasília.

O surgimento do Santuário do Bom Jesus da Lapa está ligado à descoberta de um morro com suas diversas grutas, por um português, ourives de profissão, Francisco de Mendonça Mar (1657-1717), entre os anos de 1691 a 1696. O descobrimento e a transformação das grutas em um eremitério surgem no contexto do movimento missionário do ciclo do Rio São Francisco, já que o singular morro da *Itaberaba*, isto é, *Pedra resplandecente*, como era chamada pelos índios, encontrava-se no caminho fluvial que une Bahia às Minas Gerais, onde foram descobertas as primeiras minas de ouro. Por isso, a Gruta da Lapa tornou-se logo o lugar de visitação, oração, descanso, amparo e de asilo. Em princípios do século XVIII, já se desenvolvia amplamente o culto do Bom Jesus da Lapa (AZZI, 1978, p. 62-64). Os que por ali passavam entravam na gruta: uns trazidos pela esperança, outros pela curiosidade, outros pelo interesse, outros ainda pela fé reconhecendo neste lugar e na pessoa do Monge a presença divina (SEGURA, 1937, p. 102).

Hoje, depois de mais de 300 anos da sua existência, o Santuário do Bom Jesus é um dos maiores e mais importantes santuários do Brasil, e em especial do Nordeste brasileiro. A este lugar sagrado, a *esta igreja feita por Deus, não por homem pecador* (KOCIK, 1987, p. 71) dirigem-se, em número cada vez maior, grandes massas de fiéis vindos da Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo, Goiás, São Paulo, Distrito Federal e de vários outros Estados do Nordeste e do Brasil.<sup>2</sup> O Santuário do Bom Jesus da Lapa ocupa também um dos lugares de destaque entre os principais santuários do mundo.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Segundo senso de 2000, a popula o do Município com a área de 4.148,5 km<sup>2</sup>, era de 54.279 habitantes.

<sup>2</sup> Estima-se que ao longo do ano passa pelo Santuário aproximadamente um milhão de romeiros e peregrinos.

<sup>3</sup> JACKOWSKI (2003, p. 164; 137) na sua pesquisa sobre os santuários considera o Santuário do Bom Jesus da Lapa como um dos grandes centros crist es de peregrina o. É interessante perceber também que no meio de 62 santuários por ele listados, o Santuário do Bom Jesus aparece como primeiro na lista entre os santuários não marianos.

Neste Santuário e nesta “*Igreja da Lapa feita de pedra e luz*”, como é aclamada nos versos de um dos benditos<sup>4</sup> mais populares, os romeiros fazem sua experiência de convocação, de encontro com o Deus Vivo e de construção da comunidade eclesial.

O movimento maior de romarias inicia-se depois da festa de São João (24 de junho) e vai até meados do mês de outubro. Os grandes momentos deste período são marcados pela *Romaria da Terra e das Águas*, realizada sempre no segundo final de semana de julho, pela *Novena e Festa do Bom Jesus*, celebradas de 28 de julho a 06 de agosto, pelo *Setenário e Festa de Nossa Senhora da Soledade*, que ocorrem de 07 a 15 de setembro e pelo tríduo e festa de Nossa Senhora Aparecida, celebrada de 10 a 12 de outubro. No dia 04 de mês de outubro, é celebrada também com destaque, a memória da chegada e da descoberta da Gruta pelo Ermitão Francisco de Mendonça Mar.<sup>5</sup>

### **A romaria como grande experiência da fé e do encontro com o sagrado.**

Uma das dimensões que define o ser humano é a sua religiosidade. Segundo o antropólogo polonês, Bronislaw Malinowski, a religião é considerada como uma das necessidades humanas. A magia e a religião podem ser, segundo ele, funcionalmente interpretadas como complementos indispensáveis de sistemas de pensamento e de tradição puramente racionais e empíricos (MALINOWSKI, 1948, pp. 197-210). Por isso, o ser humano pode ser considerado como o *homo religiosus*, no sentido de estar aberto para a transcendência. Segundo Eliade, o ser humano como *homo religiosus* deseja viver o mais perto possível do *Centro do Mundo*, isto é, nas proximidades do Sagrado, no santuário. Este lugar é um centro por excelência, pois nele o sagrado se manifesta, e nele o *homo religiosus* consegue reconstruir a si próprio e o mundo em que vive (ELIADE, 2008, pp. 20; 43; 58).

Por isso, o desejo de estar próximo do centro transforma o ser humano em o *homo peregrinus*, *homo viator*. Deste modo as peregrinações são marcadas pela experi-

---

<sup>4</sup>Benditos são cantos populares da tradição oral, que constituem um dos gêneros mais significativos da música sacra popular, executados em procissões, romarias, cerimônias fúnebres, ladainhas, entre outros. Seu contexto cultural é o catolicismo popular, rural e urbano, na tradição religiosa onde os santos desempenham um papel central como mediadores entre os homens e Deus. Por isso, costumam começar pela fórmula poética "bendito e louvado seja" dirigida a um santo que é, logo em seguida, nomeado. Também é comum a terminação "ofereço este bendito" dirigida a Jesus Cristo. São orações coletivas, cantadas para louvar os santos, narrar seus martírios e pedir proteção (FROZONI, G.; DWORAK, K., 2009, p. 60).

<sup>5</sup> Com os melhoramentos das estradas (asfaltamento) e com a construção da ponte sobre o Rio São Francisco cresceu consideravelmente o movimento de romarias, assim como o chamado turismo religioso em outros momentos do ano, especialmente nos meses de férias (janeiro), nos finais de semana e também por ocasião do Natal, da Semana Santa.

ência do sagrado. Elas pertencem a conjunto de fenômenos religiosos que faziam e fazem parte das diferentes culturas ao longo dos tempos, até hoje (TURNER, 2009, p. 3-4). E como acontecimentos sociais eram suscetíveis à constante evolução. As suas formas exteriores foram sempre influenciadas pelos elementos advindos das esferas políticas, históricas, culturais e religiosas. Mas, o elemento mais característico e estável do fenômeno das peregrinações foi o desejo de estar em proximidade do *sacrum* (JACKOWSKI, 2003, p. 129). O sagrado não é inerte. Ele se manifesta e por isso pode ser percebido (ELIADE, 2008, p. 17).

O romeiro do Bom Jesus da Lapa faz sua particular experiência do sagrado. A peregrinação proporciona uma possibilidade de transpassar os limites do cotidiano. A caminhada aos limites do sagrado torna-se uma expressão exterior de uma mística da experiência liminar, ou “quase-liminar” (TURNER, 2009, pp. 6; 31).

A romaria da Lapa, como outras romarias da tradição judaico-cristã, é marcada essencialmente pela caminhada, pela viagem, pelo deslocamento, pelo sacrifício e pelo desejo de “entrar na casa do Senhor”.

*Iahweh, eu amo a beleza de tua casa e o lugar onde a tua glória habita (Sl 26,8); Feliz quem escolhes e aproximadas, para habitar em teus átrios. Nós nos saciamos com os bens da tua casa, com as coisas sagradas do teu Templo (Sl 65,5).*

A peregrinação supõe a realidade do caminho e a decisão de percorrê-lo, inclusive por dentro de si mesmo. E esta caminhada interior por sua vez, implica em espiritualidade capaz de redescobrir os valores vinculados à experiência de vida e de fé. Desta maneira o itinerário da peregrinação, isto é, a preparação, a saída, a viagem, a chegada, a permanência, e o retorno tornam-se uma metáfora da vida profana e o que dá sentido à vida (AMEIGEIRAS, 2000, p. 125-126).

Esta experiência é vivenciada de várias maneiras ao longo de todo o percurso de romaria. Mas ela encontra o seu momento culminante nas experiências vivenciadas no extraordinário ambiente lítico da Gruta do Bom Jesus. Ao entrar no limiar do Santuário o peregrino sente-se cativado, em primeiro momento, pela grandiosidade e beleza do encantador Morro, que serve de casa ao Bom Jesus. Aqui, o romeiro passa pela experiência de entrar num outro espaço, numa outra realidade, num paraíso modelado pelas mãos do Criador, onde as categorias do cotidiano, do tempo e do espaço se transformam e se transfiguram. O profano é envolvido pelo sagrado e adquire um novo significado. Os romeiros do Bom Jesus expressam esta realidade em benditos ou versos poéti-

cos, como este, de um romance de autoria de Marley Leite dos Santos (KOCIK, 1987, p. 59):

[...]

*Aquela Gruta encantada  
Em rocha original;  
Gente fazer romaria  
Sempre é um bom ideal.  
Lindas pedras penduradas  
De cor branca natural.*

*Gruta bela e abençoada  
Cheia de encanto e primor  
Quanta beleza se encontra  
Pela mão do Criador;  
Gruta de felicidade, a casa do Salvador.*

*Gruta cheia de mistério  
Quanta beleza se encerra  
Observando a beleza  
Nosso coração emperra;  
Aonde encontra a verdade  
Ali é o céu da terra.*

*A Gruta cheia de harmonia  
Cheia de amor e esperança  
Ali é um paraíso  
Se torna um velho em criança;  
Hei de conduzir para sempre  
Sua imagem na lembrança.*

[...]

Assim, a romaria torna-se uma experiência religiosa viva e real, e não como algo exótico, inexpressivo, desligado da vida, coincidente ou primitivo. Ela está ligada intrinsecamente à trajetória de um ser, que além de ser um *homo religiosus* é também um *homo viator*.



## As cartas como um meio do encontro com o Sagrado. Presença na ausência.

O próprio da romaria é percorrer o caminho. Pode se dizer que o romeiro escreve a sua história com os pés.

Os pés dos romeiros são como lápis. Nós pobres somos de poucas letras, mas a gente também escreve com os pés. Só que para ler essa escrita precisa de conhecer os chãos da vida e das estradas duras. É preciso curtir o couro dos pés. Pezinho de pele fina não deixa quase nada escrito nos caminhos da vida (SOARES, A.; MELLO, A. 1990, p. 32).

De um lado, o peregrino do Bom Jesus escreve a sua história e vivencia a sua experiência peregrinando[...] *com muito prazer e gosto [...] sem sentir nenhum desgosto; até chegar a grande festa no dia de 6 de agosto [...] (KOCIK, 1987, p. 57).* A meta de sua peregrinação é a celebração desta experiência nos limiares do Sagrado, sob o olhar do Bom Jesus. Por outro, é visível no santuário outro tipo de peregrinocuja presença, apesar da ausência, é marcante. Trata-se aqui de milhares de cartas que são trazidas e depositadas no altar do Bom Jesus e em outros lugares do Santuário.

Muitos romeiros, impossibilitados de visitar a Lapa do Bom Jesus todos os anos, enviam para o Santuário suas cartas, algumas vezes justificando a sua falta:

*Senhor Bom Jesus. Eu estou li escrevendo para falar um pouco com o Senhor. Olha era para mim visitar a você mais não deu. Quero li pedi que nós ajude. De para mim saúde e minha família que eu tanto amo. Senhor, no próximo ano se o Senhor mim permitir quero visita ao Senhor.<sup>6</sup>*

Deste modo utilizam-se deste meio para tornar realizável o desejo de estar, com outros peregrinos, na *Igreja da Lapa feita de pedra e luz*, comose canta num dos benditos mais entoado pelos romeiros do Senhor Bom Jesus (FROZONI, G.; DWORAK, K. 2009, p, 72).

*A igreja da Lapa  
Foi feita de pedra e luz  
Vamos todos visitar  
Meu Senhor Bom Jesus  
[...]  
Senhor Bom Jesus da Lapa  
Aceitai esta romaria  
Sou romeiro de longe  
Não posso vir todo dia  
[...]*

---

<sup>6</sup> Transcrição literal de um trecho de uma das cartas.

Uma carta escrita, por vezes, num simples pedaço de papel, numa folha de caderno escolar, ou em qualquer pedaço irregular de papel, às vezes pouco legível e com a caligrafia fraca, transforma simbolicamente esta ausência num modo particular de presença e de diálogo. A carta é uma das formas que permite reorganizar os padrões de interação humana através do tempo e do espaço. Deste modo, a carta como *interação mediada*, permite que os indivíduos possam interagir uns com os outros, ainda que não partilhem do mesmo ambiente espaço-temporal, criando possibilidades de diálogo (THOMPSON, 1999, p. 77-79).

Utilizando-nos das teorias de comunicações de Thompson, podemos olhar as cartas dos romeiros como tipo de interação onde o diálogo baseado na fé confiante está muito presente. Deste modo através das cartas pode ser possível estabelecer este encontro pessoal com o Bom Jesus, ao qual o romeiro, tocado e agraciado pelo Bom Jesus da Lapa, responde a ele agradecendo, apresentando a ele a sua vida e fazendo seus pedidos e promessas.

### **As cartas como reveladoras de uma espiritualidade e de uma mística**

As cartas depositadas no Santuário do Bom Jesus fazem parte da experiência do encontro com o Sagrado. Elas revelam a espiritualidade e a mística do romeiro. Que tipo de espiritualidade? Que tipo de mística?

Nas cartas por nos analisadas levamos em consideração alguns aspectos que apareceram com mais evidência nas leituras feitas. Tentamos organizar estas evidências em blocos: *Sujeito - Destinatário da carta - Tipo de carta - Motivos de agradecimentos - Pedido e súplicas - Intercessão - Finalização da carta.*

Quanto ao sujeito: na maioria absoluta das vezes as cartas são escritas na primeira pessoa em singular.

O destinatário das cartas é o Bom Jesus. Elas são dirigidas ao *Bom Jesus da Lapa* ou ao *Senhor Bom Jesus da Lapa*. Os títulos mais presentes nas cartas são: *Bom Jesus da Lapa; Bom Jesus; Meu Bom Jesus da Lapa; Você, Bom Jesus da Lapa; Meu Caro Bom Jesus da Lapa* ou ainda em sua forma mais abreviada *Ó meu Jesus*. Além deste tratamento que parece ser mais informal, as cartas trazem também outros títulos dados ao Bom Jesus, como *O Senhor; Senhor Jesus; Nosso Senhor; Meu Deus* ou *Deus*.

Tais invocações e títulos podem revelar uma característica da espiritualidade e mística baseada na experiência de uma proximidade filial e respeitosa. Deus dos romeiros não é um Deus distante. Ele é antes de tudo o *Bom Jesus*, o *meu Bom Jesus da Lapa*. Assim, ele é mais percebido no seu aspecto de proximidade fascinante do que aspecto assombroso. Parece que a própria Gruta, a casa do Bom Jesus, vem contribuir para tal compreensão. Steil chega a afirmar que

*A natureza se torna constitutiva da mística que deu origem ao santuário da Lapa através da meditação da cultura e permanece ainda hoje como um elemento central do culto. Para os romeiros [...] a peregrinação para a Lapa é um ritual topográfico em busca da fonte, onde se sacia sua sede de sentido, fim principal e condição básica da existência humana. Mas também um ato performativo, que reinventa a natureza como lugar de manifestação do sagrado, em contraposição ao espaço urbano de convívio social (STEIL, 1996, p. 213).*

Outra característica desta espiritualidade é revelada pelo tipo de cartas enviadas. Mesmo que não falem motivos de agradecimentos, de louvor e de ação de graças, na sua maioria as cartas apresentam um teor de petição. Os pedidos mais frequentes são: a saúde, cura e sucesso nas cirurgias; questão financeira: honrar compromissos financeiros, pagar dívidas, ajustadas contas, saída das dificuldades financeiras, “limpar o nome”, troca de carro; bênçãos e graças para a vida e os estudos; trabalho e emprego; casa própria; vida em paz, firmeza na fé; libertação das drogas, dos vícios, das preocupações, das mágoas, da raiva, da indiferença, da inveja, do mal olhado, do ódio, do rancor; vida sentimental: crescimento no amor, conquista de um namorado, bênção para o namoro, namoro santo; vida familiar: resgate do casamento, felicidade no amor, abandono de amante, bênção para toda a família; harmonia na família e na vizinhança, dom de maternidade; prosperidade e sucesso na carreira artística, realização de projetos pessoais, honestidade na vida, firmeza na caminhada, alegria e coisas boas; intercessão de Nossa Senhora; superar a morte de alguém; a graça de visitar o Bom Jesus e pelas vítimas do terremoto.

Eu quero pedir a Deus abençoar o nosso namoro e também quero agradecer pela casa que estou construindo e que Deus abençoe que eu consiga terminá-la; com a graça de nosso Senhor. Também quero pedir abençoar nossas famílias com bastante paz, harmonia e muito amor e que tudo dê certo na nossa vida [...].

Os agradecimentos, menos numerosos do que pedidos, são: pela saúde, pela quimioterapia bem sucedida e pelas curas em geral; pela família e pela maternidade; por

todas as bênçãos e graças alcançadas; pelos bons e maus momentos; pelas dificuldades; pela casa, pelo serviço e pelo prato de comida de cada dia; pelo namorado.

Para meu Bom Jesus da Lapa, agradecendo várias graças alcançadas. Desde 2004 venho rezando e pedindo com muita fé, hoje agradeço de todo o meu coração. Muito obrigado! Bom Jesus por todas as graças alcançadas. Estou imensamente feliz. Muito obrigado!!! [...].

Outra característica que claramente aparece nas cartas é a intercessão. Os autores pedem as graças e favores do Bom Jesus não somente para si, mas muito mais aos outros. Em primeiro lugar aparecem as intercessões pela própria família. Depois pelos filhos e netos, noras, irmãos, sogras, esposos, pais, afilhados, pelos amigos e inimigos, pelos namorados, pelos avôs, genros e por fim, pelos cunhados, sobrinhos e pessoas em geral. É interessante perceber que as pessoas que fazem parte da família ou são conhecidas, são mencionadas pelo nome.

[...] Obrigada meu Bom Jesus da Lapa, aqui peço pelos meus genros e pelas minhas noras. E peço pelo meu neto Miguel [...] que ele tenha saúde e vida para amar e adorar meu Bom Jesus. Peço pelos meus amigos e inimigos. Se a graça eu receber venho assistir uma missa aqui. Olhe pelo meu filho Robson no [ilegível] do OAB. E que o Klécio limpe o nome dele [...].

A despedida e a assinatura. As mais frequentes são: *Amém; muito obrigado (a); obrigado por tudo; obrigado Senhor, Bom Jesus da Lapa; obrigado Bom Jesus; obrigado meu Deus por tudo; imensamente feliz; assim seja; rogai por nós; protegei e abençoa; que Deus possa me dar forças para que um dia eu possa ir ai lhe visitar.* Além dessas aparecem algumas que expressam maior informalidade e proximidade com o Bom Jesus: *Te amo muito; agradeço de fundo do coração; Senhor, estava me esquecendo [...]; aqui fica meu abraço para o Senhor; lembrança de [nome da pessoa]; abençoa com ternura e gratidão.*

A maioria das cartas vem assinada, mas muitas deles sem mencionar nem data nem local.

Estas características podem revelar uma experiência espiritual e mística, que Orlando Espin chama de *latina*, isto, é, um jeito particular de entender Deus e a vida que nasce da realidade moldada pelas circunstâncias e contextos históricos, comunitários e familiares (ESPIN, 2000, p. 260). É uma espiritualidade encarnada que canta e celebra a absoluta e radical proximidade do Mistério (BOFF, 2002, p. 106) e da Palavra que se fez “carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Há um senso da real proximidade de Deus na vida das pessoas (MATOS, 2001, p. 197).

Esta proximidade possibilita o diálogo, uma interação dialógico-monológica. Não raras vezes os romeiros conversam com o Bom Jesus, ora em voz alta, ora em silêncio, ora cantando seus benditos. Este diálogo-monólogo face-a-face com o Bom Jesus, ocorrido nos limiares do lugar santo, lhe permite apresentar ao Bom Jesus sua vida com seus múltiplos desafios. E quando há impossibilidade de colocar-se face-a-face com Bom Jesus, as cartas tornam-se um meio apto para proporcionar um outro tipo de encontro e de diálogo, onde estas necessidades serão asseguradas.

Como mencionamos anteriormente, seguindo a opinião de Thompson, a carta assume, apesar de limitações, o caráter de interação mediada, capaz de criar, entre os contextos separados (Santuário – romeiro) uma disponibilidade de comunicação estendida no tempo e no espaço (THOMPSON, 1999, p. 80). Assim, o romeiro, apesar de ausente, encontrou o meio de garantir esta presença na ausência através de força simbólica da sua carta.

O modo como as cartas foram escritas, em alguns casos com uma caligrafia difícil de ser lida, assim como também o próprio conteúdo delas, elas revelam o rosto popular dos seus autores. Embora seja possível perceber avanços do crescimento econômico do Brasil nos últimos anos, o grande contingente de romeiros que peregrinam ao Santuário do Bom Jesus da Lapa continua composto de pessoas pertencentes às classes populares, como anos atrás afirmava Steil nas suas pesquisas (STEIL, 1996, p. 60). Por isso, é possível sentir através das cartas a grande preocupação com problemas existenciais, especialmente quanto à saúde pública, ao emprego, à moradia, às finanças. São estes os problemas que mais afligem as classes populares.

Meu Bom Jesus da Lapa, venho por meio desta pedir a graça que tanto almejamos, sair das dificuldades financeiras, que eu e minha esposa que tanto amo estamos passando. Gostaria muito de conseguir alcançar os projetos pessoais [...] que consigamos pagar nossas contas e honrar nossos compromissos tais como parcelas do carro que é financiado [...]. Gostaria de conseguir um emprego o mais rápido possível para que as nossas contas se “ajustem” o quanto antes para que assim sobre alguma “coisinha” no final de cada mês [...].

Assim como nas introduções, as palavras finais das cartas expressam mais uma vez a grande proximidade e intimidade com o Bom Jesus. Jesus parece ser alguém da família. Todos lhe foram apresentados pelo nome.

Quero pedir ao Senhor que ajude a minha família, meus filhos, Gilberto, Edio, Jande, Eliete e Gilmar [...]. Quero agradecer ao Senhor pelo meu serviço, pela minha saúde, pela família de Gilberto, Neide, Emanuelle e Hensa. Pela família de Eliete, Marcelo, Letícia e Carri-sa. Pela família de Jande, Fabrício. Por Edio, que o Senhor possa abençoar a todos.

## Conclusão

O *homo religiosus* na sua condição do peregrino sente-se atraído pela força do Sagrado que o chama e ao qual ele responde caminhando na sua direção. Esta caminhada, em todas as suas fases torna-se uma experiência religiosa ímpar, que encontra o seu ponto alto nos limiares do lugar sagrado.

Um destes lugares sagrados marcados pela devoção popular do povo Brasileiro, especialmente nordestino, é o tricentenário Santuário do Bom Jesus da Lapa, BA. Há mais de três séculos milhares de romeiros dirigem-se a este lugar lítico para nele fazer a sua experiência de fé e de vida. Neste Santuário, como em tantos outros,

[...]. O olhar do peregrino se deposita sobre uma imagem que simboliza a ternura e a proximidade de Deus. O amor se detém, contempla o mistério, desfruta dele em silêncio. Também se comove, derramando todo o peso de sua dor e de seus sonhos. A súplica sincera, que flui confiante, é a melhor expressão de um coração que renunciou à auto-suficiência, reconhecendo que sozinho nada pode. Um breve instante condensa uma experiência Espiritual (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2007, n. 259).

E se é verdade que os romeiros escrevem suas romarias caminhando, é também verdade que superando os condicionamentos do tempo e do espaço, os que não o podem fazer pessoalmente, inseridos naquele tempo e naquele espaço, o fazem através de outros meios. Um destes meios de interação mediada com o Bom Jesus são as cartas enviadas e depositadas nos limiares do Sagrado.

Através delas, os que não puderam fazer a experiência das etapas de peregrinação, nem colocar-se face-a-face do Bom Jesus, o realizam simbolicamente através das cartas. Nelas apresentam ao Bom Jesus a sua vida, os seus sofrimentos, as suas ações de graças e seus louvores, os desafios que os envolvem e finalmente a sua confiança. A confiança que nasce da proximidade do sagrado, que mais que simplesmente um sagrado tremendo, manifesta-se no contexto lítico da Lapa como um sagrado próximo-fascinante.

As cartas revelam também a espiritualidade e a mística do romeiro do Bom Jesus. Ela é uma espiritualidade do seguimento que conduz ao encontro que transforma e transfigura, não só os limites do espaço-tempo da romaria, mas o próprio romeiro e sua história. Ela torna-se uma força extraordinária do catolicismo popular, portador da esperança profética e que desafia todos os esforços para destruí-lo, mostrando extraordinária

adaptabilidade das experiências do Sagrado em uma sociedade em constantes mudanças e conflitos (ESPÍN: 2000, p. 157; 176).

Este breve ensaio certamente não esgota a temática abordada. Ele quis ser uma primeira aproximação de um dos aspectos do objeto da nossa pesquisa que é a experiência do sagrado no contexto lítico do Santuário do Bom Jesus da Lapa, BA. Ao fazer isso foi possível perceber a asriquezas e potencialidades que a experiência do sagrado vivida no contexto da religiosidade popular pode não só contribuir com a própria religiosidade, mas também com a cultura na qual o sujeito religioso, está inserido.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMEIGEIRAS, Aldo Rubén. Para una hermenêutica de la peregrinación: Cultura popular e identidad religiosa. Los migrantes santiagueños em la Argentina. *Stromata*, 2000, pp. 123-143.

AZZI, R. *O catolicismo popular no Brasil*. Aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus*. A transparência de todas as coisas. Campinas: Verus Editora, 2002.

CAVALCANTI, José Cordeiro. *Maravilhas do Santuário da Lapa*. 1948. In: KOCIK, LUCAS. **Bom Jesus da Lapa V. Maravilhas do Santuário do Bom Jesus da Lapa. Poemas, Cânticos e benditos em louvor ao Senhor Bom Jesus da Lapa**. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 1987.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 13-31 de maio de 2007. São Paulo: Paulinas, Paulus, Edições CNBB, 2007.

COSTA, Otávio José Lemos. *Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no sertão cearense*. In. ROSENDAHL, Zeny (org.). *Trilhas do sagrado*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

ELIADE Mircea. *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ESPIN, Orlando O. *A fé do povo. Reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*. São Paulo: Paulinas, 2000.

FILORAMO, Giovanni; ORANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 2007.

FROZONI, Giuliana; DWORAK, Krzysztof. *Cantos da Igreja da Lapa: a espiritualidade da romaria a partir dos benditos populares cantados pelos romeiros do Santuário do Bom Jesus da Lapa – Ba.* In: COSTA, Valeriano (org.). *Liturgia – peregrinação ao coração do Mistério.* São Paulo: Paulinas, 2009, pp. 59-86.

JACKOWSKI, Antoni. *Świeta przestrzen swiata. Podstawy geografii religii.* Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego. 2003.<sup>7</sup>

KOCIK, Lucas. **Bom Jesus da Lapa V.** Maravilhas do Santuário do Bom Jesus da Lapa. Poemas, Cânticos e benditos em louvor ao Senhor Bom Jesus da Lapa. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 1987.

MALINOWSKI, Brionislaw. *Una teoria científica de la cultura e otros ensayos.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1948.

MATOS, H. C. J. *Nossa história. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil.* Tomo I. Período colonial. São Paulo: Paulinas, 2001.

ROSA, Guimarães, João. *Grande Sertão: Veredas.* Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1958, 2ª edição.

SEGURA, T. V.. *Bom Jesus da Lapa.* Resenha histórica. São Paulo: Ave Maria, 1937.

SOARES Sebastião Armando Gameleira; MELLO, Agostinha V; A romaria dos pobres de Deus. Leitura do Salmo 124. In: *Estudos Bíblicos*, 28. Romeiros de ontem e hoje. Peregrinação e romaria na Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1990, pp. 17-32.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias. Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia.* Petrópolis: Vozes, 1996.

TURNER, Victor, W. *O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura.* Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor, W.; TURNER, Edith, L.B. *Obraz I pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2009.

---

<sup>7</sup> Isto é: Sagrado espaço do mundo. Fundamentos da geografia das religiões



# A mística Afro-Sertaneja

Admilson Eustáquio Prates\*

## Resumo

O presente trabalho procura apresentar a mística como marca da religiosidade Afro-Sertaneja, partindo da análise dos rituais de Exu e Baiano. Para tanto, recorremos à tradição oral como estrutura presente nesta religiosidade vivenciada na Roça Gongobiro Unguzo Muchicongo, localizada na cidade de Montes Claros/MG. Tal estrutura nos permitirá traçar alguns contornos que possibilitará visualizar a atmosfera mística Afro-Sertaneja.

**Palavras-chave:** mística, religiosidade, rituais, afro-sertaneja

## A Religião Afro-Sertaneja

É possível compreender a religiosidade Afro-Brasileira a partir de vários olhares como, por exemplo, religião de pessoas com baixo nível de instrução escolar e cultural, religião de resistência à invasão cultural européia e americana, como uma seita de adoração aos espíritos do mal ou que manipula magia, mas podemos também visualizar a religiosidade Afro-Brasileira como uma religião tipicamente brasileira que expressa em seus ritos a hibridez constituinte do povo brasileiro. Neste artigo, vamos concentrar nossa atenção, visualizando uma religião singular, típica do Norte de Minas Gerais, a religiosidade Afro-Sertaneja.

Para tanto recorreremos aos estudos de Marques, em *Umbanda Sertaneja: cultura e religiosidade no sertão norte-mineiro*, que apresenta o contorno espacial do Sertão Norte-mineiro:

O sertão norte-mineiro estende-se por todo o norte do Estado de Minas Gerais. É banhado pelos rios São Francisco, Jequitaiá, Verde Grande, Gorutuba, Jequitinhonha, Rio Pardo e Rio das Velhas. Situa-se próximo à Bahia e com este Estado estabelece fronteira. Pertence à região Sudeste, mas possui características semelhantes ao nordeste brasileiro, sendo, portanto, uma área de transição. Sua vegetação nativa é composta pelo cerrado e pela caatinga - esta última predominante na região nordeste - o clima é tropical e semi-árido com índice pluviométrico anual de 600/650 milímetros, o que

---

\* Mestre em Ciências da Religião PUC/SP Universidade Estadual de Montes Claros / UNIMONTES

explica o período de seca com duração entre 4 a 8 meses. No que se refere ao relevo, grande parte deste pertence à Depressão Sertaneja do São Francisco que se estende até o norte do litoral nordestino. (MARQUES, 2007, 20)

Em conformidade aos estudos de Marques (2007), as pesquisas de campo e as teóricas nos fazem visualizar não somente uma Umbanda-Sertaneja, mas uma religiosidade Afro-Sertaneja, composta pela Quimbanda-Sertaneja e pelo Candomblé-Sertanejo. Estende-se a nomenclatura sertaneja para os ritos e para as entidades presentes na religiosidade Afro-Sertaneja. Por exemplo: Exu-Sertanejo e Baiano-Sertanejo.

Para a região sertaneja postulamos, então, a existência de uma Umbanda também sertaneja. A denominação Umbanda Sertaneja justifica-se não apenas pela localização geográfica do sertão das Minas Gerais, mas, sobretudo, pela existência, nesta Umbanda, de elementos sertanejos em suas práticas ritualísticas e em sua cosmologia. (MARQUES, 2007, 42)

O Exu e o Baiano cultuados nos ritos Afro-Sertanejo são entidades sertanejas, ressignificação que aconteceu no Sertão do Norte de Minas Gerais, espelhando traços da identidade dos adeptos do sertão norte-mineiro.

### **A mística Afro-Sertaneja**

A palavra mística nos estimula a pensar em mistérios, magias, encantos. Esta aproximação está correta como podemos encontrar no dicionário de Filosofia:

Etim: grego *mystikos*, quer dizer respeito aos mistérios.

- A. Conjunto de processos ou movimentos espirituais pelos quais pensa atingir diretamente o divino.
- B. Parte da teologia que estuda os fenômenos místicos, isto é, os que pretendem atingir, pela apreensão não racional, uma ordem de realidade superior. (RUSS, 1994, 186)

Durante as pesquisas de campo, observamos os adeptos vivenciando e celebrando o mistério nas danças, nos gestos, nas vozes, nas dramatizações ritualísticas, que demonstravam aos expectadores que eles transitavam por outra realidade – uma realidade imagética-mística. Em que não mais existia o indivíduo, e sim a totalidade. Entendemos por totalidade o que nos remete a Plotino (Cf. BAL, 2007), que afirmava que a experiência mística não conhece o abismo entre ele (o indivíduo) e a respiração cósmica. Tudo é uno. Recordando o místico cristão, Ângelus Silesius, em seus mergulhos no oce-

ano infinito de onde tudo provém, diz: “A pequena gota se transforma em mar quando chega até ele; e assim a alma se transforma em Deus, quando é nele acolhido.” (apud GAARDER, 1995,154).

Dessa maneira, podemos falar de uma mística Afro-Sertaneja que será apresentada a partir do análise dos rituais de Exu e Baiano em pontos que cantam e contam a estória da Quimbanda-Sertaneja expressa pela vivência ritualística do povo de santo. Para tanto, faz-se necessária uma hermenêutica e uma exegese das músicas para visualizar o mistério presente nos versos cantados durante o ritual.

### Sobre o Ritual

O mito se fortalece e se expande devido ao ritual que é a atualização dos mitos. Além disso, ele tem como função reorganizar o mundo por meio de atos mágicos. Estes podem ser gestos, danças, palavras, músicas.

QUADRO 1  
Ponto de Exu-Sertanejo e ponto de Baiano-Sertanejo

Ponto de Exu-Sertanejo	Ponto de Baiano-Sertanejo
Não era meia-noite quando o malvado chegou (bis)	Na Bahia tem baiano que sabe ler
Todo vestido de branco dizendo que era doutor. (bis)	Ohh... tem feitiço na farofa de dendê
Mas ele era Exu dizendo que era doutor. (bis)	Se você comer você morre sem saber
Não era meia-noite quando o malvado chegou (bis)	Sou criminoso, mas não podem me prender
Todo vestido de branco dizendo que era doutor. (bis)	Na Bahia tem baiano que sabe ler
Mas ele era exu dizendo que era doutor. (bis)	Ohh tem feitiço na farofa de dendê
	Se você comer você morre sem saber
	Sou criminoso, mas não pode me prender
(Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, ritual de Quimbanda, Linha Exu, Diário de Campo, Montes Claros, 29/11/2008)	(Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, ritual de Umbanda, Linha de Baiano, Diário de Campo, Montes Claros, 10/05/2010)

Fonte: Elaboração própria a partir de trabalho de campo.

Se olharmos de maneira apressada, eles são completamente distintos. O primeiro é um canto de Exu-Sertanejo presente nos ritos de Quimbanda-Sertaneja. O segundo é um ponto cantado na linha de Baiano na Umbanda-Sertaneja. Isto é, inicialmente as duas música, o ponto de Exu-Sertanejo e o ponto de Baiano-Sertanejo, não têm nenhuma ligação. Os elementos apresentados em ambos são diferentes, isto é, enquanto na canção de Exu-Sertanejo aparece o simbolismo da meia-noite, malvado, vestido de branco, doutor; no canto de Baiano-Sertanejo encontramos outros símbolos como: sabe ler, feitiço, farofa de dendê, morre sem saber, criminoso.

Para compreender a atmosfera mística das canções é de suma importância enfatizar a simbologia, porque ela consegue ser mais importante do que aquilo que está descoberto, claro, evidente. Muitas vezes, enriquece-se a comunicação mais pelo que se insinua do que pelo que se revela. Somos levados a buscar compreender o que nos está oculto. A curiosidade e o desejo pelo conhecimento antecedem toda e qualquer descoberta.

Dessa maneira, para compreender os símbolos presentes nas canções construímos um quadro abaixo que relaciona a semelhança interpretativa de cada elemento simbólico presente nas músicas de Exu-Sertanejo e Baiano-Sertanejo.

QUADRO 2  
Elementos simbólicos da canção

Elementos simbólicos da canção de Exu-Sertanejo	Elementos simbólicos da canção de Baiano-Sertanejo
meia-noite	Feitiço, morre sem saber
malvado	Feitiço, morre sem saber, criminoso, farofa de dendê
vestido de branco	sabe ler
Doutor	sabe ler

Fonte: Elaboração própria a partir de trabalho de campo.

Assim, podemos vislumbrar que quando se canta, “Não era meia-noite quando o malvado chegou”. A ideia de meia-noite remonta à concepção de centro. Não um centro parado, fixo. Mas um centro dinâmico, gerador de desequilíbrio, uma possível passa-

gem, um não saber. Não era nem um dia, nem outro dia. Quando se diz “Não era meia-noite”, deixa-se no ar uma ideia de escuridão, de trevas, pois, antes de nascer, há trevas. Assim como é retratada na criação pela mitologia cristã: “E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. E disse Deus: haja luz. E houve luz” (BÍBLIA SAGRADA, Gn 1, 2-3, 01).

Ele não chega vestido com qualquer roupa, mas com uma roupa branca. “Todo vestido de branco dizendo que era doutor”. Vem vestido, isto é, protegido com a cor branca. O verso reconstrói a tensão entre luz e trevas. O branco lembra a simbologia da luz, do conhecimento, isto é, saber ler. “A luz sucede às trevas (...) tanto na ordem da manifestação cósmica como na da iluminação interior (...) Luz e trevas constituem, de modo mais geral, uma dualidade universal (...)” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1993, 568). Ele diz que é doutor e está vestido de branco. Ser doutor é saber ler, ter conhecimento, e vestido de branco indica que a luz pulsa, também é trevas quando está sem a roupa.

O ato de chegar é a ação de criar. Na concepção mitológica cristã, Deus disse “faça-se a luz” e, na concepção Afro-Sertanejo, Exu chegou todo vestido de branco, dizendo que era doutor. Branco lembra o vazio. É no vazio que se dá a criação, logo ser doutor implica ter o conhecimento: a junção do branco com a luz, com o vazio e com o conhecimento produz criação, ou seja, para o imaginário Afro-Sertanejo, sem Exu-Sertanejo, não ocorre criação.

A meia-noite nos remonta também a ideia de feitiço, de magia, de morte, ou melhor, morrer sem saber. A forma de violência no sertão não se reduz ao uso das armas, mas se estende à magia ou ao feitiço, forma disfarçada e oculta de violência. O feitiço é a manifestação da astúcia, da capacidade de engendrar comportamentos por meios considerados invisíveis, pela ação não material ou física, na intenção de obter resultados práticos e materiais. A magia é uma violência simbólica; atua mesmo sem a utilização qualquer de arma, visto que seu poder está presente na dimensão psicológica, agindo no inconsciente, que, por consequência, atua na consciência, na maneira como se percebe e age no mundo. O poder é simbólico, isto é, trata-se de um poder invisível, como escreve Bourdieu (2007,14):

Os sistemas simbólicos devem a sua força ao facto de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles em forma irreconhecível de relações de sentido (deslocação). O poder simbólico como poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de

transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito de mobilização (...)

Para o pensamento mágico, o feitiço realiza o desejo destrutivo, sem ser punido pela sociedade civil, por exemplo, ser preso. Ao contrário de pegar numa arma qualquer: “pego com Exu que é minha arma, e ele faz o que eu pedir. Basta saber agradecer” (Diário de campo, Montes Claros, 23/02/2009). Se não se pode confrontar a cara a cara com o inimigo, “na ponta de uma faca ou no cano de um revólver” (Diário de campo, Montes Claros, 23/02/2009), com o mal material, leva-se para a esfera simbólica. Ou seja, não se fica passivo ao atuar no campo que é possível, ou seja, no campo da magia.

### QUADRO 3

#### Ponto de Exu-Sertanejo e ponto de Baiano-Sertanejo

Ponto de Exu-Sertanejo	Ponto de Baiano-Sertanejo
<p>Laroiê Exu... Laroiê Exu... Laroiê Exu...</p> <p>Ahhh... eu vi na encruzinhada uma farofa de Exu, (bis)</p> <p>Galinha preta, farofa amarela, pescoço de galo e penas de urubu. (bis)</p> <p>Ahhh... eu vi na encruzinhada uma farofa de Exu, (bis)</p> <p>Galinha preta, farofa amarela, pescoço de galo e penas de urubu. (bis)</p> <p>Ahhh... eu vi na encruzinhada uma farofa de Exu, (bis)</p> <p>Galinha preta, farofa amarela, pescoço de galo e penas de urubu. (bis)</p> <p>Laroiê Exu...</p> <p>(Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, Diário de Campo, Montes Claros, 29/11/2008)</p>	<p>Quando eu vim lá da Bahia, A Estrada eu não via</p> <p>Cada encruza que eu passava, Uma vela eu acendia.</p> <p>Quando eu vim lá da Bahia, Vim montado numa mula.</p> <p>Meu pai punha a cela, Minha mãe apertava a sia.</p> <p>Foi na linha de baiano língua de fogo assovia.</p> <p>(Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, ritual de Umbanda, Linha de Baiano, Diário de Campo, Montes Claros, 10/05/2010)</p>

Fonte: Elaboração própria a partir de trabalho de campo.

Os elementos comuns nas canções são encruzilhada e estrada. A música de Baiano-Sertanejo expressa atmosfera mística entorno de Exu-Sertanejo entendendo-se que antes de começar qualquer ritual, cerimônia deve-se agradecer Exu ou pedir licença. Na

cosmovisão Afro-Sertanejo Exu-Sertanejo é o ser sobrenatural, uma entidade mística que deve ser homenageado antes de qualquer entidade-mística. Pois, de acordo com uma das narrativas, ele é o filho primogênito de Iemanjá com Oxalá e irmão de Ogum e Oxossi. Como ele era muito brincalhão e caçador, aprontava demais na cidade. Devido a essas estripulias, foi expulso e ficou andando pelo mundo. A cidade, depois da saída de Exu, ficou na miséria, foi assolada por uma seca e por epidemia. O povo recorreu a Ifá<sup>1</sup> para livrar-se do mal que castigava a cidade. Segundo Ifá, a cidade estava do jeito que estava devido à saída de Exu. Ele foi embora enfurecido e, além disso, ninguém se lembrava dele nas festas. Ifá ensinou que, daqui para frente, em tudo o que se fizesse, Exu deveria preceder na homenagem. Ele mostrou o caminho, uma homenagem a Exu deve preceder a qualquer coisa que se realizar. Antes de oferecer algo a qualquer inquice ou orixá, seria necessário agradar Exu, e, sempre que se festejasse, teria que se lembrar primeiro de Exu e deixar um presente para ele.

## Conclusão

A tradição oral é um espelho que reflete a dinâmica dos ritos, das lendas, dos mitos, dos gestos, dos objetos, das cantigas vivenciadas entre o povo-de-santo sertanejo. Compreendemos que tudo que o ser humano cria<sup>2</sup> apresenta traços psico-sócio-antropológico do autor da obra. Por exemplo, o Exu-Sertanejo e Baiano-Sertanejo, entidades sobrenaturais, são artifícios gerados no útero do Sertão do Norte de Minas Gerais, sobretudo no município de Montes Claros. Tais artifícios sagrados, presente nos cultos Afro-Sertanejos, expressa traços característicos identitários do montes-clarense adepto da religiosidade Afro-Sertanejo.

Almejar compreender uma cultura a partir dos seus mitos, lendas e fábulas é mergulhar em um universo repleto de símbolos que orientam, dão sentido à existência e estimulam a sensação de estar vivo. O símbolo nos lança e nos arremessa ao encontro com outra metade.

Eles, os símbolos, são carregados de valores, de sentidos, de amarras e de teias culturais que prendem o indivíduo no fazer cotidiano, podendo também abrir portais

---

<sup>1</sup> Ifá é um sistema de adivinhação, o nome de um Oráculo africano que se originou na África Ocidental entre os Yorubas, na Nigéria. Para aprofundamento consultar: Reginaldo PRANDI, *Ifá, o Adivinho: histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil como escravos*, 2002.

<sup>2</sup> Utilizo o verbo criar não como algo que aparece, que surge do nada, mas, sim, como a possibilidade de o ser humano construir realidades a partir da reflexão e da ação.

para outros caminhos não traçados ainda, mas que poderão ser tecidos com as linhas herdadas da cultura.

O estudo do pensamento simbólico abre fendas capazes de decifrar certos aspectos do real na forma de realidade. O real são as várias versões da realidade. A realidade corresponde aos mitos, às lendas, aos ritos, ao sagrado, ao profano, ao modo de pensar e viver científico ou filosófico; as imaginações individuais que se interagem com outras imaginações e cosmovisões, construindo, assim, o real.

Nesta perspectiva, os símbolos, expressos por meio das palavras em forma de rituais, cantigas, lendas e fábulas, vão caracterizando um jeito peculiar de viver do povo de santo Afro-Sertanejo. O movimento da palavra ritmizada, carregada de onomatopéias presentes nos rituais em forma de cantiga, apresenta os mitos de constituição do mundo, a origem das entidades, e, como elas venceram e vencem as demandas. Pensar a dimensão mítica é descobrir o poder da palavra proclamada por meio da oralidade. É ser seduzido pela palavra. É a palavra que cria e recria mundos internos e externos.

## BIBLIOGRAFIA

- BAL, Gabriela. *Silêncio e contemplação: uma introdução a Plotino*. São Paulo: Paulus, 2007.
- BIBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 2000.
- CARVALHO, José Jorge de. A tradição mística afro-brasileira. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 18, v. 2, p. 93-122, 1997.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Imagem e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sagrado e profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2000.
- GAARDER, Jostein. *O Mundo de Sofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MARQUES, Ângela Cristina Borges. *Umbanda Sertaneja*. Cultura e religiosidade no sertão norte-mineiro, 2007. 238 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- PRANDI, Reginaldo. *Ifá, o Adivinho: histórias dos deuses africanos que vieram para o*



Brasil como escravos. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2002.

PRATES, Admilson Eustáquio. *Exu, a esfera metamórfica*. Montes Claros: Unimontes, 2010.

RUSS, Jacqueline. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Scipione, 1994.

## **GT 7: Teologia (s) da Libertação (TdL)**

### **Coordenadores**

Paulo Agostinho – PUC/Minas

Benedito Ferraro – PUC/Campinas

Luiza Tomita – ITESP

**Ementa:** O GT TdL pretende reunir pesquisadores (as) que investigam sobre as diversas formas de teologias contextuais que se compreendem como “da libertação”, que articulam teologia e libertação, a defesa da dignidade eco-humana, da justiça e da solidariedade. O GT se abre também, nessa perspectiva, às questões de metodologia e epistemologia teológicas; às articulações entre mediações filosófico-científicas, hermenêuticas e 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.

## IV Fórum de Teologia e Libertação – Repercussões e Desafios

*Luiza Etsuko Tomita\**

### **Resumo**

Apresento breve relato sobre as diversas edições do Fórum de Teologia da Libertação, desde o primeiro em Porto Alegre, em 2005, concluindo com o último Fórum, acontecido em fevereiro de 2011 em Dakar, Senegal. Na conclusão aponto alguns desafios para o V Fórum de Teologia da Libertação.

**Palavras-chave:** fórum mundial de teologia, teologias da libertação, diálogo inter-religioso

### **Introdução**

Em fevereiro de 2011 foi realizado o IV Fórum de Teologia e Libertação (FMTL), em Dakar, Senegal. Algumas inovações metodológicas permitiram uma maior inserção dos participantes no Fórum Social Mundial (FSM), de forma a garantir uma inter-relação entre as teologias contextuais e os movimentos sociais. Desafios como um debate entre cristãos e muçulmanos foi almejado desde o início, a fim de implementar o início de um debate teológico inter-religioso, em nível planetário, democrático, libertador para um novo mundo possível.

### **O Primeiro FMTL: 2005, em Porto Alegre, RS**

A ideia de realizar um Fórum de Teologia foi gestada em janeiro de 2003, em Porto Alegre, durante o VI FSM, quando um grupo de teólogos pensou na possibilidade de realizar um debate sobre as Teologias da Libertação na programação do Fórum Mundial Social. Em dezembro desse mesmo ano, em Porto Alegre, foi constituído um Comi-

---

\* É doutora em teologia sistemática pela Universidade Metodista de São Paulo e tem lecionado em diversos institutos teológicos católicos em São Paulo. Atualmente é a secretária executiva e tesoureira de E-ATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), também conhecida como ASETT (Asociación Ecueménica de Teólogos para El Tercer Mundo). Faz parte do Conselho Permanente do FMTL desde 2007.

tê Organizador para realizar o que ganhava a dimensão de um "Fórum Mundial de Teologia e Libertação" (FMTL).

Também um Comitê Local foi criado, integrando pessoas e entidades da região sul do Brasil. Este grupo, a partir de então, assumiu o desafio da realização logística do fórum, a partir dos objetivos, justificativas, metodologia e orçamento definidos nessa reunião. Foram definidas as linhas principais, e, detalhado o projeto, este foi encaminhado a agências internacionais, a fim de firmar as parcerias que permitiram a realização do evento. Hoje esse Comitê Local se transformou no Conselho Permanente, ao lado da Secretaria Permanente. Existe também um Comitê internacional composto por parceiros de diversos países que acompanham o FMTL desde a sua primeira edição.

O primeiro FMTL aconteceu em 2005, em Porto Alegre. O objetivo principal foi o de revelar a contribuição da Teologia da Libertação no contexto do FSM. A metodologia escolhida foi a de desenvolver um processo que contribuísse para formação de uma rede internacional de teologias contextuais herdeiras e/ou identificadas com a Teologia da Libertação, em suas diferentes formulações e expressões. Este objetivo foi se definindo também como um espaço aberto de encontro para uma interação vívida e refletida das teologias contextuais com a sociedade contemporânea.

### **O Segundo FMTL: 2007, em Nairóbi, Quênia**

Para a realização do II FMTL), uma ampla avaliação dos/das participantes do primeiro evento ampliaram os objetivos do FMTL, reformulando sua metodologia e o perfil de participantes do evento. Este FMTL aconteceu em janeiro de 2007, sob o tema "*Espiritualidade para outro mundo possível*". Reuniu cerca de 300 pessoas vindas de cinco continentes, em sua maioria da África. Propiciou o encontro e a troca de buscas e realizações de afirmação da vida, da justiça e da dignidade - em esfera planetária, mas foi muito atento aos apelos e questões do contexto africano.

Avaliações apontaram para algumas questões: O FMTL deveria continuar aproximando sua metodologia à do FSM, priorizando a emergência de novas intuições e práticas significativas. Os/as participantes sentiam a necessidade de uma maior inserção no FSM, com uma participação ativa e mais presente nas atividades populares. Foi acentuado o espaço de encontro para teólogos que atuam numa perspectiva de libertação, espaço que deveria propiciar uma interação entre práticas libertadoras e seus agentes e a reflexão teológica. O FMTL deveria consistir, portanto, de um esforço de presença pública da

teologia no seio da sociedade, "a partir de" e "para além" do espaço eclesial ou confessional.

### **O Terceiro FMTL: 2009, em Belém, Pará**

Este Fórum voltou ao Brasil, juntamente com o FSM e aconteceu na última semana de janeiro de 2009, em Belém do Pará. Foi privilegiada a participação popular em conferências, painéis, discussões, oficinas e comunicações de trabalhos. Estes foram realizados durante quatro dias de intensas atividades, mobilizando um público de aproximadamente 1300 pessoas inscritas. Avaliações de teólogos estrangeiros apontavam para a falta de relação entre o FMTL e o FSM. Na verdade, poucos acabavam ficando para participar do FSM que se realizava depois. Estas críticas fizeram com que o próximo Fórum de Teologia mudasse sua metodologia.

Sobre o conteúdo, algumas críticas foram decisivas. A maioria dos teólogos e teólogas do hemisfério sul estavam preocupados em discutir os temas mais significativos que unissem o sul e o norte. Por outro lado, teólogos do norte explicitaram, em suas avaliações, por onde gostariam de direcionar esse debate que se referiam aos dilemas de suas igrejas e sua elaboração teológica. Eles informaram sua percepção de que no centro das crises das igrejas do norte e das teologias da corrente principal havia uma falta de visão do que estava acontecendo no mundo globalizado, dentro do qual os contornos da existência humana e a relação entre civilização e natureza pareciam estar sofrendo grandes mudanças. Estas igrejas não estavam conseguindo acompanhar como esses desenvolvimentos estavam transformando os horizontes da realidade, da esperança e da fé, e, portanto, da teologia. Desta forma, estes teólogos achavam que as igrejas do norte estavam desesperadamente necessitando de uma visão realista do contexto teológico atual. Algumas dessas igrejas, apesar de certa hostilidade às teologias da libertação, poderiam ser atraídas pelo FMTL se ele se tornasse um processo ou centro de diálogos entre as grandes maiorias do mundo e todos aqueles que, em solidariedade, analisassem estas mudanças, os desafios teológicos e as implicações para reformular em “boas novas” este contexto em mudança.

Eles se perguntavam se os/as teólogos/as do hemisfério sul também pensávamos que a história do mundo tinha entrado num novo estágio com novos horizontes, desafios e possibilidades. E enquanto a preocupação pela libertação dos oprimidos continuasse absolutamente central, estas preocupações não estavam sendo re-emolduradas

em termos de história mundial e evolucionária. E se perguntavam se nós éramos de opinião que cada teologia da libertação se confronta com novos desafios para uma conversão, por outras teologias da libertação e pela mudança de contexto, também.

Estas contribuições direcionaram o IV Fórum a explorar as possibilidades para uma “teología planetária”<sup>1</sup>, através de um diálogo inter-religioso que explorasse aspectos relevantes de diferentes tradições religiosas. Este debate se basearia na Declaração Universal dos Bens Comuns por uma unidade ecológica ética e espiritual entre Terra e Humanidade. Mas o objetivo específico deveria se concentrar na discussão sobre a epistemologia, as categorias, as linguagens e os métodos mais adequados para dar conta das mudanças e da complexidade “mundial” de nosso tempo e dos próximos anos. As perguntas feitas foram: quais as questões e condições de ordem social, cultural e religiosa nos diferentes contextos, línguas e regiões do mundo que estão provocando, desafiando, problematizando, promovendo a reflexão teológica hoje? Neste fim de primeira década do século XXI, frente a que desafios as teologias se posicionam – ou deveriam se posicionar - crítica e criativamente?

#### **O Quarto FMTL: 2011, em Dakar, Senegal**

Este FMTL realizou-se na primeira semana de fevereiro deste ano em Dakar, Senegal, na África Ocidental, inserido no 10º FSM, inscrevendo seus workshops ou mesas redondas dentro do Fórum Social. Este Fórum foi mais seletivo, resolveu-se fazer um convite pessoal a teólogos e teólogas que pudessem contribuir efetivamente para os debates. Assim, estiveram nesse Fórum cerca de 110 participantes, na maioria teólogos/as dos vários continentes e alguns pastores/sacerdotes e religiosas da África. O diálogo inter-religioso deveria se dar no contexto do FSM, com os participantes deste Fórum, que finalmente somaram quase 50 mil ativistas vindos de todos os continentes.

Pela primeira vez o FSM aconteceu num país de maioria muçulmana, cerca de 95% da população. Para o FMTL, que tem uma perspectiva libertadora, tal condição social apresentou, de início, um desafio especial, onde a questão do pluralismo religioso

---

<sup>1</sup> Teologia planetária não quer dizer teologia mundial, mas seria uma tradução do “World theology”. Dada a evolução da teologia (cristã, ecumênica, macroecumênica, eco-feminista, inter-religiosa, trans-religiosa, leiga, pós-religiosa, sempre ampliando os horizontes) teólogos saxões falaram em “world theology”. No livro Vº da série “Pelos muitos caminhos de Deus”, de ASETT/EATWOT, foi traduzido como “teologia planetária” para recolher o sentido apontado por aqueles teólogos da “world theology”, para evitar a confusão com “teologia global” (que tem um sentido muito mais pobre, só referido à mundialidade) e porque ao ser “planetária” inclui também a referência ao planeta mesmo, à ecologia.

junto com o pluralismo cultural, impunha o tema do diálogo inter-religioso, sempre relacionado às realidades econômicas, sociais e políticas em que se manifestam as diferentes experiências e expressões religiosas. Entre o planejado e o realizado, esta edição do Fórum apresentou situações bastante inesperadas. O fato de a organização do FSM ter escolhido um país muçulmano para a sua realização redundou em extremas dificuldades colocadas pela reitoria da universidade, contrária à realização de fóruns democráticos e populares. O FMTL, planejado para uma inserção dentro do Fórum Social Mundial, acabou testando o nível de improvisação do GT (grupo de trabalho) de logística ligado ao Conselho Permanente e o nível de adaptação de todos os participantes. Devido a uma ordem do reitor recém empossado, as aulas na Universidade onde aconteceria o FSM não foram suspensas, de forma que não havia salas disponíveis para a realização das atividades (workshops, mesa redondas) dos Fóruns. Assim, as atividades do Fórum de Teologia acabou acontecendo “entre os iguais”, não tendo conseguido o esperado diálogo com os muçulmanos, o diálogo inter-religioso. Claro que isto causou decepção entre os participantes que, todavia, não perderam a esperança de ver realizado este diálogo em uma próxima edição do FMTL.

Dentre os temas pensados para o fórum teológico, foram privilegiados os debates sobre o “bem comum” a todos os povos, a crise do capitalismo, a crise das religiões e os avanços das teologias étnicas e da teologia feminista. E no decorrer do fórum, percebemos que alguns temas se sobressaíram bastante nos debates teológicos. Com a grande variedade de contextos sociais e políticos sendo veiculados, foram reiterados os temas do cotidiano local e como as questões globais, sistêmicas estão afetando esse cotidiano. Percebeu-se que hoje o cotidiano da vida de um povo, mesmo no interior de países africanos distantes, também se vê afetado pelas grandes inovações da tecnologia, do mercado e do consumo que, inevitavelmente, devastam sua condição cultural e religiosa, manipulando inclusive suas mentes e seus desejos. Teólogas e teólogos colocaram como fonte primária da teologia a vida cotidiana, a vida de carne e osso, a vida compartilhada, a vida dos povos desde onde se faz teologia. E, de um modo geral, a *opção preferencial pelos pobres* também foi reafirmada por muitos como o ponto de partida de uma teologia em perspectiva de libertação.

Numa das mesas onde o debate girou em torno do tema do bem comum, discutiu-se que esse tema deveria ser ampliado para incluir o bem da terra, através de uma perspectiva ecológica. O “bem viver” utilizado pelos indígenas da América Latina estava

influenciando alguns/as a utilizar a expressão “plenitude de vida” no lugar de bem comum, de forma a se pensar na plenitude, na integralidade da vida que é o bem viver na terra, com a natureza e toda a biosfera.

Os/as teólogos/as indígenas insistiram sobre a centralidade da comunidade. Eles insistem que o central da teologia tem que ser não a pessoa individual mas as comunidades ameaçadas. Cremos que isto implica em análise dos métodos que usamos na teologia da libertação. Temos falado na opção pelo pobre como o primeiro passo, mas depois deixamos a opção de lado e nos esquecemos das/dos pobres nos métodos que usamos para elaborar a teología da libertação, criticaram Ada Maria Isássi-Días e outros teólogos presentes. A pergunta veio como um desafio: como está presente a voz do pobre em nossas elaborações teológicas, em nossos livros e artigos?

Outro debate interessante foi sobre questões epistemológicas das teologias latino-americanas, sendo uma delas a pergunta sobre a existencia do projeto histórico. Com a queda do socialismo<sup>2</sup> perguntaram alguns teólogos do hemisfério norte, a teología da libertação já não teria mais um projeto histórico? Teria sido o fim da teologia da libertação? Teólogos latino-americanos argumentaram que isso não é verdade, por 2 razões. Primeiro porque o fato de a teología da libertação usar alguns elementos da análise marxista e ter estado em acordo com alguns dos alinhamentos socialistas não significa que o socialismo fosse o projeto histórico da teología da libertação. Segundo, porque não é função da teología enquanto disciplina, desenhar ou detalhar sistemas económicos ou políticos.

Alguns teólogos latinos afirmaram que o projeto histórico da teologia da libertação é exatamente o bem viver, pois aquí entra o conceito de “um mundo onde caibam todas e todos”, que não se mencionou em Dakar mas que é central a qualquer conceito de pluralismo. E embora se tenha falado só de pluralismo religioso, o que elaboramos quanto ao pluralismo religioso temos que aplicar ao conceito de “por um outro mundo possível”.

O debate sobre a necessidade de se usar boas ferramentas de análise conjuntural para entender a causa da pobreza e de outras formas de opressão insistiu na importancia da analise do poder: quem tem poder, quem se beneficia com a situação presente, como

---

<sup>2</sup> Debate que se tem dado repetidamente em círculos teológicos nos Estados Unidos.



interagem as diferentes formas de poder para sustentar e empoderar as presentes estruturas opressivas.

Em varias mesas, não apenas na de feminismo, as mulheres insistiram que gênero não é somente uma problemática das mulheres. Houve uma crítica por parte delas de que os painéis principais foram constituídos majoritariamente por homens, que a presença de mulheres foi pequena, como se estivessem satisfazendo a uma “cota”. A análise de gênero, concluiu-se, é muito mais ampla que a discussão das relações sociais construídas entre mulheres e homens e o quanto isso afeta as mulheres, mas deve incluir também uma análise do patriarcado, de como foi construído o mito da masculinidade, da hierarquia de classes, de raças, de gerações etc. Além disso, percebeu-se, gênero é sumamente importante para a análise do preconceito contra a homossexualidade, do homofobismo etc.

Teólogas da Índia levantaram a questão da marginalidade dos Dalits e das mulheres Dalits a partir de teologias subversivas. Para Kochurani Abraham, a importância dos Fóruns Sociais foi a de mostrar a muitos indianos a possibilidade de cruzar as fronteiras sociais, pois estas têm marcado as identidades humanas dentro de cada sociedade. Em sua evolução na teologia feminista, Kochurani tem percebido que a negociação das fronteiras das construções sociais, dos estereótipos de gênero e as definições sócio-religiosas estão desafiando-as a alargar seus horizontes teológicos, para além das fronteiras de classe, gênero e casta. A elaboração teológica dos Dalits sendo a manifestação da dimensão libertadora da teologia indiana, adquire uma outra faceta quando elaborada pelas mulheres. E, devido à dupla opressão das mulheres Dalits, pela pobreza e pela condição de gênero, a teologia feminista Dalit tem se preocupado em fazer emergir um movimento político alternativo para reivindicar a vida e recuperar sua santidade pela libertação de todas as mulheres e homens, isto é, pela libertação de toda a sociedade.

Tendo em vista as grandes mudanças postuladas pela maioria dos teólogos/as, o teólogo Jose Maria Vigil<sup>3</sup> preparou uma proposta de prioridades teológicas em três dimensões: libertação, contextualidade e axialidade. Aí estariam quatro novos paradigmas desta transformação que ele chama de *axial*: o pluralista, o de gênero, o ecológico e o pós-religioso, que estariam formando um novo paradigma epistemológico.

---

<sup>3</sup> José Maria Vigil é coordenador da Comissão Teológica da América Latina de EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) ou ASETT em espanhol e criador da página Novedades Koinonia,

Nesta nova época que ele chama de *tempo axial* surge um novo paradigma que supõe uma mudança radical que afeta a tudo o mais: *a mudança epistemológica*. Para ele o ser humano está mudando numa dimensão sutil e difícil de perceber, ele está mudando sua forma de conhecer, seus pressupostos acrícos até agora inquestionados, os axiomas e postulados básicos que fundamentavam inconscientemente nossa forma milenar de conhecer, os modos de inferência até agora utilizados e as forças e dimensões nelas implicadas. O novo paradigma epistemológico que avança considera que nosso conhecimento não descreve a realidade, mas simplesmente a modela e que o conhecimento religioso, que é construção humana, está já obsoleto, pois elaborado à base de metáforas aproximativas. Seria impossível continuar com esta epistemologia ingênua, acríca, mítica, pois ela necessita ser já reformulada criticamente.

### **Considerações finais: Desafios para o V FMTL**

As avaliações mostraram metas realizadas e a se realizar. Alguns teólogos, como José Maria Vigil, avaliaram que o IV FMTL não realizou uma de suas principais metas que era a de elaborar uma agenda teológica em nível global. Acompanhando o FMTL desde a sua primeira edição, tinham o secreto desejo de que o Fórum elaborasse uma agenda teológica em nível planetário, onde as visões locais seriam refletidas no global e pudessem ser sistematizadas para uma agenda de debate para os próximos anos. Temáticas e propostas operativas deveriam ser definidas através de consultas teológicas, colaborações inter-institucionais, publicações coletivas, assumidas pelo Fórum como orientação para fazer avançar nossas teologias de cunho libertador em nível planetário nos próximos anos. Esta plataforma ampla permitiria, com linguagens e uso de categorias diferentes, um diálogo amplo, incorporando as diferenças e a colaboração para assumir algumas prioridades comuns.

Esta agenda se une à preocupação do *tempo axial*, onde o mundo extremamente diversificado da religiosidade latino-americana e que parece estar em fase de expansão (no campo neopentecostal, por exemplo), poderia estar prestes a sofrer uma mudança profunda como efeito do verdadeiro «tsunami cultural» que muitos observadores concordam estar acontecendo na sociedade atual. Tsunami cultural, novo tempo axial, metamorfose da religiosidade, qualquer que seja o nome que demos a ele, parece que um

FMTL, com uma visão responsável sobre a teologia planetária, não poderia deixar de abordar.<sup>4</sup>

Estas premissas nos apressam, por um lado, a uma reavaliação de todas as seguranças objetivas que julgávamos ter em nossa religiosidade, e por outra a uma reinterpretação da religião mais claramente como religação, sendo liberada de verdades doutrinárias, dogmáticas, morais, enfim, dos cânones institucionalizantes.

Estas premissas, ainda não debatidas pela maioria das teologias, tradicionais ou de vanguarda, parecem revelar uma mudança verdadeiramente axial.

---

<sup>4</sup> A Comissão Teológica Latino-americana da ASETT convocou o início de uma «Consulta Latinoamericana sobre Religião», que deverá acontecer dentro do Simpósio Internacional que a PUC-Minas está para realizar em setembro de 2011.

## Atualidade e relevância da teologia da libertação

*Francisco das Chagas de Albuquerque\**

### Resumo

Nesta comunicação mostraremos a atualidade e relevância da Teologia da Libertação latino-americana apresentando aspectos fundamentais da reflexão teológica e da práxis eclesial. A partir da pergunta pela importância da Teologia nos dias atuais, analisaremos o significado da esperança dos pobres; acentuaremos o caráter testemunhal e profético da reflexão da fé libertadora. A essas questões junta-se a valorização da dignidade humana que se revela no acolhimento de cada pessoa e nas relações interpessoais de amizade. A gratuidade no reconhecimento do valor do próximo humaniza a linguagem teológica que enfoca a dimensão sociopolítica da fé e do Reino de Deus. Em decorrência da conexão desses fatores e do olhar para o caminhar da Igreja e seu cenário atual, identificam-se sinais da presença da perspectiva libertadora na em reflexões como em decisões da prática de evangelização.

**Palavras-chave:** Reino de Deus, pobre, práxis eclesial, esperança, martírio, libertação, humanização.

### Introdução: A pergunta pela atualidade da Teologia latino-americana da libertação

Antes de tudo, recordamos o princípio cristão fundamental: mais que as palavras, o que conta na experiência cristã é o amor a Deus e ao próximo traduzido pelo testemunho de vida. Amar o próximo e amar a Deus constitui o cumprimento perfeito da Palavra de Deus (cf. Mt 22,38-40). A teologia aparece no cenário da fé vivida por cada cristão e pelas comunidades como um serviço, um momento segundo. Em todo caso, não carece de sentido perguntar-se pelo significado da Teologia da Libertação no atual momento.

Estamos celebrando este ano os quarenta anos de existência da Teologia da Libertação na América Latina e Caribe.<sup>1</sup> Em 1975, quando se faziam os primeiros balanços críticos do que estava acontecendo na vida eclesial e de modo particular a respeito da

---

\* Doutor em Teologia e professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE.

<sup>1</sup> Sabemos-se, porém, a teologia latino-americana tem origem muito antes do século XX, como prova a memória histórica do trabalho desempenhado por missionários como Bartolomeu de las Casas junto a indígenas do novo mundo, na segunda metade do século XVI.

teologia, J. Luis Segundo (1978, p. 5) escreveu o livro que traz o título *Liberación de la teología*. A base de seu conteúdo foi o curso que havia dado na Divinity School da Universidade de Harvard. O autor abre a introdução da obra com uma pergunta que olha para o futuro. Esse futuro é o que hoje estamos vivendo, pelos menos, em parte. Sua pergunta é atual para o nosso momento: “O que restará, daqui a certo tempo, da Teologia da Libertação?”. E comenta: “Esta pergunta pode parecer pessimista e pode dar a impressão de que essa teologia foi uma moda superficial e passageira. É certo que não foi, nem é isso. Portanto, a pergunta pode ser respondida de maneira positiva e esperançosa”. Mas a resposta a tal questão não é simples. No entanto, arriscamos afirmar desde já que a Teologia da Libertação permanece viva e relevante, ainda que de forma diferente de quarenta ou mesmo trinta anos atrás. Estamos em outro momento da história da sociedade brasileira, latino-americana e caribenho, bem como da caminhada da Igreja. Por outro lado, temos consciência de que toda teologia tem seus limites; passa pelo processo de nascimento, seguindo-se o aprofundamento e presença fecunda na ação pastoral da Igreja; também enriquece o pensamento teológico e a própria história da reflexão da fé; mas chega também o momento de “escondimento” ou presença “silenciosa”. Depois entram em cena aspectos de outras teologias e forças eclesiais que podem responder melhor aos desafios do momento do que a anterior, mesmo que aquela ainda mantenha certa importância. A teologia que vive esse processo natural ainda se mostra relevante, mesmo não sendo perceptível imediatamente. Tal é o caso da nossa Teologia. Além disso, a reflexão da fé em chave libertadora tornou-se “um ponto irreversível no processo de criação duma nova consciência e de maturidade na fé” (Ibid. p. 5). Alguns aspectos que a Teologia tomou muito a sério indicam seu valor ainda para os nossos dias, como veremos a seguir. Trataremos do valor da esperança encarnada nas comunidades que vivem de consciente sua fé; refletiremos sobre o significado do martírio e o profetismo; acentuaremos também o valor da gratuidade nas interações e indicaremos alguns pontos conclusivos da relevância da Teologia.

### **A esperança libertadora**

No presente caso, o que poderia ser apontado para responder de “maneira positiva e esperançosa” à pergunta pela atualidade e relevância da Teologia na época dos “pós” – pós-moderno, pós-cristã, pós-eclesial, etc.? A resposta deverá ter timbre positivo e de esperança. Refletimos e nos ocupamos com desta teologia porque acreditamos que

ela ainda é importante para a vivência encarnada da fé, tanto no plano pessoal como no nível de corpo eclesial.

Olhemos brevemente para a realidade que nos cerca hoje. Apesar das significativas conquistas e melhorias na qualidade de vida em diversos lugares do continente, inclusive em nosso País, não estamos no melhor mundo. Basta ver os últimos casos de corrupção que atingem altos representantes do mundo político e financeiro nos níveis nacional e internacional; os conchavos dirigidos por interesses corporativistas nas casas legislativas; a violência e a impunidade inclusive no campo, como o assassinato de várias pessoas, em maio e junho de 2011, no Norte do País. Enfim, vivemos em um mundo onde a ética foi praticamente banida de muitos ambientes e das decisões de amplo alcance. Por outro lado, há um clamor por maior responsabilidade por parte de muitos cidadãos. Os cristãos inseridos neste mundo devem-se sentir interpelados diante desse quadro. No âmbito eclesial, há uma avalanche de movimentos e comunidades e o uso de modernos instrumentos de comunicação que se enquadram em uma visão, se não grupal, mas pelo menos de uma Igreja distante dos pobres e suas aspirações de libertação integral.

Qual vem a ser o papel da teologia confrontada com tal contexto histórico? A prática da reflexão teológica tem diante de si enormes desafios, que vão, portanto, desde a situação interna da Igreja aos problemas do mundo de hoje e da sociedade brasileira. A globalização, como fenômeno mundial e de largo alcance sobre a vida dos povos, faz surgir, cada dia, situações que afetam o ser humano em qualquer sociedade e lugar onde se encontre. E sofrem enormemente os que já estão em situação de vulnerabilidade pela própria situação de insegurança social. Será necessário um olhar crítico para perceber o que a “mudança de época” que se vive hoje impõe às pessoas, às organizações e instituições. Faz parte da engrenagem do sistema selecionar “naturalmente” os que continuarão sobrevivendo e os crescerão confortavelmente. Por outro lado, a mesma estrutura relega muitos ao abandono, à exclusão, à insignificância.

J. Castillo (2005, p. 34-41) fala do “seqüestro da utopia”, o que parece ser o mais grave dos males que hoje temos de enfrentar. O sistema neoliberal globalizado seqüestrou a esperança da sociedade, a qual precisa construir uma nova forma de organização social, econômica e política. As grandes utopias sociopolíticas do século XX – comunismo, nazismo hitleriano e capitalismo neoliberal – fracassaram, pois não foram capazes de criticar o status quo existente e oferecer proposta do que deveria existir. No

período em que vigoraram registraram-se nos estados modernos violências de grande amplitude. Passou a dominar pensamento fraco (Vattimo e Lyotard): a vida humana não seria portadora de nenhum sentido libertador. Não se trata de “um pensamento da debilidade, mas debilitamento: o reconhecimento de uma linha de dissolução na história da ontologia” (GUTIÉRREZ, 1996, p. 138). Admite Castillo que sua posição que tende a certo pessimismo. Mas também cai em certo radicalismo ao afirmar que “o capitalismo é um sistema sem liberdade”. Até os anos 1970, o capitalismo provou sua capacidade de produzir taxas de crescimento até então não alcançadas. Conclusão: a economia de mercado é a única insubstituível; a eficácia do mercado erigiu-se em critério supremo de valores. Deu-se um passo decisivo para o abafamento de qualquer utopia, ao propor como critério ético o êxito do mercado, o crescimento das economias. Transpôs-se o para o nível humano aquilo que para o mercado é bom.

O que fazer? Refugiar-se simplesmente em um olhar para o passado, adotar o mesmo ideário e usar a mesma linguagem, ou há outra via? Racionalmente e realisticamente não há clareza quanto ao caminho que devemos trilhar. No entanto, sabemos que historicamente nenhuma forma de imperialismo está imune de desaparecimento. No que se vive e assiste nos nossos dias, como ocorre no campo da filosofia e outras ciências humanas, há consciência do significado do papel decisivo da pessoa no próprio processo de libertação.

Há muitas situações que continuam como há quatro décadas ou mais. Mencionamos os casos de conflitos no campo, que eliminam lideranças e espalha clima de terrorismo. O pior é que, em geral, reina o silêncio e a impunidade dos poderes competentes e da sociedade. Nas cidades continua o desemprego, principalmente de jovens que ainda não tiveram oportunidade do “primeiro emprego”.

Por outro lado, constatam-se certas reformas em vários países da América Latina. Sem buscar ruptura com o sistema estabelecido, criaram-se algumas melhorias na vida de milhões de pessoas, apesar de ainda existir enorme multidão de pessoas na miséria, como no Brasil; a desigualdade social persiste. Verificam-se também novas formas de participação no poder, onde os trabalhadores desempenham papel protagonista e de exercício da autoridade. Com isso se potencializa a subjetividade do povo, que possivelmente transporá essa experiência para o nível macro (cf. CELAM, 1996, p. 221).

Tais conquistas, sem transformação estrutural, no entanto, leva-nos a perguntar pelo sentido da busca de libertação revolucionária, como a Teologia assumiu claramente em seus primeiros passos, mas que é algo ainda vigente, até certo ponto. A questão que se coloca é como anunciar o evangelho da libertação e organizar uma ação pastoral que contemple a dimensão socioprofético da fé e seja força e instrumento de humanização.

Os fatos acima mencionados nos mostram – na linguagem de Sobrino (2008, p. 69) – que estamos em um mundo enfermo; esses exemplos provam que vivemos sob a dominação desumanizadora de um sistema “parasitário” (BAUMANN, 2010). Ainda vivemos longe de uma ordem social realmente justa e de valorização do ser humano em si mesmo, universalmente. Voltemos à questão: considerando esse quadro, qual é a posição do cristão e do teólogo que se perguntam pela relevância e atualidade da Teologia da Libertação, quatro décadas depois de seu surgimento? Uma saída possível é a terceira via, isto é, não sermos pessimistas nem otimistas, mas esperançosos e de espírito positivo. Tal posição refere-se tanto ao âmbito eclesial e ao mundo onde nos situamos quanto à atividade teológica sintonizada com a busca de “um outro mundo possível”. Estamos de acordo com o sociólogo polonês Baumann, que se situa na terceira via. Trata-se de assumir a atitude da “esperança da confiança na capacidade que o ser humano tem de ser sensato e digno”. “Acredito – diz o estudioso – que o mundo que habitamos pode ser melhor que hoje; e podemos fazer com que ele seja mais ‘amigável’, mais hospitaleiro, para a dignidade humana” (Ibid., 2010, p. 81). Pode parecer ser algo abstrato, mas constitui um princípio que embasa a perseguição do objetivo da humanização e libertação integral do ser humano.

No contexto vital onde nasce a Teologia, a esperança ganha um qualificativo, que é dada pela complexa existência dos pobres reais, cristãos e não cristãos. Mas no continente latino-americano, em particular, a fé dos pobres em Jesus Cristo implica a esperança de que se realizem transformações palpáveis que apontem para a libertação do Reino de Deus. A salvação como realidade escatológica tem repercussão na história atuada pelos homens e mulheres comprometidos com a vida.

I. Ellacuría (1987, p. 262) relaciona a esperança dos pobres com o aspecto histórico e prático da salvação e do Reino de Deus. A esperança não se fundamenta na bondade genérica dos homens nem na boa vontade dos poderosos deste mundo. O fundamento da esperança dos cristãos se distancia ainda mais dos dinamismos de desenvolvimento meramente material e socioeconômico. Para compreender melhor essa



esperança, deve-se conhecer seus dois níveis. O primeiro nível parte do aspecto antropológico que se abre à dimensão teológica da esperança situada historicamente. Nesse nível se põem em evidência as injustiças que são causadas historicamente e que atingem a condição humana, fazendo surgir uma intolerância diante de tal situação. Essa atitude leva o ser humano a buscar um futuro histórico diferente. Mas esse futuro só poderá advir como dom, pois os pobres não dispõem de recursos objetivos para construí-lo. Porém, terão de construí-lo pois é vontade de Deus que a vida prevaleça sobre a situação de injustiça desumanizante.

O segundo nível da esperança dos pobres encontra-se no aspecto teológico, que se fundamenta em princípios cristológicos e escatológicos. A esperança, por ser cristã, diz respeito necessariamente ao futuro. Esse futuro novo implica, pois, a criação de uma realidade diferente que seja manifestação do Reino de Deus. É necessário que se estabeleça uma maneira de negação da situação não tolerada e pecaminosa. Ao mesmo tempo deve-se proclamar a mensagem divina que anuncia a vinda do Reino de Deus. É o anúncio de um “futuro novo”, que “mais se aproxime das exigências do Reino de Deus” (Ibid., 1984, p. 107).

Portanto, a esperança vivida pelo cristão é descrita como esperança antropológica e histórica, em um primeiro momento. Mas logo se reveste de transcendência como esperança soteriológica e escatológica, cuja única fonte é Deus. “A Igreja prega sua libertação [dos pobres] tal como a temos estudado hoje na Sagrada Bíblia, uma libertação que tem acima de tudo o respeito à dignidade da pessoa, a salvação do bem comum do povo e a transcendência que olha antes de tudo a Deus e só de Deus deriva sua esperança e força” (ROMERO, 1980, p. 292). A esperança que perpassa a vida dos insignificantes e se reflete sobretudo nas comunidades cristãs é a esperança da salvação de Cristo. Mas a salvação futura tem implicações para o presente, de modo que a esperança do Reino de Deus implica o compromisso com a humanização, tendo os insignificantes e as vítimas como sujeitos.

A práxis que encarna a noção de unidade e diferenciação de salvação histórica e transcendência traz sérias conseqüências. Uma delas é o martírio. É claro que o martírio não acontece por causa da Teologia, mas sim em virtude do seguimento de Jesus e da busca pelo significado histórico do Reino de Deus. A Igreja tem tido muitos mártires, especialmente no século XX. A Teologia, por sua vez, procura interpretar esses fatos e explicitar sua relevância para a fé e vida da Igreja. Tenta compreender em horizonte

mais largo a morte dos cristãos que lutam em defesa libertação humana e da vida do Planeta.

### **O martírio: novos irmãos para a comunidade**

Desde o início do cristianismo, o martírio representa, antes de tudo, semente de vida nova para a comunidade cristã e de novos membros na Igreja. Tertuliano afirma, com senso eclesial profundo, que o martírio é semente de novos cristãos. A vida e o sangue dos mártires sempre fecundam o anúncio da mensagem de Jesus. Por isso, esse gesto testemunhal se converte em força de renovação e de conversão pessoal e eclesial. Além do mais, torna palpável o sentido salvífico da morte de Jesus. Portanto, a Igreja o considera um inconfundível sinal de fidelidade a Cristo e ao Evangelho e a prova mais profunda e radical de amor a Cristo e de identificação com o Senhor.

No século XX, muitos cristãos foram martirizados, vítimas do orgulho e do pecado social encarnado em estruturas opressoras e repressoras. Na preparação do Jubileu do Segundo Milênio, o Papa João Paulo II afirmou: “Ao término do segundo milênio, a Igreja voltou a ser a Igreja dos mártires”. Reconheceu que as perseguições sofridas por sacerdotes, religiosos e leigos supuseram uma semeadura de mártires em vários lugares do mundo. O Papa acentuou o caráter ecumênico desse tipo de testemunho. “O testemunho oferecido a Cristo até o derramamento do sangue se tornou patrimônio comum de católicos, ortodoxos e protestantes [...] É um testemunho que não se deve esquecer” (JOÃO PAULO II, 1994, 37).

No caminhar da Igreja da América Latina, a existência de cristãos que entregaram sua vida testemunhando a fé em Cristo, encarnada na defesa da vida, comprova essa verdade. Temos muitos irmãos e irmãs foram eliminados enquanto procuravam construir uma sociedade justa e solidária, pondo em prática o que diz o Mestre: “cada vez que o fizestes a um desses irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25,40).

No seio dos povos latino-americanos e caribenhos muitos de seus membros se reconhecem como pobres e seguidores de Jesus, a testemunha fiel. Neste sentido, eles são portadores da memória e da presença de muitos representantes mártires, formam um povo de mártires. Por isso estes povos, como unidade, podem ser considerados um povo de mártires, um “povo mártir”. A Teologia, por seu turno, tem procurado sistematizar o

significado salvífico e libertador do martírio, que é fonte geradora de novo vigor para a Igreja e a vida cristã em geral, até os dias de hoje.

O martírio mereceu lugar central na teologia pastoral de Santo Agostinho (*Serm.* 335H.2) que une o cristão mártir a todos os seres humanos: “são mártires, porém são seres humanos”. Com isso ele os mostra mais próximo do comum dos cristãos e ao mesmo tempo acentua a excelência da graça e da singularidade inigualável do testemunho de Cristo por excelência. Ressalta também a diferença ontológica entre os mártires e Jesus Cristo. Entre Cristo e os mártires há uma relação corporativa, pois o Senhor os transforma nele mesmo. Tanto é que o próprio Cristo morre de novo quando um cristão é martirizado (cf. *Ibid. En. Ps.* 40.1), mas também triunfa neles (cf. *Ibid. Contra Fausto* 12,28).

A teologia escolástica, com Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, II,II, q. 124), deu merecido espaço ao tema. O martírio significa aí um ato de perfeição em quem suporta a morte por causa da fé ou de outra virtude a ela ligada. Mais recentemente, no Concílio Vaticano II, o martírio também mereceu atenção na reflexão do magistério. Retomou-se o ensinamento da tradição e de alguma forma abriu-se uma possibilidade para se alargar a noção de martírio. Para os Padres conciliares, o martírio é «dom exímio» e «prova suprema de caridade». Salientaram-se ainda os aspectos do serviço e do testemunho amoroso. Relembra o significado do martírio como seguimento de Jesus Cristo em profundidade, realizando-se portanto uma encarnação da fé, graças à assistência do Espírito Santo. Os cristãos mártires testemunham o amor de Deus derramando o próprio sangue. “A Igreja de fato tem o dever de tornar presentes e quase visíveis Deus Pai e o seu Filho encarnado, renovando a si mesma e purificando-se sem cessar sob a guia do Espírito Santo. Isso será obtido antes de tudo com o testemunho de uma fé viva e madura, oportunamente educada à capacidade de olhar na face com lucidez e dificuldade para superá-la. De uma fé semelhante deram e dão testemunho sublime muitíssimos mártires” (GS 21).

Alguns representantes da teologia moderna oferecem reflexões que pretendem ampliar o horizonte da noção de mártir, como o próprio Vaticano II indicou. Escutando novas situações, próprias do tempo moderno, K. Rahner dedicou dois ensaios a este tema. Ressaltou sobretudo o caráter de excelência do testemunho dos mártires (1966, p. 87-88):

Podemos portanto dizer: a morte cristã é a livre liberdade da fé, que dispõe real e verdadeiramente a totalidade da vida, aceitando a indisponibilidade da existência que morre, como disposição, dotada de um senso amável, de Deus [...] Se existisse esta morte cristã que se manifesta e se desvela, essa seria o testemunho cristão por excelência, porque o ato integrando toda a realidade cristã da vida que se vai cumprindo se mostraria tal qual é, esta morte seria então a bela morte, se por outro lado a absoluta beleza é a coincidência da verdade interior e aparência. Uma tal morte seria o belo testemunho [...] por excelência. Tal morte deveria ser amada e buscada acima de todo horror, se o homem por outro lado busca a verdadeira realidade e a sua aparência, porque ele cumpre e encontra aquela nesta com a máxima perfeição e segurança. Este desvelamento da substância cristã da morte existe. Essa é o martírio do crente.

Observando novas realidades eclesiais e sociais, o autor incentiva a reflexão em torno do alargamento do conceito de martírio. Ele se refere explicitamente à Teologia Política europeias e à Teologia da Libertação. Tais teologias têm o dever de “concretizar este conceito mais amplo, o qual assume um significado prático e extremamente concreto para um cristianismo e uma Igreja conscientes de sua responsabilidade, para se afirmar a justiça e a paz no mundo” (RAHNER, 1983, p. 14-15). I. Ellacuría assume essa intuição rahneriana no contexto de sua experiência, como cristão e teólogo, vivida em uma atmosfera de martírio. Esse pensamento é acolhido por outros teólogos, como J. Sobrino, que tem-se ocupado do tema em vários de seus escritos.

O motivo decisivo da reflexão de ambos não parte de uma idéia, mas de uma experiência vivenciada em seu próprio ambiente, no qual o sangue dos mártires é sentido no cotidiano da própria vida e da vida do próximo. É claro que a luz e o fundamento para toda e qualquer afirmação de fé sobre o martírio tem sua razão última em Jesus Cristo, o mártir por excelência. Com a ampliação do conceito de martírio se atualiza a substância da realidade do testemunho original e originante de Jesus. É ele a testemunha fiel, mártir perfeito, porque é o homem perfeito diante dos outros e de Deus. Seu testemunho se torna operativo na vida de muitos cristãos que entregam a vida por causa do Reino e da justiça do Reino de Deus.

Idéia central na proposta de compreensão alargada de martírio é definida em relação ao Reino de Deus, onde a Igreja aparece como uma instância de mediação. Porém, o mártir não é mártir “da Igreja”, mas “na Igreja”. O cristão que é martirizado é mártir da humanidade e do Reino de Deus, pois foi assim aconteceu com Jesus. Para o reconhecimento de alguém como mártir, agora como sempre, o decisivo é que ele ou ela dê testemunho de Jesus Cristo. O que garante a qualidade de mártir a alguém é então a fidelidade ao que Jesus propõe como seguimento e não a reprodução material de sua

morte. Neste sentido, há algo novo que nasce do que se tem vivenciado no seguimento de Jesus na América Latina e em muitos lugares do mundo. Essa novidade histórica se dá pelo fato de que muitos cristãos foram mortos violentamente não por professarem uma doutrina contraposta a outras doutrinas religiosas ou pretensamente religiosas, mas por praticarem o Evangelho sob determinadas condições. Muitos homens e mulheres foram e são assassinados não por causa do «*odium fidei*», mas por causa do «*odium justitiae*», ou do *odium vitae*. A este propósito ainda pôde se pronunciar K. Rahner (1983, p. 14-15): “Por que não haveria de ser mártir um Monsenhor Romero, por exemplo, que tombou na luta pela justiça na sociedade, numa luta que ele travou a partir de suas convicções cristãs mais profundas”. Não se trata, conforme essa visão, de tomar como critério objetivo para declarar que uma morte é martirial simplesmente o *odium fidei*. Não é o caso de se pôr o *odium justitiae* em lugar do *odium fidei*. O que se apresenta é um elemento que pode ser integrado à concepção tradicional de martírio.

Conforme Sobrino (1995, p. 704), no *odium justitiae* está presente ainda que de modo não explícito o *odium fidei*. De acordo com essa abertura do conteúdo do conceito de mártir, o mártir não é só e menos ainda aquele que morre «por causa» de Cristo, mas também que morre como Jesus. Desta forma não é mártir somente quem morre «por causa» de Cristo, mas também quem morre pela causa de Jesus. Enriquece-se assim o critério teológico para a definição do conceito de martírio. A Teologia da América Latina propõe uma ampliação na compreensão do conceito de martírio, assimilando também o sentido manifestado por muitos cristãos que viram seus irmãos tirados de seu meio de modo bárbaro.

A experiência do martírio implica processo de conversão profunda. O cristão se deixa envolver internamente pelo mistério do amor de Cristo. Neste amor que queima, o fiel é impulsionado a amar o próximo como Jesus, fazendo «pouco caso» da própria vida (cf. ELLACURÍA, 1984, p. 110). Ao ver a probabilidade de mártírio, o discípulo considera a distância de sua condição pessoal em relação à santidade e dignidade de Cristo. Tão alto e grande é o valor espiritual do martírio que o mártir, mesmo sabendo que se encaminha para a entrega da vida, sente-se sempre indigno. “O martírio é uma graça que não creio merecer. Porém, se Deus aceita o sacrifício de minha vida, que meu sangue seja semente de liberdade e o sinal de que a esperança será cedo uma realidade” (ROMERO, 1980, p. 461).

A memória dos mártires na vida das comunidades cristãs está estreitamente relacionada com a esperança dos pobres. Esta esperança, fecundada pelo sangue dos mártires, constitui-se também em força profética, que é impulsionadora da práxis da Igreja (cf. ELLACURÍA, 1984, p. 106). O martírio na existência de muitos cristãos e na vida eclesial latino-americana é um sinal profético e de esperança. As comunidades que vivem a experiência do martírio veem em tal testemunho a presença do amor do mártir maior com o qual se identificam.

A reflexão teológica sobre o martírio representa um contributo significativo, da Teologia da Libertação, para a teologia do martírio e a história do cristianismo no mundo atual a partir da experiência latino-americana. A dimensão profética da fé nos remete a outros aspectos que merecem nossa atenção, como a gratuidade.

### **A gratuidade libertadora**

Resta-nos agora analisar um componente básico da humanização que perpassa a perspectiva dos vários aspectos da Teologia vistos acima. Trata-se de acentuar o valor da relação com o próximo que não chegará a ser ativo participante na sociedade e até mesmo na comunidade. Esse ponto pode também alargar o nosso horizonte de esperança e de afirmação da Teologia da Libertação para hoje e o futuro. Vejamos como se amplia a noção de libertação sem perder a perspectiva de mudança e transformação no sentido de conversão e o estabelecimento de nova ordem nas relações sociopolíticas, econômica, culturais e com o meio ambiente. G. Guatiérrez nos relembra que o reconhecimento do pobre como sujeito, implica potencializar suas capacidades pelo reconhecimento de sua dignidade.

Vários autores têm chamado a atenção para o objeto-sujeito da evangelização, ou seja, as pessoas às quais apresentamos a mensagem do Evangelho, particularmente os que são contados no sistema de mercado de consumo nem são presença ativa na comunidade eclesial. Inclusive aqueles que nada podem fazer, nem mesmo tomar consciência da própria condição na sociedade; a complexidade a que chegou a sociedade globalizada “exclui uma imensa parte da população mundial até de compreender por que está assim”, afirma J. Comblin (2002, p. 258).

No entanto, nem tudo está perdido. As idéias de vários teólogos convergem para uma afirmação da importância primordial do caráter libertador da valorização da pes-

soa. Não negam que devemos manter a utopia de buscar outra forma de sociedade. Mostram, porém, o sentido positivo de gestos tidos como ação assistencialista, mas que não tratam os necessitados como objetos. Tais práticas são também libertadoras (cf. SUNG, 2010, p. 79-118). A pedagogia da libertação envolve antes de tudo, o contato pessoal, o olhar nos olhos os que são desconsiderados pelo sistema que é movido pela afeição da produção em cadeia com consumo e do lucro. Isto significa recuperar o valor humano, pessoal e histórico da pessoa; assim se personaliza a humanização. Na sua V Conferência Geral, em Aparecida (2007, 398), o Episcopado Latino-Americano e Caribenhovisumbrou esta via, afirmando: “Só a amizade que nos faz amigos nos permite apreciar profundamente os valores dos pobres de hoje, seus legítimos desejos e seu modo próprio de viver a fé. A opção pelos pobres deve conduzir-nos à amizade com os pobres”.

O cerne da questão, conforme Gutiérrez, não está em optar por uma classe social ou mesmo etnia, ainda que isso seja legítimo, mas consiste no compromisso com as pessoas como sujeito pessoal de relação. Aqui se encontra um fator constituinte fundamental de evangelização e da prática teológica da libertação: ir ao encontro do outro lá onde e como ele está em todos os sentidos. Com efeito, o caminho da Igreja é o homem, afirmou João Paulo II (cf. 1979, 21). Mas este homem vive em diferentes circunstâncias históricas. Por isso, em nosso Continente a Igreja tem assumido o compromisso solidário com os menos importantes para a sociedade. A ética que se impõe ao cristão pessoalmente e à própria comunidade implica o compromisso de solidariedade com os necessitados em vista de seu bem-estar integral, como fez o bom samaritano com o viajante assaltado (cf. Lc 10, 29-37). Assim, o evangelho nos dá a chave para superarmos a dificuldade da aridez da linguagem teológica de libertação. Jesus acolhia os pecadores e doentes e andava ao encontro dos que estavam paralisados. A todos transmitia confiança profunda e esperança; acima de tudo despertava-lhes a fé no Pai.

A perspectiva de justiça não está distante da gratuidade da prática de caridade, desde que realizada com o espírito de potencialização do humano de cada pessoa assistida. Na visão cristã a justiça caminha ao lado do amor de Deus e de Deus como amor. Todo aquele que é justo pratica a justiça. O exercício da gratuidade e da justiça no horizonte do amor, bem a relação de amizade com o próximo comunicam naturalidade à linguagem da justiça. A linguagem que enfatiza a luta de libertação enfatizando a justiça em si mesma deixa transparecer dureza, pois não evidencia a pessoa humana e seus valores.

O discurso teológico libertador que se forma empregando linguagem de cunho sociohistórico e político real transparece certa aridez. Ao aproximar-se essa perspectiva da esfera da gratuidade, a linguagem ganha um componente humanizante. G. Gutiérrez (2010, p. 169) aponta a articulação entre gratuidade e justiça como forma de recuperação do sentido vida do ser humano, particularmente daqueles que são constantemente evocados nesse contexto e de seus anseios. “A linguagem da gratuidade lhe [justiça] dá sentido e horizonte. Por sua vez, a linguagem da justiça dá concreção histórica ao [sentido] da gratuidade ou ao contemplativo, porque de outra maneira a linguagem da gratuidade corre o grande perigo de ser etérea”.

Em vários momentos, no nosso contexto eclesial, tem-se retomado a reflexão em torno do valor do ser humano. Este tema é sempre pertinente, ainda mais quando avança o processo de mudança de época que vivemos ultimamente. Os Bispos, em Aparecida (2007, 111, 184, 240), não fazem uso do termo justiça, a não ser analogamente, utilizando o seu antônimo. No entanto, dão largo sentido ao conceito de serviço, pondo vários de seus aspectos no horizonte de justiça nas relações sociais. Apontam a experiência de encontro com o Deus trindade a partir da graça do batismo, que leva o cristão à superação do egoísmo e a pôr-se a serviço do outro. O documento tratou também da formação cristã, que ocorre através da escola, voltada para o serviço em vista da criação de uma sociedade baseada na solidariedade e do serviço de caridade e solidário aos pobres (cf. Ibid., 336-337).

Vemos que ambas as posições reconhecem o valor do ser humano e especialmente do ser humano submetido a situações que o tornam funcionalmente insignificante na sociedade do ter. Biblicamente o substantivo próprio e portador de conteúdo antropológico, teológico e espiritual, além da dimensão social, é o termo pobre. Por isso, em continuidade com o que dissemos sobre a importância da pessoa do pobre, convém perceber o lugar da espiritualidade da pobreza na práxis eclesial libertadora. Seu fundamento evangélico está na primeira bem-aventurança, “os pobres em espírito”. O pobre bem-aventurado é também aquele que assume voluntariamente a pobreza como compromisso com os empobrecidos. Esse compromisso indica também amor a todos os que padecem os diversos tipos de pobreza no mundo atual. “Comprometemo-nos com os pobres não por amor à pobreza, que mata o povo prematuramente, que posterga, que os faz sentir-se inferiores, que os impede entender-se como pessoas” (GUTIÉRREZ, 2010, p. 171). Para Gutierrez, “pobreza espiritual” e interesse pela pobreza do pobre e o respectivo com-



promisso com a pobreza real (os insignificantes) são realidades inseparáveis. Afirma-se evangelicamente essa unidade através da expressão: “opção preferencial pelos pobres”.

A título de ilustração de contextos menores onde urge pôr em evidência o valor do ser humano, recordamos as experiências de assistência aos “sem nada” e que simplesmente dependem da solidariedade de outrem. O trabalho com os moradores de rua, o acolhimento e visita aos doentes, por exemplo.

Na mesma ordem de pensamento dos dois autores acima citados, Ricardo Antoncich (2010, p. 10) analisa a valorização do ser humano e sua relação com a fé e a justiça, esclarecendo que a virtude da fé e o valor justiça são convergentes. No mundo onde predominam os valores materiais e efêmeros “as riquezas, o poder, os conhecimentos são metas exequíveis para alguns, mas nem todos podem chegar a essas metas”. Inverte-se totalmente a ordem dos valores. O que é externo torna-se prioridade, enquanto o que é fundamental e primeiro vai para a margem. Pois o ser humano tem importância em si mesmo, por si mesmo e pelo que é enquanto tal. Seu valor se mede pela externalidades. No entanto, há um dom fundamental que todos nós recebemos: a vida mesma. A vida tem um dinamismo e devemos vivê-la de maneira tal que valha a pena. Como dom, realidade recebida, cada pessoa é responsável pela própria vida, devendo responder por suas decisões. “A vida já é em si mesma um valor que se recebe do Criador mas sobre a qual cada ser humano decide. Cada pessoa é responsável por sua vida, a encaminha como quer. Valemos muito quando nossa vida tem sido fecunda e generosa em fazer o bem ao próximo” (Ibid., p. 11).

O teólogo recorda-nos que a valorização do ser humano começa pelo interior e não pelo exterior. Isso implica um processo de crescimento na autoestima, de valorização de si mesmo porque se é ser humano. Muitas vezes as pessoas se deixam determinar pelo exterior, ou seja, pelo reconhecimento ou não que venha de fora, de outras pessoas. Não é esse o caminho de libertação. Para se conseguir uma autêntica valorização começa-se pelo interior, isto é, do real de si mesmo. Paradigma de valorização e humanização é o mandamento evangélico do amor ao próximo e a si mesmo. A partir da autêntica valorização do ser humano, a gratuidade do serviço de caráter promocional aos semelhantes – ou mesmo assistencial – ganha uma base fundamental para um sadio desenvolvimento do humano da pessoa beneficiada. Essa prática, porque supõe o encontro personalizado e pessoal com o pobre, tem sentido libertador, humanizante.

A afirmação acima seria inaceitável se ficássemos limitados à noção de libertação como ruptura revolucionária (transformação das estruturas sociopolíticas). No entanto, aceitando-se que libertação implica antes de tudo o encontro pessoal com os pobres – pessoa a pessoa – consideramos válida a matização do significado de libertação. Desta forma, a teologia e a pastoral que assumem a perspectiva de empenho por mudança na ordem social dão atenção, antes de tudo, à pessoa dos injustiçados. Os que não contam na sociedade materializada, os insignificantes funcionalmente são seres humanos afetados pelos males da “sociedade dominante globalizada” que precisam ser valorizados em sua complexa realidade pessoal.

O primeiro valor, portanto, que encontramos no complexo processo de reflexão sobre a realidade do ser humano em nossa sociedade pluralista e globalizada é o próprio ser humano enquanto tal. Não se trata, pois, de tentar realçar esse ou aquele elemento importante na vida dos pobres, mas sobretudo de afirmar a sua importância enquanto ser humano, simplesmente. Como seres humanos não são santos; tem suas fraquezas e dificuldades internas. Mas as qualidades das quais os que “nada são” venham a ser dotados aparecem em consequência do reconhecimento inalienável de sua dignidade categorialmente. Tais valores não são secundários, mas constitutivos específicos da subjetividade de cada pessoa. Por isso, julgamos importante que a ênfase na relação pessoal no processo de humanização ampla da pessoa assumida na evangelização transformadora. Na experiência eclesial encontram-se hoje manifestações, às vezes pouco perceptíveis, do espírito evangélico de libertação. A força humanizante das relações pessoais poderá alimentar o fermento de libertação existente no âmbito eclesial e no pensamento teológico ambientes eclesiais tanto católicos como protestantes. Que sinais de libertação podemos constatar?

### **Sinais de fermento e sal de libertação**

A Teologia da Libertação tem dado inegável contribuição para a vida eclesial na em nossos países, ajudando a formar uma visão de fé comprometida com o bem comum na sociedade. Desta maneira, o que se vive e se reflete hoje teologicamente na Igreja manifesta força, a modo de fermento, luz e sal da Teologia.

Em primeiro lugar existe uma contribuição estrutural fundamental, que não se restringe à reflexão sistemática da fé nem à prática pastoral de determinadas Igrejas, mas

penetra outras existências da vida cristã. Referimo-nos ao método da Teologia da Libertação e ao espírito que o informa, que fazem a Igreja refletir considerando as realidades locais e eleger certos temas no processo de planejamento de sua prática pastoral. Sinais de contributos da Teologia estão presentes em instâncias e processos como: as Conferências Gerais do Episcopado da América Latina, bem como as Campanhas da Fraternidade no Brasil; a forma de organização de comunidades e da pastoral de paróquias e dioceses; a existência de pastorais voltadas para o mundo dos insignificantes. Além disso, em muitos lugares os membros das comunidades assumem em comum as responsabilidades da evangelização e suas conseqüências. Em todos esses aspectos constatamos que a Teologia iniciada entre nós quarenta há anos, ainda que sem discursos visíveis, está presente de modo significativo. Como isso se afirma o seu sentido positivo e atual.

Outra razão da relevância da Teologia é o fato de ela proporcionar meios metodológicos válidos para superarmos a cisão entre o que é refletido teologicamente e a dimensão espiritual. A relação de unidade teórica e existencial dessas áreas se faz, sobretudo, a partir da práxis<sup>2</sup> da comunidade eclesial e de cada cristão, incluindo o teólogo. Deste modo evidencia-se a pertinência do método. A elaboração sistemática não se torna pura elaboração teórica do significado da esperança do Reino de Deus e sua relação com a “opção preferencial pelos pobres”, mas envolve compromisso pessoal animado por fundamento espiritual. No horizonte epistemológico da opção preferencial pelos pobres, a reflexão da fé parte da práxis e a ela retornam e a sintonia com a vida dos que sofrem constituem também um itinerário de aprofundamento místico (BOF; DIANICH, 2002, p. 1027). Por isso, o discurso teológico relacionando a esperança dos pobres e o Reino de Deus é portador de uma credibilidade real.

A perspectiva libertadora da Teologia e sua atenção a questões concretas da vida humana levam ao contato com alguns aspectos das religiões históricas. Isso se evidencia, particularmente, diante da problemática do positivismo e do individualismo do mundo moderno. Em primeiro lugar, a Teologia da Libertação tomando o Reino de Deus como categoria teológica totalizante e a historicidade da salvação, abre caminho para a

---

<sup>2</sup>Bevans (1992, p. 64) explica o significado do termo práxis. “Muito freqüentemente o termo *práxis* é usado como uma forma alternativa para as palavras *prática* e *ação*. Por exemplo, alguém pode ouvir expressões como um “digitador prático” no lugar de um ‘digitador profissional’, ‘que está tudo bem, mas como funcionará na prática?’. Este uso da palavra práxis, todavia, é não correto. *Práxis* é um termo técnico que tem suas raízes no Marxismo, na escola de Frankfurt (v.g., J. Habermas, A. Horkheimer, T. Adorno), e na filosofia educacional de Paulo Freire. Ele é um termo que denota um método ou modelo de pensamento em geral, um método ou modelo de teologia em particular”.

“superação do positivismo contemporâneo”. Para a superação do individualismo dos tempos modernos são significativas a perspectiva da Igreja como Povo de Deus, a opção preferencial pelos pobres e as comunidades cristãs de base. O enfoque libertador que reveste as linhas básicas do discurso teológico encontra ressonância nos núcleos essenciais das religiões abraâmicas.

A perspectiva libertadora relacionada ao tema da esperança reforça o valor dialógico da teologia com as outras religiões. A esperança que perpassa a vida dos pobres e que é captada pelo discurso teológico impulsiona o ser humano a ações “em busca de uma maior vida”. A esperança tem caráter universal enquanto constitui valor antropológico intrínseco e está fortemente presente nas religiões históricas. Assim, os conteúdos antropológicos e teológicos das categorias teológicas Reino de Deus e da esperança são importantes para o diálogo construtivo com as outras religiões. O mesmo se pode dizer em relação a grupos interessados nas questões humanas e da defesa da vida na sociedade e, ultimamente, da vida do Planeta. Todos esses fatores qualificam a atualidade e relevância da Teologia latino-americana no mundo de hoje.

O fato de estar atenta para realidades cotidianas da vida humana, principalmente a vida dos indefesos, mostra sua sintonia também com o que expressou o Papa Bento XVI (2005, 30). Referindo-se à encíclica *Ut unum sint*, do Papa João Paulo II (1995, 43), o Papa recorda que “para um melhor desenvolvimento do mundo é necessária a voz comum dos cristãos, seu compromisso ‘para que triunfe o respeito dos direitos e das necessidades de todos, especialmente dos pobres, os marginalizados e os indefesos’”. O Papa manifesta seu sentimento de alegria pelo fato de muitos cristãos terem correspondido aos apelos de luta pelos direitos dos pobres. Resta-nos ainda acrescentar alguns pontos a título de conclusão.

Os vários aspectos que constituem a identidade da Teologia da América Latina e qualificam sua relevância para os nossos dias nos permitem formular alguns pontos conclusivos para o momento. Primeiramente, se olharmos o percurso de 40 anos (que biblicamente é repleto de significados), facilmente nos damos conta de que o discurso libertador – escritos, debates, reflexões e pregações – têm hoje pouquíssima presença nos ambientes eclesiais. As razões podem ser várias. Extraeclesialmente, situações de mudança na sociedade, incluindo melhorias de um lado, e diminuição de movimentos populares de base de outro. Intraeclesialmente houve mudanças que vão desde o desaparecimento de lideranças da hierárquica que já partiram para o outro lado da vida à elei-

ção de substitutos não sintonizados com a perspectiva eclesial que até então era assumida. Mas há também um dado inegável que vem com a afirmação da subjetividade e experiências personalizadas, que é a existência de grande número de “Novas Comunidades” no interior da Igreja.

Ao longo de seus quarenta anos de existência a Teologia da Libertação Latino-Americana contribuiu para criar uma sensibilidade humana e cristã em relação à vida – da vida humana e da natureza – e particularmente da vida e da pessoa dos pobres. Ajudou a evidenciar a dimensão ética da fé cristã em sua vertente social e histórica. Influenciou para que se desse maior atenção aos valores existentes na complexa experiência humana e cristã dos pobres. De fundamental importância é o despertar para se conhecer a capacidade dos pobres serem sujeitos de sua promoção e participação na Igreja e na sociedade. Verifica-se, em alguns casos, o emprego da linguagem libertadora – mas talvez nem tanto o espírito – da Teologia em vários textos do magistério da Igreja.

Um indicativo de que a Teologia tem ainda longo caminho a percorrer aparece em vários contextos eclesiais, que manifesta “fome” e “sede” de uma Igreja e fé vivas, não alheias aos problemas da sociedade e aos clamores por um mundo onde se tenha paz verdadeira e vida digna para todos. Na seiva da fé recebida e vivida na Igreja da América Latina há algo que lhe adveio da experiência cristã que um dia teve contato positivo a Teologia.

Finalmente, cremos que o mais importante – para assumir o pensamento de Gustavo Gutiérrez – o mais importante não é tanto procurar saber como a Teologia continuará sobrevivendo ou mesmo influenciando a vida dos cristãos e das Igrejas. Pois o decisivo para o cristianismo consiste no testemunho e na solidariedade com os que não contam para o mundo que valoriza as posses e o gozo material e o poder pelo ter. O que conta é a fé vivida como testemunho de esperança e amor ao Senhor e ao próximo na existência cotidiana. Assim se expressa o teólogo (1996, p. 165):

Mais uma vez, parece-nos que o compromisso com o pobre, enquanto opção centrada no amor gratuito de Deus tem uma importante palavra a dizer neste assunto. Ela se coloca naquilo [...] que qualificamos como uma tensão entre mística e solidariedade histórica. O que não é senão uma maneira, talvez algo abstrato, de repetir o que o Evangelho diz com toda a simplicidade: o amor a Deus e o amor ao próximo resume a mensagem de Jesus. Isto é o que importa. Devo confessar que estou menos preocupado pelo interesse ou a sobrevivência da teologia da libertação que pelos sofrimentos e as esperanças do povo ao qual pertença, e especialmente pela comunicação da experiência e a mensagem de salvação em Jesus Cristo. Este último é a matéria de nossa caridade e de nossa fé. Uma teologia, por mais relevante que seja sua função, não é se-

não um meio para aprofundar nelas. A teologia é uma hermenêutica da esperança vivida como um dom do Senhor. Disso se trata, com efeito, de proclamar a esperança ao mundo no momento que vivemos na Igreja.<sup>3</sup>

Provavelmente o autor poderia hoje usar algumas outras palavra para expressar o que disse no congresso sobre o futuro da teologia na América Latina, em 1996. Porém, o que transcrevemos comunica o essencial de sua convicção e da qual compartilhamos.

Mas será necessária contínua conversão da própria Igreja – através das pessoas concretas que a formam – que atualize o seu caráter de servidora do Reino de Deus a partir de sua condição de “catecúmena”. Como aquela que escuta o clamor dos pobres e sofredores, a Igreja será por Deus através de seus membros menores. Trata-se do “clamor do próprio Jesus que toma corpo histórico na carne, na necessidade e na dor dos homens oprimidos” (ELLACURÍA, 1990, p. 144).

## Conclusão

Entendemos que a Teologia da Libertação, como toda teologia em seu devido lugar, radica no compromisso com o seu fundamento último, o próprio Senhor da vida. Desta forma, as considerações sobre o tema e a aproximação que se busque dessa reflexão pressupõem compromisso com Cristo e solidariedade com todos os humilhados, discriminados, oprimidos e excluídos. “Felizes os pobres em porque deles é o Reino dos céus” (Mt 5,3; cf. Lc 6,20).

Reconhecemos a positiva parcialidade da Teologia e afirmamos, ao mesmo tempo, seu caráter de teologia total, principalmente pela centralidade do Reino de Deus como tema totalizante; igualmente estamos conscientes de sua natural não perenidade, o que é próprio de toda teologia. No entanto, a reflexão da fé que conjuga o real da vida e da fé dos pobres e o compromisso dos cristãos e da comunidade eclesial tem sempre algo a dizer a todos os que esperam o Reino de Deus e o buscam. Tem a algo a dizer a

---

<sup>3</sup> A teologia que se confronta com certas situações humanas concretas pode levar seus agentes a uma experiência de significado místico. No Novo Testamento, a experiência das primeiras comunidades é uma experiência de caráter místico (cf. Lc 24, 36ss; Gv 21, 11-18; At 9, 1-18; Mt 28, 18-20; Mc 16, 9-20). “O fundamento experimental da fé cristã e de toda mística é uma experiência com a própria experiência no íntimo do próprio experimentar, que se vê investido e revertido, envolvido em uma lógica transcendente, de ulterioridade, criando uma nova separação entre sujeito e mundo. Toda nova experiência começa com uma surpresa e um estupor. O sujeito se encontra tomado por um evento tocante que interrompe as lógicas de seu ser e viver, que o faz sair de si mesmo e o altera em seu íntimo” (E. SALMANN, *Mística*. In: G. BARBAGLIO; G. BOF; S. DIANICH, *Teologia*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002, 1026-1035, 1027).

quantos se interessam pela realização do ser humano em sua totalidade, pelo cuidado com a Terra e pela construção de um mundo de justiça, solidariedade e paz.

## REFERÊNCIAS

ANTONCICH, Ricarado. *Pasión por la humanidad: convergência de la Fe y la justicia*. Lima: Oficina de la Cordinación de la Compañía de Jesús – Provincia del Perú, 2009.

BEVANS, Stephen B. *Models of contextual Theology*. New York: Orbis Books, 1992.

COMBLIN, José. *O povo de Deus*. S. Paulo: Paulus, 2002.

ELLACURÍA, Ignacio. Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. In: VARGAS-MACHUCA, Antonio (Org.). *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*. Madrid: Cristiandad, 1975, p. 325-350.

\_\_\_\_\_. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo*. Santander: Sal Terrae, 1984.

\_\_\_\_\_. Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas» en la superación del individualismo y del positivismo, *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, n. 4-28, enero-abril, 1987.

\_\_\_\_\_. La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, n. 12, p. 241-263, septiembre-diciembre, 1987.

\_\_\_\_\_. El pueblo crucificado. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, II, Madrid: Trotta, 1990, p. 189-216.

\_\_\_\_\_. Utopía y profetismo desde América Latina. Ensayo concreto de soteriología histórica, *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, n. 12, p. 241-284, septiembre-diciembre, 1987.

\_\_\_\_\_. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de libertação. In: I. ELLACURÍA; J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, II, Madrid: Trotta, 1990, p. 129-154.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Em busca dos pobres de Jesus Cristo: o pensamento de Bartolomeu de las Casas*. S. Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. Uma Teología de la Liberación en el contexto del Tercer Milenio. In: CELAM. *El Futuro de la Reflexión Teológica em América Latina*. Santa Fé de Bogotá: D’Vinni Editorial Ltda, 1996. Cap. 4, p. 97-165.

\_\_\_\_\_. Donde está el pobre está Cristo, *Páginas*, n. 197, p. 6-22, febrero, 2006.

\_\_\_\_\_. La opción por los pobres hoy. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, v. 80, p. 161-174, 2010.

LORSCHIEDER, Aloísio. La pobreza de la Iglesia. In: CELAM, *Medellín: reflexiones en el CELAM*, Madrid: La Editorial Católica, 1977, p. 181-189.

\_\_\_\_\_. LORSCHIEDER, Aloísio. Uma conferência episcopal em chave conciliar. Projetos de evangelização, tensões políticas e eclesiais, desafios. *Concilium*. Petrópolis, v. 3, n. 196, p. 25-30, 2002.

CASTILLO, José Maria. *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la Teología de la liberación?*, Bilbao, 1998.

\_\_\_\_\_. A utopia seqüestrada. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 308, p. 33-41, 2004.

RAHNER, K. *Sulla teologia della morte: con una digressione sul martirio*, Brescia, 1966, 87-88.

\_\_\_\_\_. Dimensões do martírio: tentativa de ampliar um conceito clássico, *Concilium*, Petrópolis, v. 3, n. 183, p.13-24, 1983.

ROMERO, Oscar Arnulfo. *La de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador, UCA Editores, 1986.

SANTO AGOSTINHO, *Serm.* 335H.2; 335C; 335D; cf. *De Civ. Dei* 10.32; 10.21; 13,4.

\_\_\_\_\_. *En. Ps.* 40.1.

\_\_\_\_\_. *Contra Faust.* 12.28.

SEGUNDO, Juan Luís. *Teologia da libertação*. S. Paulo: Loyola, 1978.

SOBRINO. *Sal Terrae*, Santander, n.3, p. 331-340, marzo, 1992.

TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II,II, q. 124.

BAUMANN, Zygmunt. *Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SALMANN, Elmar. *Mística*. BARBAGLIO, Giuseppe; BOF, Giampiero; DIANICH, Severino. *Teologia*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002, 1026-1035.

### **Documentos do magistério**

JOÃO PAULO II, Papa. Carta encíclica *Redemptor hominis*, 1979.

\_\_\_\_\_. Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente*, 1994.

\_\_\_\_\_. Carta encíclica *Ut unum sint*, 1995.

BENTO XVI, Papa. Carta encíclica *Deus caritas est*, 2005.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen gentium*, 1965.

\_\_\_\_\_. Constituição pastoral *Gaudium et spes*, 1965.

CELAM. *III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, Puebla, 1979.

\_\_\_\_\_. *IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, Aparecida, 2007.



# Teologia da libertação e estética: uma discussão do método

*José Carlos Aguiar de Souza\**

## Resumo

A Teologia da Libertação tomou o político como objeto da sua prática teológica configurando-se assim como uma teologia do político e não apenas uma teologia política. O nosso objetivo é retomar criticamente alguns pontos do método e prática da teologia da libertação de Clodovis Boff, sobretudo no que tange questões estéticas

**Palavras-chaves:** Teologia, libertação, político, método, estética e imaginação

## Introdução

A Teologia da Libertação (TdL) se apresenta como um novo modo de se fazer teologia, que se desenvolve a partir da práxis de cristãos engajados na América Latina. Ela tomou o político como objeto da sua prática teológica configurando-se assim como uma teologia do político e não apenas como teologia política. Para a abordagem de seu objeto foi necessário abrir o método teológico para uma pluralidade de saberes interpretativos do político: a sociologia, a antropologia, a filosofia, a história, a geografia, a economia. Trata-se de uma teologia metodologicamente plurívoca que enriqueceu o teólogo com uma plurivocidade de vozes e mediações incorporadas ao discurso e às práticas teológicas. Isto implicou também em alguns limites e discussões que merecem ser retomadas e reavaliadas. O objetivo da nossa comunicação é retomar criticamente alguns pontos do método e prática da teologia da libertação, sobretudo no que tange questões estéticas ligadas à imaginação religiosa

## O Método da Teologia da Libertação

A obra, **Teologia e prática**, de Clodovis Boff, apresenta a epistemologia da libertação em seus diferentes níveis. (BOFF, 1982) Ela delinea as condições epistemológicas do novo modo de se fazer teologia que toma o político como o seu objeto de estudo

---

\* Doutor em Filosofia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC – MINAS e do ISTA, E-mail: jc-aguiar@ig.com.br

do. Não basta estar engajado na causa dos pobres ou mesmo militando na arena política para se fazer teologia. Portanto, era necessário elaborar uma teoria das condições epistêmicas de novo modo de prática teológica: uma teoria da teoria.

Enquanto um novo modo de se fazer teologia, a TdL esta comprometida com a práxis da libertação dos pobres, sobretudo, na America Latina. Trata-se de uma teologia feita no e a partir de um contexto histórico, social e cultural determinado. Ela faz do seu contexto vital um problema teórico fundamental.

O método desta nova teologia, apresentado por Clodovis Boff, se constrói a partir de duas mediações teóricas fundamentais: a mediação sócio-analítica (BOFF, 1982, p. 35-130) e a mediação hermenêutica. (BOFF, 1982 p. 131-270) A primeira mediação oferece a este novo modo de se fazer teologia o seu objeto material: o político; (BOFF, 1982, p. 25) enquanto que a segunda constitui o seu modo próprio de produção, ou seja, o seu lócus teológico constitutivo. (BOFF, 1982, p. 25-26)

Teoria e práxis estão envolvidas numa relação dialética na medida em que a teoria é sempre influenciada pela prática e ao mesmo tempo esta é influenciada pela teoria. (BOFF, 1982, p. 273-376) A novidade da TdL, do ponto de vista epistemológico, consiste na adoção da mediação sócio-analítica, que por sua vez traz consigo uma reconstrução da mediação hermenêutica: mediação que oferece a teologia do político o seu status teológico enquanto tal. (BOFF, 1982, p. 26-28)

Assim sendo, a TdL é constituída em um segundo momento, após a práxis concreta de libertação. Do ponto de vista epistemológico ela vem depois que as ciências sociais deram a sua palavra a respeito do político e de suas complexas relações. Por outro lado, por ser uma teologia intimamente ligada a práxis da libertação dos pobres é impossível entender este novo modo de se fazer teologia sem compreender profundamente o lócus em que esta teologia é produzida, suas opções, suas experiências de Fe, seu posicionamento frente aos desafios de uma situação social marcada pelo signo histórico da pobreza e da opressão. A pobreza é também sinal do pecado e esta em contradição com o plano de Deus. Ela não é apenas um dado social. (Gibellini, 1987, p. 94)

Já que a TdL toma o político como seu objeto material é preciso que o teólogo da libertação tenha o ferramental teórico necessário para um discurso sistemático, crítico, disciplinado e argumentativo sobre a práxis. Ele precisa conhecer e interpretar a realidade na qual se encontra inserido e confrontado. É aqui que o teólogo da libertação

encontra por assim dizer a questão da utilização da análise marxista enquanto mediação sócio-analítica. É na problemática das ciências sócias que se dá, pois, o encontro entre teologia e análise marxista. Em outras palavras, a mediação sócio-analítica se torna um problema na e a partir da práxis da libertação ou da prática cristã da política.

Entre as diferentes orientações básicas presentes nas teorias sociais da época, Clodovis Boff distingue duas: a funcionalista e a dialética. A análise funcionalista considera a realidade social da perspectiva da ordem, harmonia e equilíbrio, concebendo a sociedade como um organismo em que todas as partes se complementam. Os conflitos presentes na sociedade são meras disfunções. Já a escola dialética concebe o sistema capitalista como sendo basicamente contraditório e estruturalmente conflituoso. A superação do conflito presente no capitalismo implica na superação do próprio sistema capitalista.

Tendo que escolher entre as duas tendências da teoria social, o teólogo da libertação teve que levar em consideração critérios científicos e éticos. O critério ético determinou a escolha da análise estruturalista dialética da realidade por parte da TdL. Entretanto, a questão não é assim tão simples: como justificar a escolha de uma teoria social tendo por base critérios éticos e ideológicos? (BOFF, 1982, p. 122-124)

Boff utiliza o critério de cientificidade de Althusser que traz em si alguns problemas teóricos. (BOFF, 1982, p.144-149) Ele utiliza o modelo teórico de produção de Althusser por causa de seu caráter heurístico, ou seja, de seu valor metodológico. O modelo althusseriano é usado para a análise da relação interna da prática teológica com a práxis política. Entretanto, o ponto mais questionável da teoria de Althusser é justamente o modo como ele trata da relação entre a teoria e a prática. As diferenças entre a TdL e a epistemologia de Althusser são tão grande que somente motivos mais amplos justificar tal escolha.

Esta nova epistemologia teológica se encontra baseada em três diferentes áreas que constituem as três partes da obra de Clodovis Boff. A primeira área se refere aos problemas fundamentais deste novo modo de se fazer teologia. Primeiramente nos deparamos com a complexa relação entre TdL e as ciências sociais enquanto mediações sócio-analíticas da prática teológica. Esta mediação é de fundamental importância na medida em que fornece ao teólogo o seu objeto material: o político. A TdL se configura como uma teologia do político e não simplesmente como uma teologia política.

A segunda área de problemas enfrentados pelo teólogo da libertação diz respeito às re-leituras das Escrituras através da mediação hermenêutica. A terceira problemática trata da relação orgânica entre a teologia e a práxis. O que faz esta nova forma de fazer teologia tão única é a decisiva relação com a prática da comunidade de fé. Ela visa não apenas entender o político, mas transformá-lo. Devido à natureza do ser objeto material o teólogo da libertação se vê frente ao desafio de incorporar ao método teológico as pesquisas e conclusões das ciências sociais, para adquirir um conhecimento analítico, disciplinado e metódico do político. Trata-se de um emaranhado complexo de relações e mecanismos envolvidos na arena política e que se colocam como esforço titânico para o exercício teológico.

No contexto da relação entre teologia e as ciências sociais surge a problemática da utilização de categorias marxista pelo teólogo. A questão da análise marxista surge na prática teológica não dá na perspectiva do diálogo entre cristãos e marxistas, mas da realidade do pobre na dialética da opressão e da libertação. A análise marxista não está relacionada de modo essencial a TdL. Em outras palavras, este novo modo de se fazer teologia não se define pela presença ou não do marxismo em sua metodologia. O uso de alguns elementos da análise marxista é puramente instrumental. O problema da adoção de categorias marxistas na análise da realidade tem que ser vista no problema mais amplo da pobreza e da opressão. (Gibellini, 1987, p. 94)

Existem no marxismo, todavia, elementos ou pontos em comum que favoreceram o elo com a TdL. A análise marxista representa a teoria ou a prática histórica a partir do oprimido. Ela está comprometida com a transformação de uma sociedade injusta. Trata-se de uma teoria intimamente ligada à práxis. Ela é uma teoria da revolução e isso se torna muito atraente para quem experimenta as contradições de uma sociedade injusta. O marxismo possui um caráter utópico e apresenta a perspectiva de uma sociedade reconciliada bem como oferece uma estratégia de ação que aponta para realização histórica deste futuro reconciliado.

Estas similaridades materiais não significam, todavia, uma identidade formal. Assim sendo, as similaridades entre a teologia do político e o marxismo não podem ser visto como o procedimento teórico mais correto para se definir e entender este novo modo de práxis teológica. Reduzir a TdL à ideologia marxista ou a uma sociologia da libertação ou a uma mera justificativa teológica para a luta de classes é fazer uma confusão teórica entre estruturas externas e internas da teologia do político.

A epistemologia de Clodovis Boff ajudou a TdL a clarear a sua relação com a análise marxista na medida em que ela identificou os elementos estruturais do discurso desta nova teologia indicando as peculiaridades epistemológicas de sua adoção da mediação sócio-analítica pela prática teológica. (BOFF, 1982, p. 57-61)

Neste sentido, a questão do contexto vital do teólogo é crucial para a compreensão da própria TdL. Ela nasce na América Latina dependente onde o capitalismo criou uma realidade escandalosa de fome, doença e morte convivendo lado a lado com uma riqueza ultrajante que ignora a miséria da maioria dos povos do continente. Não se trata de um ou dois caídos que um bom samaritano possa ajudar, mas de uma situação estrutural, histórica e cultural que necessita de uma análise profunda, aliada a uma práxis libertadora. A Igreja Católica da América Latina através de Medellín e Puebla fizeram uma opção preferencial pelos pobres. O Concílio Vaticano II estabeleceu um diálogo da Igreja com a modernidade rica e culta do Ocidente. Todavia, a realidade enfrentada pelos bispos e teólogos latino-americanos era a do não-homem, do pobre, do despossuído. Uma multidão imensa que requer uma prática e uma análise mais profunda e tendo em vista uma ação transformadora. Assim sendo, as ciências sociais se tornaram um imperativo no processo de se fazer TdL. Uma teologia que tem o político como o seu objeto não pode deixar de estabelecer uma sólida e crítica articulação com a mediação das ciências sócio-analíticas.

### **TdL, Marxismo e Estética**

Entretanto o que se apresenta como o mais criativo e promissor no método da TdL é também um dos pontos de maior interrogação: o político como o seu objeto material e a incorporação do método marxista de análise. Não se trata de retomar aqui as infindáveis discussões sobre a possibilidade de utilização da mediação sociológica marxista para se compreender o político sem que isso implique também em todos os desdobramentos decorrentes do arcabouço ideológico de tal mediação.

A TdL reivindicou o caráter soterológico de todas as práticas na esfera do político tendo como critério ações de promoção da vida. Assim sendo, uma manifestação pública reivindicando melhorias de vida para uma determinada população teria um valor salvífico religioso. Sem entrar em discussões teológicas sobre o caráter apropriado de tal afirmação, quero levantar algumas questões referentes à imaginação religiosa, que ne-

nhum método sociológico possui a sutileza suficiente para conseguir atingir. A teologia não é uma ciência no sentido dado por Althusser e a prática teológica não deve estar confinada apenas à análise científica. Claro que o tema da análise marxista pelo teólogo da libertação foi marcado por muita confusão e mal entendidos. A TdL não se define pelo uso da análise marxista incorporada ao seu método.

A ênfase na mediação sociológica para se entender o político negligenciou outros aspectos igualmente importantes da existência humana: a festa, a dança, a alegria e a beleza. Existe um lugar importante a ser ocupado por uma antropologia criativa engajada com a cultura popular. Uma teologia intimamente ligada aos critérios de cientificidade delineados por Althusser corre o risco de se tornar uma feiúra do ponto de vista estético. Gostaria de me deter sobre a questão da imaginação religiosa.

A imaginação possui um papel fundamental na teoria moderna do gosto estético. Para Kant ela é uma faculdade sintética que possui um papel fundamental na constituição do conhecimento ao intermediar as polaridades da sensibilidade (estética) e das categorias do entendimento puro (lógica). (KANT, 1987, p. 314) Na terceira crítica kantiana a imaginação é responsável pelo livre movimento das faculdades, irrespectivamente de qualquer tipo de determinação sejam elas lógicas ou morais, sendo a expressão mais sublime da liberdade. Ela tem a capacidade de unificar e no juízo estético sobre o belo encontramos aquilo que se está por detrás da teoria e da prática. (KANT, 1987, p. 253-254)

Nós vivemos em um mundo de imagens e nós mesmos somos imagens no sentido de concreções manifestas do poder original do próprio ser. A imagem é por assim dizer um vetor da própria cultura, *cultus*, que num sentido religioso se refere à comunidade dos que crêem. O próprio culto é uma imagem dramática que leva os fieis a participarem da vida divina. (DESMOND, 1990, p. 117) Mas existe um aspecto muito mais profundo, arraigado na própria constituição do ser humano e que faz com que as imagens adquiram um caráter ontológico: os seres humanos sonham e isso faz parte da própria natureza humana. O nossos sonhos não são apenas meras divagações, mas têm o poder de intermediar o nosso desejo daquilo que é último na vida humano. Para os aborígenes o tempo das origens é chamado de “O Sonho”. (DESMOND, 1990, p. 117).

A imaginação religiosa não é apenas uma fantasia vazia, mas possui um caráter ontológico que precisa ser mais bem explorado pela teologia do político. Segundo Des-

mond, aqueles que como Marx sonharam com o fim de todos os sonhos religiosos, apenas sonharam o impossível, pois sonharam pôr um fim aos sonhos. (DESMOND, 1990, p. 117)

## **Conclusão**

O teólogo da libertação tinha diante de si uma realidade marcada por séculos de dominação e injustiças. Além disso, a nova prática teológica surgida na periferia do mundo levantou muita incompreensão, suspeitas e críticas e o teólogo da libertação não teve tempo suficiente para se debruçar sobre uma gama de questões igualmente importantes. As nossas observações críticas têm, pois, a intenção de contribuir para uma reflexão mais ampla de uma teologia que ainda tem muito a dizer em tempos de globalização e de uma realidade que se declina ao plural, marcada pelo fim das utopias e das grandes narrativas.

A TdL abriu o método teológico para uma plurivocidade de vozes outras à voz teológica. Ao colocar o político como o seu objeto, o teólogo se vê obrigado a intermediar com todas as ciências do político. A voz do teólogo vem num segundo momento: depois de ter escutado voz dos seus outros parceiros que estão agora incorporados a teologia. Trata-se, pois de um novo modo de se fazer teologia.

Entretanto, uma das questões a ser colocada para a TdL às vésperas de seus 40 anos diz respeito à estética e em particular à imaginação enquanto vetor e expressão daquilo que é último na existência humana. O uso da análise marxista e o elo estabelecido entre teologia e ciências sociais apresentam alguns limites e questionamentos. Pode a teologia ser considerada uma ciência no sentido althusseriano? Althusser não consegue oferecer uma mediação satisfatória entre teoria e prática e muitas das posições de Boff no que tange esta problemática não podem ser mantidas utilizando a epistemologia althusseriana. É possível dentro do marxismo se colocar um leque de questões que não estejam diretamente ligadas à opressão e luta de classes? Existe um leque de instâncias de opressão ligadas ao gênero, raça, ecologia que não podem ser negligenciadas. A TdL precisa se abrir mais para os aspectos da beleza, do humor, do amor, da sexualidade, da esperança e de uma nova cultura da liberdade que sempre permeou os pobres da América Latina.

## REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *For Marx*. London: Verso, 1986.
- BENTON, T. *The Rise and Fall of Structural Marxism*. London: MacMillan, 1985.
- BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOFF, Clodovis. *Theology and Praxis*. New York, Orbis Books, 1987.
- DESMOND, W. *Philosophy and its others: Ways of being and Mind*. New York: University Press, 1990.
- GIBELLINI, R. *The theology of liberation: debate*. London: SCM Press, 1987.
- KANT, I. *Critique of judgment*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.
- LARRAIN, J. *Marxism and Ideology*. London: MacMillan, 1983.
- LIBÂNIO, J. B. *Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1987.
- TOURAINÉ, A. *L'Après Socialisme*. Paris: Grasset, 1980.



# Método da teologia da libertação em Clodovis Boff: avanços e recuos

Fábio César Junges\*

## Resumo

O presente estudo retoma historicamente o fazer teológico-metodológico de Clodovis Boff. Como uma abordagem nessa amplitude é inviável, a discussão se atém especificamente sobre duas fases de seu pensamento: sua tese doutoral dos anos setenta e sua produção dos anos oitenta. O confronto de fases, tendo como substrato a articulação sistemática de ambas, permite vislumbrar guinadas no pensamento de C. Boff. Ao se colocarem, mesmo que de maneira formal, lado a lado as duas perspectivas, torna-se visível uma alternativa teórica de abordar o seu pensamento, sem negar o seu passado teórico em função das novas condições, resultantes de novos tempos e lugares, não concebíveis em uma década passada. Enquanto perspectiva, este confronto de fases é também condição de possibilidade para compreender a Teologia da Libertação hoje.

**Palavras-chave:** Teologia da Libertação. Clodovis Boff. Método.

## Introdução

O presente artigo, resultante da dissertação de mestrado intitulada “Teologia da Libertação em debate: a perspectiva de Clodovis Boff” (JUNGES, 2011, 137p.), articula, de modo sistemático e comparativo, dois momentos do pensamento teológico-metodológico de C. Boff. Esta articulação resulta da seguinte constatação: de sua tese doutoral de 1976 até os dias hodiernos, o labor teológico de C. Boff se configurou como uma linha ondulada; há um fio condutor que perpassa suas obras, não obstante duas guinadas metodológicas, a primeira que se deu por inícios da década de oitenta, tendo um espírito mais *radical-otimista* se comparado à tese doutoral e, a segunda, de meados da década de noventa até os dias atuais, mais *crítico-restauracionista* em relação à primeira ondulação e mais próxima da tese.

O objeto específico deste estudo é o ponto de partida de sua reflexão teológico-metodológica *na sua relação* com a primeira guinada metodológica, aqui denominada de *radical-otimista*. A primeira preocupação (tópicos um e dois) será a de demonstrar a significativa mudança operada por C. Boff a partir de inícios da década de oitenta quan-

---

\* Doutorando em Teologia, Faculdades EST, Bolsista do CNPq.

do comparada com seu ponto de partida, tendo como expressão exemplar a substituição da terminologia Teologia 1 e Teologia 2 e por Momento 1 e Momento 2.

Uma perspectiva que coloca as duas fases de modo antagônico, contudo, não consegue se apropriar dos elementos de base tanto de uma quanto de outra. Revela-se, por isso, necessário traçar uma via teórica distinta do antagonismo, capaz de articular as duas fases de modo sistemático e comparativo, sendo este o propósito maior deste estudo (tópico três). O confronto de fase se constitui num debate sugestivo, uma vez que revela, por meio da contraposição positiva, elementos comuns e divergentes de ambas as fases. Enquanto perspectiva, este confronto de fases é também condição de possibilidade para compreender as recentes publicações críticas de C. Boff à Teologia da Libertação.

### **O ponto de partida: distinções teológicas da tese doutoral**

Na primeira fase do pensamento teológico-metodológico de C. Boff, o autor compreende a TdL como uma teologia particular situada no campo total da teologia. Esta elaboração primeira se encontra de forma mais elaborada em sua tese de doutorado de 1976, publicada em português com o título “Teologia e prática: teologia do político e suas mediações” (BOFF, 1993). Conforme expresso no subtítulo da obra, C. Boff compreende a TdL como uma teologia do genitivo (teologia do político = TdP)<sup>1</sup>, isto é, uma teologia particular situada no campo total da teologia. Na tese, C. Boff reúne três exigências metodológicas da TdP, que correspondem também às três partes de sua obra. Estas podem ser consideradas como exigências *teológicas de relação*: teologia e ciências sociais, teologia e escritura, teologia e prática (BOFF, 1993, p. 21).

Em sua tese doutoral, aqui considerada o ponto de partida e primeira fase do seu pensamento, C. Boff realiza uma primeira distinção teológica, naquilo que ele denomina de “A TdP e sua arqueologia” (BOFF, 1993, p. 158). Esta distinção consiste numa articulação diferenciada entre Teologia 1 (T1) e Teologia 2 (T2). Seu esforço decorre da necessidade de situar a TdP no horizonte da Teologia como um todo. Nessa primeira articulação epistemológica em dois planos, T1 e T2, a diferença essencial está na *temática* que cada uma tem por base, isto é, o que deve ser teologizado por cada uma. A primeira (T1) se ocuparia das realidades especificamente religiosas, tais como, Deus,

---

<sup>1</sup> Sob a terminologia TdP se encontra a TdL, bem como outros tantos enfoques teológicos: TdC (Teologia do Cativo), TdR (Teologia da Revolução), TdE (Teologia da Ecologia), TF (Teologia Feminista).

criação, Cristo, graça, sacramentos, pecado, escatologia, etc., enquanto que a segunda (T2) se ocuparia das realidades seculares, ou seja, cultura, trabalho, sociedade, sexualidade, política, etc.

C. Boff compreende a TdP como teologia de segunda ordem do processo teológico integral, momento no qual a teologia se confronta com a história. Para o autor, fazer da TdP um todo propriamente orgânico, é um esforço que não tem mais significação do que pode ter uma ideologia ou uma retórica (BOFF, 1993, p. 33). A TdP é apresentada como uma teologia de segunda ordem, uma teologia do político, compreendida e situada dentro do horizonte da T1, que corresponde à teologia clássica ou europeia. Da distinção, portanto, entre duas perspectivas ou dois momentos teológicos decorre uma compreensão hierarquizada: a teologia clássica (europeia) passa a ser entendida como T1 e a TdP como T2, isto é, a segunda subordinada à primeira. Recentemente, C. Boff tem retomado esta distinção em forma de crítica à TdL, afirmando que ela “mostra que ignora o seu estatuto próprio: o de ser precisamente uma ‘teologia de segunda ordem’, como a espécie pressupõe o gênero” (BOFF, 2007, p. 1006).

Este ponto, ou seja, as distinções entre T1 e T2, será retomado no terceiro tópico deste artigo. Desde já, contudo, pode-se dizer que esta forma linear e hierarquizante de situar as Teologias (T1, T2), obedece ao padrão aristotélico-tomista, mas talvez não seja a única possível. A questão é saber se há lugar para a dialética e a circularidade hermenêutica nesta linearidade hierárquica de estilo aristotélico-tomista e, até mesmo, a possibilidade, de fato, de refundição do objeto formal quando uma (T2) é dependente da outra (T1): um pensar linear e hierarquicamente constituído não acaba suprimindo ou enfraquecendo a dialética e a circularidade? Em forma de alternativa, não seria possível pensar em certa autonomia e tensão entre as várias teologias, sem logo subjugar hierarquicamente? Continuando na mesma linha, a relação entre T1 e T2, não gera um segundo problema, que de fato foi um sério problema na TdL, enquanto subjugada à teologia europeia?

### **Ondulação radical-otimista: distinções teológicas dos anos oitenta**

A descrição a seguir articula os elementos da ondulação radical-otimista da compreensão metodológica de C. Boff, resultante da evolução teológica latino-

americana operada em uma década e meia. Há que situar a segunda fase do pensamento *metodológico* de C. Boff no artigo de 1986, “Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação” (BOFF, 1986, p. 263-271), no livro, publicado em 1986, “Como fazer Teologia da Libertação” (BOFF, 1998), no texto, publicado em 1990, “Epistemología y metodo de la teología de la liberación”, publicado na obra conjunta denominada “Mysterium Liberati-onis” (BOFF, 1990) e no “Prefácio auto-crítico” de 1993 da terceira edição da tese (BOFF, 1993).

A terminologia mais importante e diferencial à precedente que passa a vigorar nestes escritos é de Momento 1 (M1) e Momento 2 (M2). O leitor rapidamente poderia ser tentado a afirmar que esta mudança de termos em nada muda, uma vez que continuam sendo traçadas distinções teológicas: M1 e M2. Mas é justamente nesta mudança de terminologia que se encontra o ponto nevrálgico da diferença de sua segunda fase em relação à precedente.

Concretamente o que seriam os dois momentos (M1 e M2) no processo teológico? Se na primeira fase C. Boff traçava distinções teológicas, sendo que a T1 discutiria o sentido-em-si dos mistérios da fé, enquanto que à T2 caberia o desdobramento da T1 no campo social e histórico, o autor entende agora que pode haver “é um ‘Momento 1’ (M1) e um ‘Momento 2’ (M2) no interior do mesmo processo teológico global” (BOFF, 1993, p. VI), ou seja, os dois momentos se constituem em momentos diversos do mesmo e único processo teológico.

No seu M1a TdL se constitui numa teologia integral e global, pois abarca a totalidade dos temas teológicos. Seu trabalho teológico, no entanto, não se esgota numa interpretação universal e abstrata dos temas teológicos, uma vez que sua leitura é feita por meio de sua perspectiva particular: a libertação. “‘Declina’ *toda* a teologia em termos *específicos*, isto é, libertadores” (BOFF, 1986, p. 263 e BOFF 1990, p. 80). Nem sempre, portanto, a operação do M1 é realizada pela TdL, pois pode operar também em seu M2. Contudo, quando realiza o M1, a TdL atua de um modo próprio, integrando as teologias já feitas, superando-as criativamente através da exploração de dimensões abertas pelo sentido libertador. Nesta perspectiva, a TdL pode ser definida “como ‘teologia da libertação integral com destaque na libertação histórica’, ou ainda como ‘teologia da libertação histórica na perspectiva da libertação integral’” (BOFF, 1993, p. VI).

Nesta segunda fase, C. Boff não compreende a TdL subordinada à teologia clássica (T1), conforme definição metodológica da primeira fase de seu pensamento. Também não a compreende enquanto oposição ou alternativa à teologia clássica (T1), mas antes com condições de integrá-la e superá-la crítica e criativamente, e vice-versa. Vale destacar que por mais que a diferença entre “à luz da fé” (T1) e “à luz da fé, *no horizonte da libertação*” (M1 da TdL) possa a primeira vista parecer insignificante, é nesta ênfase distinta que se dá uma refundição metodológica operada pela TdL. Ou seja, a TdL em seu M1 incorpora o método da teologia clássica (T1), entretanto, não sem refundi-lo a partir de sua ótica específica: do oprimido.

Tem-se dois momentos (M1 e M2) hierarquicamente articulados no interior de um processo teológico “global específico”. O M1 corresponde mais a uma teologia de fundo e transcendente e o M2 corresponde a uma teologia mais histórica e imanente. Enquanto que o M2 tem, normalmente, a primazia da urgência (“segundo e particular”), a saber, a libertação do povo oprimido, o M1 tem a primazia de valor (“primeiro e fundamental”). Sendo assim, mesmo sendo global, a TdL não é genérica ou abstrata; mesmo sendo particular, a TdL não é setorial ou parcial (BOFF, 1990, p. 80).

O presente tópico demonstrou a significativa mudança metodológica operada por C. Boff a partir de inícios da década de oitenta, tendo como expressão exemplar a substituição da terminologia T1 e T2 pelos M1 e M2. Contudo, uma perspectiva que coloca as duas fases de modo antagônico não consegue se apropriar dos elementos de base tanto de uma quanto de outra. Faz-se necessário traçar uma via teórica distinta do antagonismo, capaz de articular as duas fases de modo sistemático e comparativo. Por isso, no tópico que segue, é proposto um confronto de fases no pensamento metodológico de C. Boff.

### **Debate crítico-propositivo: confronto de fases**

Ao final do primeiro tópico ficaram asseguradas algumas questões importantes que teriam que ser discutidas em momento oportuno. Uma das questões destacadas diz respeito à dialética de retorno da T2 sobre a T1. Tendo presente os dois momentos (M1 e M2) do mesmo processo teológico “global específico” da TdL, considerando como duas grandezas iguais a T1 da primeira fase com o M1 (= T2 da primeira fase) desta segunda fase, pode-se dizer sem reservas que enquanto na primeira fase o retorno dialético entre

T1 e T2 não passou de uma promessa, nesta segunda fase o retorno é uma realidade: o resultado do processo teológico (GIII)<sup>2</sup> tanto da T1 como do M1 da TdL reincide de uma sobre a outra de forma recíproca (BOFF, 1993, p. 148).

Seguem quatro modelos formais, traduzindo quatro modos de relações possíveis entre T1 e M1. A tentativa da instauração dos modelos formais de relação, tarefa que o próprio C. Boff não fez, é realizada na convicção de que a relação entre T1 e M1 revela elementos *comuns* e *distintos*, desde que bem colocada. A formalização, neste sentido, facilita seu tratamento e sua utilização, bem como, sua exposição. No que segue, a formalização privilegia a relação entre T1 e M1.

1. T1 // M1: relação de *justaposição* entre duas vertentes ou perspectivas teológicas de grandezas iguais ou entre duas perspectivas homogêneas.
2. T1 X M1: relação de *oposição* ou de exclusão: apenas um dos modelos é válido.
3. T1 = M1: relação de *identidade*: modelos teológicos completamente idênticos.
4. T1 –/ M1: relação de *reciprocidade* dialética entre modelos diferentes, apesar de suas especificidades.

Como se vê, não se pode colocar de qualquer modo a relação da T1 da primeira fase com o M1 agora instaurado, a tal ponto de se ter as três primeiras relações de termos acima formalizadas. Contudo, por mais que as três primeiras relações sejam imprecisas e insuficientes, a primeira e a terceira se encontram grávidas de meia verdade. Deve-se a essa meia verdade a constituição da quarta formalização por meio da junção dos sinais usados na primeira e terceira formalizações: “–/”.

Pois bem, como uma teologia integral e não uma teologia subordinada à T1, a TdL passa a ser compreendida como “portadora” de um M1 que trata dos “dados da fé” no *horizonte da libertação*. O primeiro sinal (–) aponta para a identidade existente entre a TdL no seu M1 e a teologia clássica, denominada de T1, no que diz respeito à elabora-

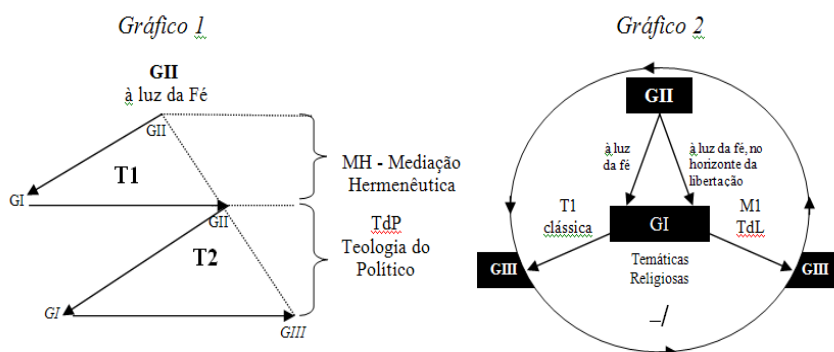
---

<sup>2</sup> Seguindo o pensamento de Althusser, C. Boff compreende que o processo da prática teórica, inclusive da teologia, comporta três momentos, enquanto níveis ou instâncias: G I - instância que oferece a matéria-prima (objeto material ou assunto); G II - instância que possui os meios de produção teóricos (objeto formal ou produção do conhecimento); GIII - instância que apresenta o produto ou o resultado teórico. Em síntese, “a prática teórica produz Generalidades III mediante o trabalho da Generalidade II sobre a Generalidade I.

ção de todo o depósito da fé. O segundo sinal (/) efetua um corte epistemológico, demarcando a especificidade da TdL: a interpretação e compreensão dos dados da fé no horizonte da libertação.

Em outras palavras, há um paralelo entre M1 e T1 expresso por meio do sinal “-/”, resultando na relação T1-/M1, portanto, diferente das três primeiras relações formalizadas. O que há de *identidade* (-) entre o M1 e a T1 é o fato de ambas elaborarem todo o depósito da fé. O segundo sinal (/), no entanto, marca uma acuidade metodológica distinta entre T1 e M1, isto é, enquanto que a T1 desenvolve o depósito da fé de modo abstrato, o M1 da TdL o desenvolve a partir de sua sensibilidade específica: a experiência de Deus no pobre (BOFF, 1990, p. 90). Enfim, a TdL, em seu M1, aproxima-se e se assemelha (-) à descrição metodológica T1 da primeira fase, uma vez que reflete os aspectos fundamentais e transcendentais da fé, contudo, numa ótica específica, donde a diferença (/) apesar da semelhança, resultando em T1-/M1 e não T1=M1, nem T1//M1, menos, ainda, T1xM1.

A fim de precisar e enriquecer a quarta formalização, seguem abaixo dois gráficos que articulam esta intrincada relação entre T1 e M1 da TdL. A exposição gráfica da relação de *reciprocidade* dialética entre modelos diferentes, apesar de suas diferenças (T1-/M1), é precedida pela articulação gráfica da relação da T1 com a T2 (TdL) da fase precedente do pensamento teológico-metodológico de C. Boff. Tal procedimento se justifica por propiciar condições visuais que facilitam a compreensão da reciprocidade dialética existente entre T1 e M1, bem como, a diferença capital desta fase em relação à articulação metodológica de sua tese de doutorado. O primeiro gráfico, portanto, já fora articulado por C. Boff em sua tese de doutorado, sendo que o segundo é resultado da descrição do seu pensamento realizada nesta dissertação.



Conforme a articulação do Gráfico 1, correspondente à primeira fase do pensamento de C. Boff, aqui denominada de ponto de partida, a TdL é compreendida como T2 e pressupõe a T1 na constituição de sua GII. Neste caso, a TdL não tem as condições teológicas necessárias para trabalhar com as temáticas religiosas, no que se refere ao aspecto fundamental e transcendental da fé, como Cristo, Espírito, Graça, Criação, etc. Pode, outrossim, trabalhar com temáticas seculares, tendo garantida a sua pertinência teológica pela GIII da T1. Ademais, sua relação com a T1 é constituída de uma via apenas, bem representada por meio das indicações das setas. Não há uma relação dialética recíproca, pois a T2 pressupõe a T1 sem que haja uma imbricação desta sobre aquela. Deve-se a isso a disposição gráfica em forma de triângulo, numa relação vertical, ficando impossibilitado o retorno dialético.

Já a articulação metodológica da T1 com o M1, representada no Gráfico 2, é distinta da relação T1 e TdP (T2) do Gráfico 1. Nele se encontra disposta graficamente a articulação metodológica da teologia clássica (T1) e da TdL no seu M1, além da relação circular existente entre estas duas vertentes ou perspectivas teológicas, na qualidade de suas GIII. Conforme o gráfico, a TdL e a T1 se articulam do mesmo modo (–) sobre os mesmo objeto material (GI = enquanto temática religiosas), por meio da mesma pertinência (GII = à luz da fé), não obstante a diferença (/) proveniente da sensibilidade específica introduzida na GII da TdL (no horizonte da libertação). A disposição gráfica obedece a uma ordem circular e, por isso mesmo, as perspectivas teológicas M1 e T1 se encontram ao mesmo nível. Enfim, a própria disposição circular do segundo gráfico evidencia a possibilidade de relação dialética entre T1 e M1 (= T2 ou TdP).

Na medida em que C. Boff não concebe a TdL como uma teologia *alternativa* nem *subordinada* à tradição teológica clássica, mas como “sua *retomada crítica* e seu *desdobramento superativo*, a metodologia tradicional fica, na TdL, integrada dentro de um conjunto maior e, pelo fato mesmo, profundamente redefinida, isto é, *refundida*” (BOFF, 1993, p. VII). Em outras palavras, a TdL integra em seu modo de fazer teologia a já clássica metodologia teológica, mas não sem antes refundi-la por meio de sua especificidade libertadora. Configura-se, assim, um verdadeiro e fecundo círculo hermenêutico entre teologia clássica (T1) e TdL (M1 e M2), em detrimento da lógica linear e hierarquizante tão evidente em sua primeira fase teológico-metodológica.



## Considerações finais

Como vimos, no contexto da década de oitenta, C. Boff realiza uma revisão em sua primeira distinção teológica (T1 e T2) e introduz uma nova demarcação (M1 e M2). Por mais que esta segunda demarcação possa ainda revelar traços hierarquizantes, ela já não mais subjuga a TdL (T2) às teologia clássicas (T1). Pelo contrário, a TdL em seu M1 tem efetivamente as mesmas condições de possibilidade que a T1, é claro, com sua especificidade que lhe é própria.

O que, de fato, não fica resolvido é a relação dialética interna da TdL entre M1 e M2. Conforme C. Boff, “a relação entre os dois momentos se dá no seio de uma *circunlaridade dialética*, em que a explicação teórica da positividade da fé se abre para a sua aplicação, melhor, implicação prática, e vice-versa” (BOFF, 1993, p. VI). Apesar de colocado nestes termos, C. Boff não explicita como se configura efetivamente esta relação dialética. Os dois momentos aparecem de modo distinto, sendo apenas anunciada a dialeticidade recíproca presente nesta articulação em dois momentos.

Mesmo ao conferir primazia ao M1, o que de fato faz jus ao grau de importância dos mesmos, a articulação entre os dois momentos não aparece explicitada. De modo que, observando a relação dialética entre T1 e T2 da fase precedente, pode-se inferir que o resultado (GIII) do processo teórico do M1 se constitui no objeto formal (GII) do M2. O retorno dialético do M2 ao M1, contudo, caberia receber uma maior articulação.

Conforme visto, nos anos oitenta C. Boff opera uma mudança significativa no modo de conceber a TdL quando comparado com sua tese doutoral. Mesmo assim, as linhas mestras de seu pensamento permaneceram de uma fase para a outra, sendo apenas *refundidas*, ora com a introdução de elementos ausentes, ora com a explicitação de elementos apenas supostos na sua tese doutoral. Portanto, é perceptível uma guinada metodológica, aqui chamada de ondulação radical-otimista, mas de modo algum uma ruptura ou reviravolta copernicana.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 263-271, jun. de 1986.

\_\_\_\_\_.; BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. Espistemología y metodología de la teología de la liberación. In. ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (orgs.). *Mysterium liberationis*. Madrid: Trotta, 1990.

\_\_\_\_\_. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 67, n. 268, p. 1001-1022, 2007.

JUNGES, Fábio César. *Teologia da Libertação em debate: a perspectiva de Clodovis Boff*. São Leopoldo: EST/PPG, 2011.

# Teologia da criança: construindo possibilidades metodológicas

*Edson Ponick\**

*Marta Nörnberg\*\**

## Resumo

Este trabalho coloca a hermenêutica como possibilidade para deixar acontecer a teologia da criança, questionando a perspectiva adultocêntrica que predomina na teologia. Evidencia elementos que deem vazão ao protagonismo da criança para a construção de uma teologia da criança na perspectiva da libertação. Articula elementos teóricos e metodológicos da Teologia da Libertação, estudos de gênero e sociologia da infância, colocando a participação, a linguagem, a conversação e os pré-conceitos como possibilidades metodológicas para uma teologia da criança. Sustenta que o protagonismo das crianças permite a revitalização da reflexão teológica, inclusive da teologia da libertação, na medida em que dá voz ao pensar teológico da criança.

**Palavras-chave:** Teologia da criança; protagonismo infantil; hermenêutica; gênero e gerações; metodologias.

## Introdução

Numa noite, véspera de Natal, assistimos a um programa natalino numa comunidade eclesial. O programa consistia de duas apresentações realizadas por crianças. Na primeira, algumas estrelas perguntavam à estrela de Belém qual era o motivo do seu brilho especial. Ao ouvir a resposta da estrela guia, todas a exaltavam e expressavam seu desejo de estar sempre perto da estrela que anunciou o local do nascimento do menino salvador da humanidade. A segunda apresentação era a própria encenação do nascimento de Jesus, desde o anúncio da gravidez de Maria, as orientações a José, a ida a Belém, até o nascimento na estrebaria, a visita dos pastores e dos Magos do Oriente.

Com a ajuda da tecnologia, evitou-se um problema característico destas apresentações: a falta de comunicação entre *atores* e *plateia*. Todas as crianças gravaram suas falas anteriormente e, na hora da apresentação, apenas dublavam suas próprias vozes, não necessitando exporem-se tanto diante de pais, mães e outros convidados. À co-

---

\* Doutorando em Teologia na Faculdade EST. Bolsista da CAPES. edsonponick@gmail.com

\*\* Doutora em Educação (UFRGS). Professora do PPG em Educação da UFPEL. martaze@terra.com.br

munidade reunida, foi possível entender cada palavra dita, o que nem sempre acontece nesses casos.

A prática de envolver as crianças em encenações e jograis nessas celebrações de destaque do calendário litúrgico já foi criticada em trabalhos referentes à valorização da criança como protagonista na reflexão teológica da comunidade (LAMB, 2007, p. 06). Concordando com essa crítica, partimos desse relato – e de outros exemplos adiante apresentados – para refletir sobre uma hermenêutica que reconheça o protagonismo das crianças nas reflexões teológicas.

Fazemos essa abordagem baseados no fato de que “a funcionalidade hermenêutica expandiu-se para as inúmeras possibilidades de leituras como a teologia da libertação, teologia feminista, teologia ecológica, teologias dos direitos humanos, teologia da cultura, (...)” (FIDELES, 2005, p. 121). A teologia com crianças é mais uma dessas possibilidades desenvolvidas nos últimos anos em diferentes países.

Há que se registrar que uma das molas propulsoras para a reflexão sobre uma teologia da criança é a teologia feminista e toda a reflexão sobre gênero. Regene Lamb (2007) aponta para algumas pesquisas feitas com crianças, buscando compreender a formação do masculino e do feminino na fase da infância, e que dão aportes importantes para considerar a participação protagônica das crianças na sociedade em geral e também dentro das comunidades eclesiais.

Outras iniciativas também merecem ser registradas. Uma delas é uma rede identificada com a questão da valorização da criança na reflexão teológica, envolvendo pessoas de diferentes países, refletindo sobre uma teologia que coloca a criança no centro – baseando-se no relato bíblico de Marcos 9.36. O movimento chama-se Child Theology Movement (CTM) e tem sua metodologia baseada na *conversação*, envolvendo diferentes pessoas, grupos, organizações e igrejas espalhadas por todo o mundo. Conforme podemos ler no site do movimento, “conversação pode ser teórica e prática, crítica e cooperativa, com os pés no chão e tão aberta quanto o chamado ao reino de Deus” (CTM, 2011). Esse movimento também está presente no Brasil, inclusive com publicações sobre essa temática. Na apresentação de uma obra, que é uma compilação de textos de diversos teólogos e teólogas identificadas com a temática, lemos: “Nossos ouvidos, inicialmente já inclinados a discernir mistérios nos balbucios ou falas das crianças, nos últimos anos têm sido treinados a compreender de forma mais intensa verdades eternas a

partir delas.” (FASSONI, K.; DIAS, L.; PEREIRA, W, 2010, p. 16) A citação nos dá alguns indicativos para o fazer teológico com crianças. São eles: ter ouvidos inclinados para ouvir o que as crianças têm a dizer; exercitar a compreensão das falas, considerando-as legítimas e dignas de serem consideradas no aprendizado de cada pessoa.

Na Alemanha, um dos pesquisadores que reflete sobre esse tema é Norbet Mette. Em um de seus artigos, ele afirma que “não é possível continuarmos considerando as crianças como se fossem seres humanos deficitários, que primeiro precisam ser educados para uma personalidade plena” (METTE, 1996, p. 121). Mette, como muitos outros autores citados no seu artigo da Revista Concilium, defende que é necessário mudar nossa mentalidade em relação às falas das crianças. Há muito o que aprender nas sentenças práticas, concretas e objetivas que as crianças exprimem. Segundo Mette, “quando dizemos que as crianças ‘educam os adultos’, por trás desta expressão oculta-se um fundo de verdade bem maior do que o que costuma ser-lhe atribuído” (METTE, 1996, p. 122). E essa expressão está relacionada com todas as dimensões da vida, incluindo aí também a dimensão religiosa. As crianças nos ensinam muito se permitimos que isso aconteça. Daí a importância de uma reflexão contínua sobre a teologia *com* crianças.

Outro pesquisador alemão envolvido na reflexão sobre uma teologia com crianças é Anton Bucher:

[...]estaria em tempo de a teologia (...) ensejar uma reflexão teológica das crianças. Não uma teologia *sobre* as crianças, que não raro se ocupa mais das projeções românticas da infância e trai as expectativas dos adultos, mas, isto sim, uma teologia que, franca e livre, exurgisse da fala das crianças (BUCHER, 1996. p. 63).

Na América Latina também há reflexões e ensaios, abordando a questão de uma hermenêutica bíblica a partir da infância ou uma leitura e interpretação da Bíblia com a participação das crianças. Francisco Reyes Archila escreveu dois artigos na revista RIBLA (1996 e 1997), abordando essa temática. Entre outras questões, Archila defende que “o propósito primordial e ideal é que eles/elas (as crianças) *cheguem a ser sujeitos* de sua própria leitura da Bíblia” (ARCHILA, 1997, p. 135).

A fala das crianças é uma chave hermenêutica importante. Não como a que descrevemos acima, vivenciada no programa natalino, que se tratava de uma fala decorada, planejada por adultos e, inclusive, livre até mesmo da espontaneidade do momento com a gravação em estúdio da voz e posterior dublagem. Parece que chegamos ao extremo de

fazer das crianças ventríloquos de nossas falas adultocêntricas. Pensamos na fala espontânea, como parte de um diálogo – ou uma conversa, como preferimos – autêntico, que acontece entre dois ou mais seres humanos que se consideram inteiros e completos, embora diferentes na sua concepção de mundo e nas suas características.

Entendemos que as reflexões de Gadamer sobre diferentes aspectos da hermenêutica podem contribuir para a reflexão teológica *com* as crianças. Entendemos que a perspectiva teológica que põe a criança no centro é uma possibilidade, um novo ensaio que procura quebrar o conformismo social no qual estamos inseridos e o qual, segundo Gadamer, é próprio do ser humano. Ao tratar da questão da linguagem enquanto aquela que “conduz a vida de suas tensões no antagonismo entre convenção e insurreição revolucionária”, Gadamer afirma que “a escola é uma instituição de conformismo social. É claro, uma entre outras instituições. (...) Penso antes que a sociedade *é* isso, atua assim, sempre normalizando e conformando” (GADAMER, 2002. p. 222-223). Há, no entanto, como vimos acima, novas perspectivas e ensaios alternativos, sugerindo que é possível ler o mundo em que vivemos de outras perspectivas, sob novos olhares.

Neste trabalho, inicialmente, damos destaque especial a dois aspectos da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer: a questão da linguagem e da conversação, constitutivos do ser humano no mundo; e a questão dos preconceitos, fruto de nossa historicidade. A seguir, desenvolvemos esses dois aspectos relacionando-os diretamente com uma proposta de teologia da criança, ressaltando a importância de nossa abertura para o diálogo com as crianças e a necessidade de revermos nossa forma de *olhar para* e de *ouvir as* crianças. Por fim, destacamos duas contribuições na área da hermenêutica bíblica que auxiliam na abordagem da temática em questão: a hermenêutica feminista ou de gênero e um exercício hermenêutico desde a perspectiva da criança.

### **Gadamer: a caminho da compreensão**

Iniciamos nossa reflexão com algumas considerações sobre hermenêutica em Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Partindo da questão da historicidade, Gadamer entende que o texto a ser compreendido vem ao intérprete mediado por uma série de fatores e experiências. Com Gadamer, a discussão hermenêutica migra da interpretação do texto para uma compreensão do ser e do mundo enquanto tal dentro de um contexto em constante transformação. Ele foi marcadamente influenciado pela forma como Heideg-

ger concebia a compreensão. “Gadamer foi o primeiro filósofo a desenvolver as implicações da contribuição heideggeriana sobre a estrutura geral da compreensão” explica Hermann (2002, p. 41). O ser-aí, lançado no mundo, está limitado e até condicionado por sua existência em determinado momento histórico. Reconhecer esse condicionamento é fundamental para pensar a questão da compreensão. É preciso dar-se conta de que cada leitura é realizada com base nas experiências vividas, nos discursos apreendidos, nas falas que permeiam o cotidiano da pessoa que lê.

Gadamer procura responder à pergunta sobre o que levou a tradição humanística a se apoiar na ideia excludente de método, própria das ciências naturais. Para ele, conforme Grondin, foi “pela perniciosa estetização dos conceitos básicos do humanismo, sobretudo o do juízo e do gosto, aos quais anteriormente cabia uma *função de conhecimento*” (2009, p.183). Essa função foi sendo desconstituída de seu valor de conhecimento, e Gadamer responsabiliza Kant – com sua “Crítica do Juízo” – por essa situação. Com essa crítica, Kant “subjativou e estetizou o gosto e (...) o desconstituiu de um valor de conhecimento.” Grondin complementa dizendo: “O que não satisfaz aos parâmetros objetivos e metódicos das ciências naturais, vale agora como meramente ‘subjetivo’ ou ‘estético’, isto é, afastado do reino do conhecimento” (2009, p. 184). Essa superficial descrição aponta para o que parece ser o cerne – e, muito mais, o objetivo – da discussão filosófica desde Schleiermacher: o reconhecimento do status de *ciência* – enquanto fonte de conhecimento válido e confiável – às ciências do espírito. E Gadamer dá sua contribuição nessa discussão retomando a questão do historicismo.

A crítica ao historicismo e sua concepção de saber absoluto da história compõem a segunda parte da obra “Verdade e Método”, na qual Gadamer “critica o entendimento da consciência histórica como fixação do passado, como algo que paire acima de nós mesmos, porque, ao contrário de qualquer imobilidade, a história é sempre compreendida em referência ao presente” (HERMANN, 2002, p. 42). Na busca por entendimento e compreensão, o historicismo entende que é necessário haver uma certa neutralidade ou objetividade do intérprete em relação à história. Gadamer, ao contrário, entende que tal neutralidade não existe. Somos sempre influenciados pelo contexto em que estamos inseridos e só pode haver compreensão quando assumimos essa posição e todos os (pré)conceitos a ela adjacentes. “Assim, Gadamer recupera os preconceitos constitutivos da realidade histórica do ser, revelando seu caráter produtivo” (HERMANN, 2002, p. 45). Reconhecer nossa historicidade é reconhecer nossa limitação e nossos preconceitos

como legítimos, embora jamais definitivos, para a construção do conhecimento e da nossa compreensão. Nossa condição histórica passa então de um componente limitador para um fundamento importante na compreensão.

Essa consciência histórica, Gadamer chama de história efetual, que constitui em si a nossa limitação. “Não estamos diante da situação, estamos no seu interior, portanto não podemos ter um saber objetivo sobre tal situação” (HERMANN, 2002, p. 49). Os dois exemplos a seguir ilustram o que Gadamer quer dizer com história efetual. Quando enfrentamos um congestionamento de automóveis, dizemos que *estamos* num engarrafamento. Na verdade, não *estamos* nele, nós *somos* o próprio engarrafamento. Nessa situação, falta-nos a capacidade de observar objetivamente; ter uma visão de fora da situação, ver onde começa, como se formou o congestionamento do qual fazemos parte. Temos uma visão limitada porque nossa condição humana é limitadora.

Outro exemplo vem de uma Semana de Criatividade em que estudamos o livro de Apocalipse. Queríamos fazer com que as pessoas experimentassem essa sensação de finitude humana, destacando que o autor do livro de Apocalipse possuía uma visão ampliada da sociedade em que ele vivia. Convidamos todas as pessoas a deitar no salão de encontro, de olhos abertos, observando qual era a visão que tinham dessa posição. Depois, convidamos algumas pessoas a, uma a uma, levantarem-se e relacionar a visão que tinham, olhando o salão de pé, com a visão que possuíam quando estavam deitadas com as outras pessoas (Departamento de Catequese da IECLB, 2002, p. 38). Entendemos que Gadamer se refere a essa visão limitada ao afirmar que, do interior da situação, é impossível obter um saber objetivo como queria a racionalidade cartesiana para as ciências do espírito. Quando se trata de conhecer o ser humano nunca *estaremos* na pesquisa, sempre *seremos* a pesquisa.

Nadja Hermann segue sua reflexão sobre esse aspecto afirmando que “o horizonte simboliza o pensamento humano determinado pela sua finitude. (...) Nosso horizonte está sempre em formação, na medida em que é necessário submeter à prova nossos preconceitos” (HERMANN, 2002, 49). É nesse contexto que Gadamer trata da questão da fusão de horizontes. “A fusão dos horizontes preside a dialética entre estranheza e familiaridade, pertencimento e distanciamento, constitutiva da experiência hermenêutica” (HERMANN, 2002, 50). Em cada leitura acontece uma fusão de horizontes entre o que foi escrito ou dito por alguém em determinada situação e determinado contexto e o



horizonte – também determinado e limitado pelo contexto histórico, geográfico, cultural, entre outros – de quem lê ou ouve.

A partir dessa espécie de submissão à história efetual, podemos falar de compreensão como aplicação de conhecimentos à vida diária. Grondin explica que, em relação à aplicação, Gadamer

segue a intuição de Heidegger, segundo a qual compreender é sempre um compreender-se, incluindo um encontro consigo mesmo. Compreender significa, então, o mesmo que aplicar um sentido à nossa situação, aos nossos questionamentos. [...] Nós já nos levamos para dentro de cada compreensão, e isso de tal modo, que, para Gadamer, compreensão e aplicação coincidem (GRONDIN, 2009, p. 193).

A compreensão é, portanto, resultado de uma conversação entre o intérprete e o texto a ser interpretado/compreendido; é uma conversação resultante de uma série de interrogações que vão formando o que virá a ser compreendido e, dessa forma, assimilado na vida de quem interpreta. “Entender algo significa ter aplicado algo a nós, de tal maneira que nós descobrimos nisto uma resposta a nossas interrogações” (GRONDIN, 2009, p. 194).

Perguntas e respostas constitutivas da conversação só são possíveis graças à condição humana da linguagem. É a linguagem que nos constitui como seres capazes de conhecer na interação com a realidade em que estamos inseridos e na interação com tudo o que existiu antes de nós. “A experiência hermenêutica não consiste apenas na compreensão *da* linguagem, mas na compreensão *através* da linguagem, pois a existência humana em geral está articulada linguisticamente” (KÖRTNER, 2009, p. 17). Somos seres que compreendem, porque somos seres linguisticamente constituídos.

### **Uma hermenêutica para *teologar*\* com as crianças**

Baseando-nos no exposto até aqui, pretendemos fazer algumas aproximações entre aspectos da hermenêutica de Gadamer com o desafio de experienciar um fazer teológico com crianças. Iniciamos com uma resumida definição sobre teologia a partir de Körtner e de um manuscrito de Rudolf von Sinner.

---

\* O verbo *teologar* refere-se ao *ato de fazer teologia com*. A sonoridade do termo remete-nos também ao verbo *dialogar*, o que torna bastante sugestivo seu uso para o que nos propomos a sustentar neste trabalho.

Körtner lembra que, “vista de fora, a teologia é a ciência de orientação prática e normativa do cristianismo” (KÖRTNER, 2009, p. 25). É através da teologia que as diferentes igrejas cristãs organizam seu modo de ser, sua estrutura institucional, seu testemunho na sociedade, sua educação na fé e a formação de profissionais que atuarão à frente das comunidades e da igreja como instituição. A teologia está baseada na leitura e no estudo de textos, a começar o texto sagrado do Antigo e do Novo Testamento. No entanto, ela também se ocupa “com todas as manifestações da prática da vida cristã na história e no presente. Nessa ocupação incluem-se manifestações da arte cristã, mas também ritos e histórias de vida individuais” (KÖRTNER, 2009, p. 27). Entendemos que a teologia da criança está relacionada com esta parte da teologia que considera os ritos e, principalmente, as histórias de vida individuais.

Nos últimos anos, a teologia está sendo pensada a partir de outros pontos de referência, partindo, por exemplo, da experiência das pessoas no seu dia-a-dia e no seu contexto. Trata-se de uma teologia menos dogmática e mais cotidiana, mais encarnada, mais contextualizada. Conforme observa von Sinner, “o deslocamento da atenção de um sistema dogmático rígido para as vivências concretas, para as pessoas no cotidiano, é fundamental para o resgate da importância destas pessoas e da fé realmente vivida e não apenas suposta pelas abstrações de uma teologia meramente acadêmica” (SINNER, 2009).

Ainda como fundamentação para a reflexão teológica com crianças, destacamos outra citação de von Sinner que nos auxilia nessa tarefa:

A reflexão teológica, sendo exercida por seres humanos, é ela também humana. Enxerga-se hoje melhor quem é este ser humano, com rosto feminino, indígena, negro, gay, e outras identidades que influem, com direito, na interpretação da fé, no intuito de fortalecer e dar poder aos sujeitos crentes com estas identidades (SINNER, 2009).

Sustentamos que as crianças devem ser incluídas nessas *outras identidades* que hoje são reconhecidas como legítimos sujeitos que creem e que, portanto, articulam-se teologicamente.

Nesta mesma direção, Harold Segura também lembra dos rostos desvelados pela Teologia da Libertação nas últimas décadas e destacados na sexta Jornada Teológica de CETELA, em Cumbayá, no Equador, em 2000, sob o tema: “Abya-Yala e seus rostos: formação teológica e transversalidade”. Segundo esse autor, “parece que ainda falta

um rosto de igual valor e importância – o das crianças como sujeitos históricos reais e, portanto, referências primordiais da atividade teológica na América Latina e Caribe.” E sentencia concluindo: “A voz dos pequeninos também têm timbre” (SEGURA, 2010, p. 62). Tem um timbre próprio porque sua voz é constituída de forma diferente, encadeando sons que diferenciam e destoam do timbre das vozes adultas, daí a importância de deixá-las participar ativamente do coro de libertação ensaiado (e cantado) há décadas pela Teologia da Libertação.

É nessa perspectiva que pretendemos pensar uma teologia da criança, resgatando também a sua importância nesse processo de um fazer teológico mais encarnado e, por isso mesmo, libertador. Como já destacamos, há experiências significativas nesse sentido em diferentes países.

Há que se fazer ainda uma última consideração quanto à questão de uma teologia da criança. Uma das fontes que despertaram a reflexão nesse sentido é a teologia feminista ou de gênero. Com seu olhar e ouvido sensíveis para as vozes sufocadas na Bíblia e na história ocidental da humanidade, essa teologia lançou suspeitas inquietantes sobre a tradição cristã, certamente também influenciadas pelas reflexões hermenêuticas já citadas acima. O resultado dessa experiência é o que estamos assistindo atualmente nas discussões sobre teologia: a busca por uma teologia mais identificada com todas as pessoas que compõem o assim chamado *Povo de Deus* – crianças, jovens, homens, mulheres, homossexuais de todas as raças, etnias e culturas.

### **Linguagem e preconceito: do que nos (des)(in)forma**

Baseando-nos nas considerações acima, esboçamos algumas reflexões sobre a teologia da criança a partir de princípios da hermenêutica filosófica de Gadamer. Nossa opção por Gadamer não está relacionada em primeiro lugar com o fato de sua hermenêutica ter sido adotada “em ampla escala”, tanto pela teologia evangélica quanto pela teologia católica (KÖRTNER, 2009, p. 26). Nosso primeiro critério foi uma identificação pessoal com sua hermenêutica e a impressão de que muitos dos aspectos abordados por ele contribuem para fundamentar nossa opção de *teologar* com as crianças.

O primeiro aspecto a ser abordado é a questão da conversação que gera a compreensão a partir da linguagem. Já destacamos dois aspectos importantes a este respeito na introdução e que estão relacionados com uma hermenêutica teológica com crianças:

ter ouvidos inclinados para ouvir o que as crianças têm a dizer; e, exercitar a compreensão das falas, reconhecendo-as como legítimas e dignas de serem consideradas no aprendizado de cada pessoa.

A respeito da aprendizagem de cada pessoa, Hermann destaca uma conferência que Gadamer proferiu na Alemanha, em 1999, intitulada “*Erziehung ist sich erziehen* [Educação é educar-se]”, na qual “Gadamer afirma que ‘só através do diálogo é possível aprender’ (...), revelando uma compreensão hermenêutica do processo de educar que se realiza através da linguagem” (HERMANN, 2002, p. 10). É interessante observar que o título da conferência destaca uma perspectiva individual de educação – *educar-se* significa educar a si mesmo. De fato, a linguagem está relacionada também ao indivíduo\*, mas ela é também, e fundamentalmente, coletiva, comunitária. “Falar significa falar a alguém. A palavra quer ser palavra que vai ao encontro de alguém. (...) Nesse sentido, o falar não pertence à esfera do eu, mas a esfera do nós” (GADAMER, 2002, p. 179). Nos cultos e reuniões na comunidade, cantamos muitas vezes: “palavra é uma ponte onde o amor vai e vem” (IECLB, 2001 n. 415). Parece que temos aí uma influência explícita de Gadamer na teologia luterana.

Humberto Maturana também trata da questão do conversar como constitutivo do ser humano em relação consigo mesmo e com os outros. Ele define o *conversar* a partir da etimologia da palavra. “A palavra *conversar* vem da união de duas raízes: *cum*, que quer dizer ‘com’, e *versare* que quer dizer ‘dar voltas com’ o outro” (MATURANA, 1999, p. 167). O biólogo chileno diferencia o conversar da reflexão, sendo esta capaz de transformar nosso modo de ser e de agir no mundo. Para ele, “como seres humanos somos o que somos no conversar, mas na reflexão podemos mudar nosso conversar e nosso ser. Essa é nossa liberdade, e nossa liberdade pertence ao nosso ser psíquico e espiritual” (MATURANA, 1999, p. 121). Temos a liberdade, como pessoas adultas, de conversar com as crianças, ir além da preocupação com a *transmissão* de conhecimentos e saberes, entrar na conversação com a mesma liberdade e abertura como elas entram em conversa conosco. Voltando às reflexões de Gadamer, ele critica a modernidade que parece identificar conversa com controvérsia ou então com a simples junção de opiniões. “A verdadeira realidade da comunicação humana é o fato de o diálogo não ser nem a

---

\* Em Verdade e Método II, Gadamer afirma: “E se há algo que caracteriza bem nosso pensar humano, é justamente esse diálogo infinito com nós mesmos, que não leva a nada definitivo” (2002, p. 235).

contraposição de um contra a opinião do outro e nem o aditamento ou soma de uma opinião à outra. O diálogo transforma a ambos” (GADAMER, 2002, p. 221).

A descrição que Jacques Rancière faz desse processo de conversação e de mútua transformação é muito interessante e cabe ser citada nesse contexto.

Assim, o pensamento torna-se palavra; depois, esta palavra, ou vocábulo, volta a ser pensamento; uma idéia se faz matéria e essa matéria se faz idéia; e tudo isso é o efeito da vontade. Os pensamentos voam de um espírito a outro nas asas da palavra. Cada vocábulo é enviado com a intenção de carregar um só pensamento, mas, apesar disso, essa palavra, esse vocábulo, essa larva se fecunda pela vontade do ouvinte; e o representante de uma mônoda torna-se o centro de uma esfera de idéias que irradiam em todos os sentidos, de forma que o falante, para além do que quis dizer, disse realmente uma infinidade de coisas; ele formou o corpo de uma idéia com tinta, e essa matéria destinada a envolver misteriosamente um só ser imaterial contém realmente um mundo desses seres, desses pensamentos (RANCIÈRE, 2004. p. 94).

A ideia dos pensamentos que voam de um espírito a outro nas asas da palavra é muito bonita e lembra em boa medida o ato criativo da compreensão. Pensemos na discussão que acontece num trabalho de grupos. São vários pensamentos que voam, se encontram, voltam, se refazem... O mesmo movimento descrito no início da citação é também o movimento que acontece no grupo todo, entendido, ele agora, como um corpo, cheio de vontade de aprender, de conhecer. É também uma descrição própria para o que acontece quando um grupo de pessoas senta em roda para conversar, dizer a sua palavra, ouvir tantas outras que vão se encontrando, formando novos pensamentos, novas ideias, novas palavras, forjando novos movimentos, novas ações. Não seria esse *movimento pensante* que motiva o *movimento atuante*, de sair e agir? Claro, desde que as palavras ditas não sejam meras repetições de pensamentos de outros e desde que a vontade, tão enfatizada por Rancière, esteja presente no corpo grupal.

Se o falar, o conversar envolve duas ou mais pessoas, podendo transformar a ambas, a metodologia que, segundo Gadamer, sustenta esse falar coletivo é a da pergunta e da resposta. Grondin descreve esse pressuposto de Gadamer da seguinte forma:

Contra o primado da lógica locucional, que entende a compreensão como poder de disposição, e falha nisso, desenvolve Gadamer a sua lógica hermenêutica da pergunta e da resposta, a qual entende compreensão como participação, como participação num significado, numa tradição, enfim numa conversação. Nesse diálogo não existe ‘nenhum’ enunciado afirmativo, porém perguntas e respostas, as quais, por sua vez, despertam novas interrogações (GRONDIN, 2009, p. 198).

Pensamos que esse pressuposto – que não deixa de ser uma metodologia – de Gadamer sobre a compreensão a partir de perguntas e de respostas, que geram novas perguntas, sempre conscientes de nossa situação histórico-efetual – que ele chamou de conversação – é fundamental na construção de uma teologia com crianças. Uma tal conversação significa que as pessoas nela envolvidas estão abertas a compreender na interação umas com as outras. Arriscamos dizer que as crianças, de um modo geral, sempre vêm abertas a aprender num diálogo, porque sentem que têm muito a aprender – e de fato aprendem – na interação com as pessoas adultas. O contrário é que parece mais difícil: que as pessoas adultas admitam que possam aprender numa conversação com crianças. Daria para dizer que os adultos falam mais a partir de enunciados – fechados e acabados, afirmativos e imperativos – e menos a partir de perguntas e questionamentos – abertos e inacabados, interrogativos e indicativos –, forma típica do modo de ver das crianças. Receber o reino de Deus como uma criança, como nos exorta Jesus em Marcos 10.14, pode estar relacionado também com esse desejo de perguntar mais que responder, de assumir a postura de quem pode aprender sempre. Um jeito de ver o que está ao seu redor e de experimentar muito mais orientado pela curiosidade e pela suspeita do que pela demonstração e afirmação.

A teologia que se fez e que se faz é fruto de nossa criação e recriação linguajante (MATURANA, 1999), ou seja, tem a marca do que é circunstancial, mas, também, expressa nossas opções e decisões, muitas vezes fruto de relações de poder que se constituem na forma do viver humano nas sociedades. Nesse sentido, Archila nos alerta sobre a violência simbólica que pode estar presente numa sociedade. Para ele, *violência simbólica* é a “capacidade que a sociedade (...) tem de *impor*, sem a utilização de uma violência física, um conjunto de princípios, normas, leis, valores, preconceitos ou ordens simbólicos entendidos como supremos/sagrados, (...) como *algo natural, legítimo, justo, válido e necessário*” (ARCHILA, 1997, p. 138).

Ainda sobre o aspecto da forma enrijecida como se pode entrar num diálogo, Gadamer afirma que, em cada diálogo, “vige um espírito, bom ou mau, espírito de enrijecimento e paralização ou um espírito de comunicação e intercâmbio fluente entre eu e tu” (GADAMER, 2002, p. 179-180). Há que se perguntar com que espírito nós nos dirigimos às crianças quando vamos conversar com elas. É um espírito bom ou mau? Quiçá seja um exercício importante ir com um espírito de comunicação e intercâmbio fluente entre eu, como pessoa adulta, e tu, criança aberta e pronta para dialogar.

Benito di Paula, numa de suas canções, diz: “E eu, criança presa em brinquedos de trapaça, quase sem histórias pra contar. Você criança tão liberta, me tire dessa peça e assim ter histórias pra contar” (PAULA, 2002). Quem nos tornamos quando *adultece-mos*: crianças presas em brinquedos de trapaça, que quase não têm mais histórias para contar? Ser uma pessoa liberta, segundo o poeta e segundo Gadamer, também nos possibilita ter histórias para contar. E o que é contar histórias senão a arte de conversar; de falar e de ouvir; de abrir-se para o outro através do ouvir, mas também através do falar? Tratando desta mesma temática, Gadamer compara a arte de dialogar com um jogo, no qual os jogadores entram a fundo. E nisso tudo, “o determinante é a lei da coisa que está em questão (sache) no diálogo, que prova a fala e a réplica e acaba conjugando a ambas. Assim, quando se dá o diálogo, sentimo-nos plenos” (GADAMER, 2002, p. 180). Por vezes, talvez estejamos desperdiçando a oportunidade de nos sentir mais plenos no diálogo sobre Deus com as crianças.

Em Verdade e Método I, tratando da questão do preconceito, Gadamer faz menção ao ato de perguntar, afirmando que “a essência da *pergunta* é abrir e manter abertas possibilidades” (GADAMER, 2003, 396). Suspender o preconceito significa abrir-se ao ato de perguntar. Lembramos de nosso filho, na fase das perguntas, do por quê, momento em que dois elementos pareciam sempre o instigar a perguntar: primeiro, ele obtinha respostas objetivas e honestas às perguntas que fazia, o que significava também, às vezes, ouvir um *não sei*; o segundo fator é que ele não tinha preconceitos; estava aberto a novas informações, novas aprendizagens.

A pergunta faz parte da educação cristã de uma forma esquizofrênica hoje. Tomemos como exemplo os dez mandamentos conforme o catecismo menor de Lutero. Perguntamos *o que significa isto?* e esperamos que as crianças respondam exatamente o que Lutero escreveu a respeito há mais de 500 anos. Há que se imaginar que diálogo teológico autêntico poderia surgir se perguntássemos abertamente – no sentido de ter abertura para descobrir em conjunto, inclusive lendo o que Lutero escreveu há 500 anos – o que significa cada mandamento para a nossa vida, para a nossa realidade, para a visão de mundo que as próprias crianças têm sobre a realidade na qual elas vivem e da qual elas fazem parte?!

Voltando à questão sobre ter ou não histórias para contar, cabe destacar que Gadamer também trata dessa temática. Conforme Hermann, “a linguagem se torna acessível pelo ouvir e isso ocorre na tradição oral, quando o ouvinte pode escutar os mitos, as

lendas, as narrativas” (HERMANN, 2002, p. 71). Considerando que a fé cristã é essencialmente oral, conforme lemos em Rm 10.13-17, essa temática é fundamental, principalmente, quando se trata de uma teologia com crianças. As narrativas bíblicas fazem parte do fazer teológico com crianças. É a partir delas, aliás, que vamos *teologar* com as crianças – no sentido de dialogar sobre teologia, como já mencionamos acima –; as narrativas bíblicas são a base da teologia, independente de idade ou de qualquer outra classificação de gênero que queiramos pensar. Lembremos a passagem bíblica no contexto da revelação das leis e dos mandamentos. Depois de prescrever todos os mandamentos, Deus exorta o povo: “No futuro os seus filhos perguntarão: ‘Por que foi que o Senhor, nosso Deus, nos deu estes mandamentos e estas leis?’ Aí vocês responderão: ‘Nós éramos escravos do rei do Egito, mas o Senhor, com o seu grande poder, nos tirou de lá’” (Dt 6.20ss). A resposta dada aos filhos não é um tratado teológico, mas é a narração dos fatos que marcaram a relação de amor e de libertação de Deus com seu povo.

Até aqui vimos que Gadamer dá um novo sentido à questão dos nossos preconceitos, inserindo-os na discussão sobre nossa historicidade. Segundo Hermann, é a partir do “iluminismo que o preconceito adquire conotação negativa. Em si mesmo, quer dizer a formação de juízo antes de sua avaliação” (HERMANN, 2002, p. 45). Precisamos reconhecer nossa historicidade e nossos preconceitos ao ouvir e interpretar falas das crianças. Isso, naturalmente, para procurar entender da melhor forma possível o que elas dizem e expressam através da fala, da escrita e do desenho.

Abrimos aqui um parêntesis para abordar um aspecto relacionado à questão dos preconceitos que as pessoas adultas têm em relação às crianças. Iniciamos nossa reflexão contando uma experiência numa apresentação de Natal em que as crianças trouxeram a mensagem. *Trazer* a mensagem talvez seja a melhor designação para o que aconteceu. As crianças foram as portadoras de uma mensagem que elas mesmas tentavam compreender. As falas delas eram leituras decoradas sem uma real apropriação do sentido de tudo o que estava acontecendo.

Um outro exemplo é uma oração para crianças impressa num folheto evangelístico. A oração inicia com a seguinte frase: “Eu sou apenas uma criança. Mas sei que tu amas as crianças assim como todas as pessoas. Somos todos teus filhos e tuas filhas” (IECLB, 2008). Nessa oração, o advérbio *apenas* adicionado à conjunção adversativa *mas* indica a concepção de criança que sustenta essa oração. Dizer que se é *apenas* uma criança representa um juízo de valor. Tem-se a ideia de que se chegará a ser pessoa de



verdade, que, nesse caso, significa ser pessoa adulta. Nesse texto predomina uma ideia de criança como ser incompleto, incapaz inclusive. Esse não é um exemplo isolado. Conhecemos canções com afirmações parecidas e já tivemos a mesma experiência em matérias de telejornais\*.

Entendemos que esses exemplos apontam para as convenções que norteiam nossa sociedade, e nosso desafio é ir além dessas convenções. A esse respeito, diz Gadamer:

O fato de nos movermos no mundo da linguagem, de estarmos inseridos em nosso mundo através da experiência pré-formada pela linguagem não restringe nossa possibilidade crítica. Ao contrário. Abre-se para nós a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquematizadas, dialogando com outras pessoas, pessoas que pensam diferente, aceitando um novo exame crítico e novas experiências (GADAMER, 2002, p. 239-240).

Conversar com outras pessoas inclui, em nossa opinião, conversar com as crianças também. E nessa conversa cabe reconhecer os preconceitos das crianças em sua historicidade, pois também elas já estão envoltas em um contexto histórico e linguístico que forma o seu modo de pensar, falar e agir. A posição relativista de Gadamer, na qual “pensamento e razão são sempre determinados pela história e pela comunidade linguística” (HERMANN, 2002, p. 41), auxiliam nessa compreensão. Pensemos nas análises que se faz sobre desenhos de crianças representando um Deus antropomórfico, por exemplo. A questão é: como iriam elas expressar Deus de outra forma se cresceram num ambiente que as induziu a pensar Deus dessa maneira? Uma conversa aberta e honesta poderia levá-las a criar outras imagens de Deus, independente de suas características intelectuais e psicológicas. “A compreensão começa onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica suprema. Sabemos agora o que isso exige: suspender por completo os próprios preconceitos” (GADAMER, 2003, p. 395-396).

### **Em busca de uma hermenêutica bíblica a partir da criança**

O último aspecto ao qual queremos nos referir é, na verdade, apenas uma constatação do que já vem acontecendo em termos de hermenêutica bíblica a partir da criança. Nesse aspecto, novamente, a hermenêutica feminista ou de gênero também tem mui-

---

\* Numa reportagem sobre crianças que estavam aprendendo a jogar vôlei, a repórter fez o seguinte comentário: “Eles são pequenos, mas têm uma enorme vontade de aprender.” RBS TV. Bom dia Rio Grande. Reportagem exibida em 06/10/2009.

to a contribuir. Ela questiona nossas posições fechadas, muitas ainda fundamentadas numa perspectiva cartesiana e metafísica. Por isso, segundo Lucia Weiler, “uma releitura bíblica na perspectiva de gênero exige uma atitude de ‘volta’, de *metanóia*, em sentido bíblico mais amplo” (WEILER, 2000. p. 226). É dessa mudança de mentalidade que procuramos falar até aqui. Uma mudança que alcança também a hermenêutica bíblica.

Já fizemos menção à dissertação de Regene Lamb. Nela, a autora faz uma leitura hermenêutica, a partir da criança, perguntando qual é a importância do menino que dá os cinco pães e os dois peixes a Jesus no relato da multiplicação dos pães (João 6.1-15). Segundo Lamb, a presença física do menino, que permaneceu ao longo dos séculos nessa narrativa, denuncia que mulheres e crianças estavam presentes, mesmo não sendo contadas. A autora observa ainda que Jesus, nessa narrativa, não valoriza nem destaca a presença da criança, mas “ao não ignorar aquilo que a criança tem, como a observação do discípulo insinua, Jesus valoriza a sua presença” (LAMB, 2007, p. 33). Não seria este o primeiro milagre: a sensibilidade para perceber o gesto espontâneo e gratuito de doação realizado pelo menino?

O outro exemplo é um exercício hermenêutico que realizamos sobre a história de Ismael, Isaque, Agar, Sara e Abraão (Gn 21.8-21)\*. Nosso ponto de partida foi uma reflexão inquietante do doutor em Antigo Testamento, prof<sup>o</sup> Carlos Dreher, sobre a suposta zombaria de Ismael em relação a Isaque. Suspeitando de tal zombaria, Dreher busca no original hebraico as variantes do verbo ali usado e descobre que

o texto massorético apresenta apenas o particípio piel *mesaheg* ao final do versículo. O radical *shg* significa, no qal, ‘rir’. É deste tronco que se deriva o nome próprio Isaque = ‘ele ri’. No piel, o verbo assume significado intensivo, o que resultaria em ‘rir intensamente, brincar’. Nada há, pois, de negativo na expressão. O filho de Hagar é simplesmente alguém que ‘ri intensamente’, alguém que ‘brinca’. (...) O significado negativo apresentado em Almeida parece mais uma harmonização com Gl 4.29 (= ‘perseguiu’), e está mais em função de desculpar a atitude da matriarca Sara (DREHER, 1987. p. 67).

Essa descoberta traz, no mínimo, outra perspectiva para o texto. É aqui que necessitamos fazer o exercício da mudança de mentalidade e pensar o texto a partir de outra perspectiva. Pensemos qual a reação das crianças se contássemos a história dessa forma: uma mãe preocupada única e exclusivamente com a herança de seu filho expulsa

---

\* Nornberg, M. & Ponick, E. *Um riso e algumas discordâncias*. Estudos de Religião, v. 24, n. 39, 14-27, jul./dez. 2010.

de casa aquele que poderia ser, talvez, o melhor amigo do menino; era, no mínimo, seu meio irmão.

Os dois exemplos procuram destacar a importância de um olhar hermenêutico mais aberto e livre de preconceitos sobre os textos bíblicos. “O desafio é abrir a ‘clausura’, na qual os textos foram fechados, explorando a polissemia potencial das palavras, ou afirmações, para que falem a partir da experiência anterior ao escrito e das novas mediações e pressupostos atuais” (WEILER, 2000, p. 228).

Pelo exposto até aqui, poderíamos afirmar que Gadamer nos convida a ir ao encontro do outro para, em diálogo aberto e franco, buscarmos a transformação da realidade de ambos. Esse outro também pode ser uma criança ou um grupo de crianças. Nesse ir ao encontro, cabe-nos reconhecer nossos preconceitos, fruto da finitude histórica na qual estamos inseridos enquanto seres humanos. Cabe também considerar que as crianças são seres historicamente condicionadas, inclusive – e principalmente – pelos preconceitos que nós *transmitimos* a elas, com nosso jeito de ser e de ensinar. Não cremos que essa seja uma fórmula infalível de relacionar-se e de crescer em conjunto, mas acreditamos que são grandes as perspectivas de nos sentirmos plenos, fundindo nossos horizontes com os das crianças em conversas, refletindo sobre nossa fé e o nosso modo de nos relacionarmos com Deus.

## **Conclusão**

“As crianças são o futuro da comunidade, da paróquia, da igreja, do Brasil.” Essa frase ainda ecoa muitas vezes em contextos dentro e fora da igreja. E a frase ainda pode ser complementada: “precisamos prepará-las para tal.” Não há dúvida de que, futuramente, as crianças serão as pessoas adultas nos espaços citados acima; mas, elas já são presenças – e querem ser vistas como tal de forma mais efetiva – que podem e ou até já participam integralmente das atividades da comunidade. Parece que ainda está arraigado em nós a lógica da metafísica criticada por Heidegger, Vattimo e Gadamer, entre outros. Em se tratando de relacionamentos interpessoais, ainda esperamos que alguém seja possuidor e mensageiro da verdade última e, dessa forma, domine sobre todos os outros.

Também nós necessitamos de uma profunda *metanoia* em relação à nossa forma de ver e estar com as crianças. Conforme Clarice Kohn, que publicou um estudo pioneiro sobre a Antropologia da Criança, está na hora de vermos as crianças como seres

humanos que, “ao contrário de seres incompletos, treinando para a vida adulta, encenando papéis sociais enquanto socializados ou adquirindo competências e formando uma personalidade social, passam a ter um papel ativo na definição de sua própria condição” (KOHN apud LAMB, 2007, p. 10).

Voltemos para a apresentação das crianças na noite de Natal. Elas estavam encenando, como já afirmamos. A princípio, não vemos problemas de que crianças participem de encenações de Natal; pelo contrário, é até salutar, pois é mais uma forma de elas ouvirem e recontarem as narrativas que constituem a fé cristã. O mesmo vale para o envolvimento das crianças em celebrações de outras datas importantes do calendário litúrgico. Além disso, vimos com Gadamer que ouvir e recontar os mitos e as histórias é mais uma forma de tornar a linguagem acessível.

No entanto, algumas perguntas pairam no ar em relação a essa atividade comunitária: Por que só as crianças são envolvidas nessa encenação? Só elas necessitam dessa interação com os mitos? Às pessoas adultas basta a cômoda e passiva condição de assistentes na noite da apresentação? Não seria este um programa interessante para todas as pessoas da comunidade interessadas em teatro ou jogral? Não estaria nesses momentos litúrgicos intensos da vida cristã a possibilidade de adultos e crianças conversarem?

Pensamos que adultos e crianças poderiam se reunir durante o Advento para, primeiro, conversar sobre a mensagem do Natal. Lembremos da importância que Gadamer dá à conversa como forma de transformar a realidade e mesmo de se constituir enquanto pessoas em seu tempo. Depois dessa conversa, ou já durante a mesma, nasceria a encenação. Acreditamos que isso seria mais frutífero e mais enriquecedor para todas as pessoas envolvidas e também para a comunidade na noite do Natal. Seria uma maneira de todas as pessoas sentirem-se num papel ativo na definição de sua própria condição dentro da comunidade eclesial.

Levantamos ainda outras duas questões sobre essa prática tão comum em nossas comunidades. A primeira refere-se ao poder de mobilização que as crianças exercem sobre as pessoas adultas. No mínimo, metade das pessoas presentes tinha alguma relação de parentesco ou proximidade com alguma criança que estava no palco. Por causa do compromisso que as crianças assumiram – representar a mensagem de Natal –, elas movimentaram toda a família, trazendo-a para a igreja em pleno dia 24 de dezembro, véspera de Natal. Já ouvimos histórias parecidas em seminários com orientadoras de Culto

Infantil: graças à insistência das crianças em querer participar do Culto Infantil, pais e mães voltam a se envolver em atividades da comunidade.

A mídia já descobriu há muito tempo o poder de persuasão das crianças no cotidiano familiar. Basta ver o número de comerciais de televisão em que crianças estão presentes de forma ativa e protagônica. Não queremos defender aqui um envolvimento utilitarista e mercadológico das crianças na vida comunitária, nem fazer delas meros instrumentos de persuasão para encher nossas igrejas. Mas podemos aprender com a sociedade em geral e ver que a criança tem uma atividade intensa enquanto ser de linguagem. Não deixa de ser uma questão hermenêutica perguntar por que tantas crianças aparecem em comerciais televisivos, mesmo que o produto anunciado é destinado para o público adulto.

A outra questão refere-se ao papel das crianças como anunciadoras do Evangelho naquela noite. Elas foram as pregadoras, os anjos mensageiros da Boa-Nova que estava deitada na manjedoura em Belém. Disso, podemos deduzir que as crianças ensinam, ainda que através da fala de adultos. E, novamente, vem uma pergunta: Se paramos para ouvir as crianças gaguejando nossas reflexões pré-fabricadas, por que não ouvi-las nas suas próprias concepções, dúvidas, inquietações, descobertas e realizações? Pensamos aqui em abrir espaços na comunidade para conversas sobre temas importantes para a fé de crianças e pessoas adultas. Por que não refletir em conjunto sobre a tenebrosa pergunta *O que significa isto?* feita a crianças e adolescentes na catequese quando se estuda os Dez Mandamentos?

Muitas das reflexões aqui apresentadas devem ser interpretadas como suspeitas, preconceitos, quiçá, no sentido gadameriano de “*verdadeiros* preconceitos, sob os quais *compreendemos*” (GADAMER, 2003, p. 395); hipóteses que terão que ser analisadas na interação com crianças a partir de instrumentos de pesquisa próprios para esse fim.

Uma teologia da criança nas igrejas brasileiras é ainda algo muito novo e desconhecido. E “o novo só é gerado com dores de parto. É um processo doloroso, mas cheio de esperança, único e imprescindível para a libertação” (WEILER, 2000, p. 226). Se é gerado com dores de parto, também nasce pequeno, também nasce criança. Estamos dispostos a participar desse processo porque entendemos que ele pode auxiliar na constituição de uma comunidade mais fraterna e acolhedora, ainda mais rica em sua reflexão teológica. Temos esperança de encontrar pessoas dispostas a ir ao encontro das crianças

para aprender com elas em conversas francas e abertas sobre o nosso relacionamento com Deus. A teologia da criança pode fazer parte do processo de libertação que já experimentamos de diferentes formas dentro e fora da comunidade cristã.

## REFERÊNCIAS

ARCHILA, Francisco Reyes. Voltar a ser criança: uma bela utopia. RIBLA. *Por uma terra sem lágrimas – redimensionando nossa utopia*. n. 24, 1996/2. Petrópolis: Vozes & São Leopoldo: Sinodal. 1996. p. 53-70.

\_\_\_\_\_. “E ao entrar na casa, viram o menino...” Uma abordagem do evangelho de Mateus a partir das crianças. RIBLA. n. 27, 1997/2. Petrópolis: Vozes & São Leopoldo: Sinodal. 1997. p. 134-148.

BUCHER, A. A. *Crianças como sujeitos*. Concilium, n.2. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 55-67.

Child Theology Moviment. Disponível em:< <http://www.childtheology.org/new/>>. Acesso em 29 dez. 2010

DEPARTAMENTO DE CATEQUESE DA IECLB. *Apocalipse e educação cristã: revelação, criatividade e perseverança*. São Leopoldo: CEBI/Con-Texto, 2002. (Semanas de Criatividade: caderno n. 6).

DILTHEY, W. *O surgimento da hermenêutica*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.2, n.1, p. 11-32. 1999.

DREHER, C. Quer seja oportuno, quer não. In MALSCHITZKY, H.; WEGNER, U. (orgs.) *Proclamar libertação XIII*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

FASSONI, K.; DIAS, L.; PEREIRA, W. (Orgs). *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa: Editora Ultimato, 2010.

FIDELES, A. P. *Construindo cidadania de crianças - pelos veios da hermenêutica jurídica e bíblica infantil*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Departamento de Filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.

GADAMER, H. G. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Verdade e método II: Complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GRONDIN, J. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

HERMANN, N. *Hermenêutica e educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

- IECLB. *Hinos do Povo de Deus 2*. n. 415. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Deixem que as crianças venham a mim!*. 1. ed. 001 a 025 – 174. Blumenau: Literatura Evangélica, 2008.
- KÖRTNER, U. H. J. *Introdução à Hermenêutica Teológica*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2009.
- LAMB, R. *Criança é presente: pistas para uma hermenêutica bíblica na perspectiva da criança*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2007.
- MATURANA, H. (MAGRO, C.; GRACIANO, M; VAZ, N. Org.) *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- METTE, N. *Aprendendo a viver e aprendendo a crer com as crianças*. Concillium, n. 2, 264. Petrópolis: Vozes, p. 120-135, 1996.
- PAULA, B. di; BRANDÃO, M. *Amigo do sol amigo da lua*. Intérprete: Benito di Paula. In: Benito di Paula Perfil. Direção artística: Aramis Barros. Rio de Janeiro: Som Livre. 2002. 1 disco sonoro. Faixa 9 (3 min 43 s).
- PIRES, F. P. Heidegger e a superação da metafísica. In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. (Orgs.). *Teologia e Pós-Modernidade: novas perspectivas em teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. Cap. 4, p. 91-114.
- \_\_\_\_\_. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e religião. In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. (Orgs.). *Teologia e Pós-Modernidade: novas perspectivas em teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. Cap. 8, p. 187-216.
- RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. Lílian do Valle. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E.. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Vol. 1. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- SEGURA, H. A criança como tema transversal da teologia. In: FASSONI, K.; DIAS, L.; PEREIRA, W. (Orgs.). *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa: Editora Ultimato, 2010. Cap. 3, p. 57-67.
- SINNER, R. von. *Hermenêutica em perspectiva teológica*. Conferência proferida no II Congresso da ANPTECRE, 2009. (Manuscrito em PDF).
- WEILER, L. Chaves hermenêuticas para uma releitura da Bíblia em perspectiva feminista e de gênero. In: SUZIN, L. C. (Org.). *Sarça ardente*. São Paulo: Paulus, 2000.

# Influências de Moltmann sobre o pensamento de Jon Sobrino: onde está Deus nas tragédias humanas?

*Renata Ferrarez Fernandes Lopes\**

*Willians Soares Silva\*\**

## Resumo

O objetivo deste estudo foi analisar a influência da Teologia da Cruz de Moltmann na obra de Jon Sobrino: “Onde está Deus?: Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia”. A atualidade do tema está na reflexão acerca das múltiplas formas de violência que atingem as pessoas menos favorecidas. A análise consistiu em apontar relações possíveis entre a visão de Sobrino sobre a experiência da dor, do sofrimento, da injustiça e do pecado social e a teologia moltmanniana do Deus trino crucificado que assume para Si, na crucificação, toda espécie de sofrimento e morte. Ao final, apontou-se como Sobrino e Moltmann partiram de uma mesma questão teodiceica para desenvolver seus sistemas teológicos: Onde está Deus no sofrimento humano? Conclui-se, a partir da análise destas ideias dos dois autores, que uma ação transformadora que brote dos sofrimentos parece ser diretamente proporcional à *capax Dei* individual/comunitária (abertura para o sagrado) e de nossa honra-dez para com o real.

**Palavras-chave:** Deus crucificado; injustiça; libertação, condição humana e teodiceia.

## Introdução

Gostaríamos de iniciar este artigo com um relato de Jürgen Moltmann, publicado na revista *Selecciones em Teologia* (cf. BOFF, 2009) a fim de apontar a profunda influência deste teólogo alemão reformado sobre o pensamento de Jon Sobrino acerca da natureza do mal e suas conseqüências.

Dois Judeus e uma criança acabavam de ser enforcados em Auschwitz, em presença de todos os presos. Os dois judeus morreram rapidamente. A criança, entretanto, custava a morrer. Então alguém gritou atrás de mim: Onde está Deus? E eu me calei. Depois de alguns momentos tornou a gritar: Afinal, onde está Deus? E uma voz dentro de mim respondeu: Onde está Deus? Está aí pendurado na forca (BOFF,2009).

---

\* Doutora em Psicobiologia pela FFCL-RP-USP. Professora Associada da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: rfernandeslopes@fapsi.ufu.br

\*\* Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor da Faculdade Católica de Uberlândia. E-mail: willianssoares@yahoo.com.br



De fato, o que este artigo quer discutir é a questão do mal e seus desdobramentos visto à luz da Teologia da Libertação. Para isso, abordaremos como Moltmann contribuiu para as reflexões de Jon Sobrino no tocante a esta questão.

A obra de Jon Sobrino que nos propomos por ora analisar alinha-se perfeitamente a esta questão teodiceica<sup>1</sup> e ao excerto do artigo de Moltmann supracitado. Seu título é “Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia”, publicada originalmente em 2002 pela editora Trotta em espanhol e em português, em 2007, pela editora Sinodal.

O texto, nem de longe, quer ser um tratado teológico de porte acadêmico, embora revele a cada linha o rigor metodológico-científico do autor, especialmente no que tange ao convite que a obra nos faz ao método: VER–JULGAR–AGIR, “ícone” da Teologia latino-americana e caribenha. Antes, a obra mostra um autor preocupado com o que ele mesmo chama de honradez com o Real (seu compromisso com a Verdade dos Evangelhos que reflete a preferência de Jesus pelos pobres e marginalizados) frente ao sinal dos tempos: as conseqüências das catástrofes naturais para os menos favorecidos e o terrorismo. Sua preocupação é apontar o verdadeiro escândalo deste mundo: o processo acelerado de desumanização em que nos encontramos. Em seu profetismo, Sobrino desdobra-se em sua “vontade de verdade” e usa amplamente seu direito de “livre expressão” a fim de denunciar como as autoridades e a mídia trabalham para cooptar, desqualificar e silenciar os profetas e as verdades ocultas que sempre teimam em emergir depois de grandes tragédias, como por exemplo, a banalização das condições de pobreza de um povo. Esta verdade oculta fica irrefutável quando se computa o saldo das tragédias, sejam elas produto da ação da natureza ou produto da banalização do outro, como nos contextos de violência política, do terrorismo ou da guerra. Neste sentido, como Moltmann, Sobrino procura mostrar que ao lado de cada sofredor está Deus solidário ao sofrimento humano (ao lado do sofredor está O Crucificado).

É bom, desde o início, conceituar o que significa “solidariedade”: implica dar-se, deixar-se afetar pelo sofrimento do outro, partilhar sua dor e tragédia. Solidariedade é, a exemplo das primeiras comunidades paulinas, ajudar-se mutuamente. Isso significa muitas coisas, mas significa antes de tudo, que se deve dar não somente de acordo com

---

<sup>1</sup> O termo *teodiceia* provém do grego θεός *-theós*, "Deus" e δίκη *-dikē*, "justiça", que significa, literalmente, "justiça de Deus". O termo é usado para referir-se às diversas tentativas de justificar o relacionamento entre Deus e o ser humano. Cf. ELWELL, 1990, p. 446.

o critério do doador, mas deve-se levar especialmente em consideração aquele que recebe. Com isso, assumindo que Deus se solidariza com o sofredor e seu sofrimento (princípio misericórdia<sup>2</sup>), é possível supor que Deus deixa-se afetar por nosso sofrimento e se solidariza conosco profundamente. Entretanto, percebemos essa solidariedade divina na medida em que somos capazes absorver sua infinita e insondável misericórdia (nosso capax Dei próprio – pessoal ou comunitário). Assim, é possível ler na Cruz de um Deus que se faz vítima, os sinais do “Amor”. Um Amor capaz de alicerçar profundas esperanças nos homens e que respeita profundamente o seu “amado”.

Entretanto, antes de avançarmos mais nestas reflexões, consideremos quem são Jürgen Moltmann e Jon Sobrino, como se deu o contato de Sobrino com as obras de Moltmann e como ele vê a Teologia da Libertação nos nossos dias, a fim de sustentar melhor as relações e considerações que serão tecidas ao longo deste artigo.

## 1 Jürgen Moltmann.

Jürgen Moltmann é um dos principais teólogos luteranos do século XX. Nasceu em 1926, em Hamburgo, Alemanha. Lutou na II Guerra e foi feito prisioneiro pelos ingleses permanecendo num campo de concentração na Inglaterra entre 1945 e 1948. Esses anos de prisão levaram-no a refletir sobre o sentido da vocação cristã. Em 1948 voltou à Alemanha e foi estudar teologia. A partir de 1952 atuou como pastor da Igreja Luterana. Desde 1967 leciona teologia sistemática na Universidade de Tubinga. Moltmann sistematizou a “Teologia da Esperança” e desenvolveu a idéia da realização do Reino como promessa fundamental de Deus. Destacou muito a importância do mistério da Cruz (Teologia da Cruz). Interessa-nos, neste artigo seus conceitos de teologia trinitária da Cruz e teologia patética “pathos” de Deus, pois apresentam elementos capazes

---

<sup>2</sup> **Princípio Misericórdia:** Jon Sobrino vem escrevendo vários textos e reflexões sobre o "princípio misericórdia". Segundo o autor, este princípio é o aspecto estruturante da vida de Jesus e, também, da Igreja. A misericórdia vista deste prisma não se trata de um sentimento de compaixão, nem de pena, nem alívio das necessidades individuais e nem se traduz numa atitude paternalista. *No princípio misericórdia está a reação que se converte em princípio interno e originário. Misericórdia como reação engloba três passos metodológicos para dar a tonalidade de uma ação permanente e eficaz: 1º) O primeiro momento do impacto profundo e sensibilizador em ver diante de si a situação deplorável do oprimido; 2º) O segundo momento em que o impacto gera um processo de internalização da realidade numa atitude daquele que assimila e assume vida do outro em sua totalidade de vítima, mas sem compactuar com a situação dele; 3º) E, por fim, uma atitude de organização de ações que visam efetivar a misericórdia, não somente com gestos paliativos de misericórdia, mas com uma misericórdia que leva à cicatrização, ao restabelecimento e à verdadeira condição de ser humano. (cf. Martins, 2008)*

de integrar uma cristologia escatológica com uma escatologia cristológica. Estes elementos parecem ter influenciado profundamente Jon Sobrino.

### **Jon Sobrino: um teólogo da libertação**

Jon Sobrino nasceu em Barcelona em 27 de dezembro de 1938, é sacerdote e teólogo jesuíta. Vive em San Salvador, onde leciona, escreve e publica. Trata-se de um grande expoente da Teologia da Libertação. Licenciado em Filosofia, mestre em Engenharia Mecânica pela Saint Louis University e doutor em Teologia pela Universidade de Frankfurt) é diretor do centro Monsenhor Romero e professor de Teologia na Universidad Centroamericana de San Salvador – UCA.

Durante a ditadura militar salvadorenha, Sobrino participou ativamente das denúncias contra o regime autoritário vigente e escapou do massacre à comunidade jesuíta ocorrido em 16 de novembro de 1989, quando um grupo paramilitar entrou na Universidad Centroamericana, na qual ainda hoje é professor, e assassinou seis jesuítas, a cozinheira e sua filha. Sobrino escapou, pois estava substituindo Leonardo Boff em um curso de Cristologia na Tailândia.

Foi recentemente condenado ao silêncio obsequioso pela Congregação para a doutrina da fé por suas obras: *Jesus, o Libertador (I): A História de Jesus de Nazaré* (1994 a) e *A Fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas* (2001). Com base nestes textos, foi acusado de falsear a figura do Jesus histórico ao destacar em demasia a humanidade de Cristo, ocultando sua divindade. Tal decisão foi duramente criticada por teólogos espanhóis e alemães. O teólogo alemão Peter Hünermann, presidente da Sociedade Européia de Teologia Católica, à época da notificação do Vaticano, declarou que na nota de Roma “sentam, junto com Sobrino, no banco dos réus os exegetas e teólogos mais respeitados, tanto católicos como protestantes”.

Sobrino escreveu diversas outras obras importantes traduzidas para o português tais como: *Voz dos sem voz: a palavra profética de D. Oscar Romero* (1987); *Solidários pelo reino* (1992); *O princípio misericórdia: Descer da cruz os povos crucificados* (1994); *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas* (2001); *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos* (2008).

Segundo Bombonato (2007), Sobrino recebeu o doutorado em Teologia em 1975 pela Hochschule Sankt Georgen em Frankfurt, Alemanha, com a tese intitulada “Significado da cruz e ressurreição de Jesus nas cristologias sistemáticas de

*W.Pannenberg e J. Moltmann*”. Nota-se, portanto, que o contato mais profundo com a obra de Moltmann remonta a seu período doutoral, mas esta influência não se limitou a esta etapa da formação deste eminente teólogo. Nas palavras de Bingemer (2009) a extensão dessa influência fica mais clara:

Porém, sem sombra de dúvida, a recepção de Moltmann que será mais fecunda para dentro do terreno católico da teologia é a obra de Jon Sobrino... Jon Sobrino seguirá a linha de Moltmann da *theologia crucis* como centro do mistério de Jesus Cristo, mas aplicando-a diretamente à questão da pobreza e da luta pela justiça (p.244).

Ainda nessa linha de raciocínio, do “Deus crucificado” de Moltmann ao “povo crucificado” da Teologia da Libertação de Sobrino, a distância é ínfima. Afinal, se para Moltmann Deus está no patíbulo com a criança judia que demora a morrer na forca, está por extensão em todos os crucificados latinoamericanos de Ellacuría e Sobrino.

No entanto, a relação que procuramos esclarecer neste artigo demanda que a Teologia da Libertação esteja viva e produzindo frutos, afinal toda reflexão sobre o mal e suas conseqüências demanda ao seu final uma ação transformadora, portanto solicita uma Teologia dinâmica, viva e que provoque e produza atitudes. Nesse sentido, cabe destacar que quando recentemente Sobrino foi solicitado a falar sobre a acusação de não haver renovação na Teologia da Libertação, ao longo dos anos, em entrevista publicada em 21 de março de 2011, pelo blog da MCM ( Movimento contra a Miséria) respondeu:

A Teologia da Libertação surgiu com a irrupção dos pobres, e de Deus neles, ao redor de Medellín. Houve uma geração de bispos que temos chamado de Padres da Igreja latinoamericana: Dom Helder Camara, Leonidas Proaño, Dom Sergio e Dom Samuel, Oscar Romero, grupos sacerdotais. Ocorreu a renovação da vida religiosa, que se cristalizou na CLAR, e a proliferação das comunidades de base... Nesse contexto surgiram teólogos como Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría... É certo que essa geração de teólogos passou, e não vejo que tenha surgido outra semelhante. Mas sim acredito que a irrupção original do pobre tem facilitado outras irrupções: os indígenas, afroamericanos, a mulher, a mãe terra... E essas irrupções seguem gerando pensamento teológico. Positivamente vejo em vários teólogos e teólogas que as raízes da Teologia da Libertação está viva e que continuam produzindo pensamento – outra coisa é qualidade intelectual, metafísica se assim se quer, que não tem por que ser como a dos pioneiros. Em qualquer caso, chame-se como se chame, a Teologia da Libertação continua sendo uma necessidade em nosso continente e em nosso mundo. Enquanto seja vista como necessidade, não está morta. O dia em que não seja assim, pensaria que sim morreu. E tampouco estaria muito vigorosa uma cristologia de Jesus de Nazaré, nem uma teologia do Deus cuja glória é que o pobre viva, como dizia Monsenhor Romero. E não há que esquecer que Rockefeller em 1968, e Ronald Reagan em 1981, declararam guerra vilmente à Teologia da Libertação. E que o Cardeal Ratzinger, prefeito da Congregação da fé, atacou-a, com pouco conhecimento e sem rigor científico, na instrução de 1984. As

cúrias e os seminários não há têm acolhido. Se a faísca permanece, é meritório. Mas, acima de tudo é frutífera porque a faísca continua sendo coisa real.

Pois bem, se a Teologia da Libertação está viva, suas respostas sobre a questão do mal e suas consequências podem e devem ser melhor compreendidas a fim de sustentar com maior pujança suas reflexões sobre as várias formas de violência que sofrem os pobres e os marginalizados nos países subdesenvolvidos. A compreensão das colaborações teóricas sobre as quais se assentam tais reflexões, como é o caso da cristologia de Moltmann, pode ser surpreendente.

Em “Princípio Misericórdia”, Sobrino afirma sobre a cristologia de Moltmann, ao se referir ao despertar de seu sonho dogmático, que:

desde o princípio ficou bem claro para mim que a verdade, o amor, a fé, o Evangelho de Jesus, Deus, o melhor que os crentes e os seres humanos temos, passava por aí, pelos pobres e pela justiça. Para dizê-lo em palavras concretas: não se trata de Rahner ou Moltmann, a quem estudei a fundo, já não terem nada a dizer, mas compreendi que era uma insensatez ter como ideal rahnerizar ou moltmanizar os salvadorenhos. Se pudesse ajudar em algo com meus estudos, a tarefa teria que ser inversa: salvadorenhizar Rahner e Moltmann, se possível. (SOBRINO, 1994b, p. 14-15).

Ao que parece, Sobrino quer levar as reflexões de Moltmann, sobre Deus solidário, que se faz vítima na crucificação, mas que é esperança na ressurreição e, portanto, é força vivificante, até as últimas consequências. Afinal, El Salvador é um país de maioria pobre cujo destino é o sofrimento, o esquecimento e o abandono. Nas palavras de Sobrino “os pobres (em El Salvador) não são apenas os excluídos, são os não-existentes” (p.24).

Entretanto, por serem feitas num país subdesenvolvido, as reflexões sobre a questão do mal à luz da teologia da cruz “tem um caráter específico de impotência e esperança” (SOBRINO, 2007: p.24). É bom que se esclareça que a impotência aqui descrita refere-se à idéia de que a pobreza, o efeitos danosos das tragédias, a diferença entre ricos e pobres são tomadas pela maioria das pessoas como “coisas normais”. Para Sobrino dizer que qualquer forma de violência é normal, natural ou esperada é fruto de um sentimento de impotência frente a uma desafortada “normalização do mal”. A esperança, por sua vez, aos olhos do teólogo jesuíta, está na base da “reserva de santidade primordial” que existe no Terceiro Mundo e nos pequenos gestos solidários das pessoas e grupos que vivem na abundância, mas “que colocam a história na sua direção certa” (SOBRINO, 2007: p. 26).

## **Onde está Deus? Estrutura geral da obra**

O livro sobre o qual nos debruçamos para análise tem como *background* as tragédias naturais (os terremotos que abalaram El Salvador em 2001), o atentado ao World Trade Center em Nova York e a invasão do Afeganistão por tropas norte americanas. Nas palavras de Sobrino à revista NOVOLHAR : “Trata-se, pois de um livro nascido de uma experiência profunda de dor e indignação, mas realmente me alegra compartilhá-lo, porque é inspirado por uma esperança. Creio que a dimensão profética dos acontecimentos sobre os quais reflito fala por si e interpela-nos profundamente” (no. 17- p 30-31).

Dada a extensão que a obra guarda sobre a questão do mal e suas consequências, nos parece um bom texto para estabelecer as relações entre os dois autores que nos propomos, mas antes de tecê-las apresentaremos a estrutura geral do livro.

A obra se divide em três partes. Os cinco primeiros capítulos são reflexões sobre os terremotos em El Salvador (parte I) , o sexto capítulo é sobre o terrorismo contra as torres gêmeas e a invasão do Afeganistão (parte II). O sétimo capítulo é sobre Deus, sua presença e ausência nas tragédias e o epílogo é sobre o papel redentor da violência (parte III). Como se pode notar, as partes têm extensões diferentes e refletem os questionamentos principais do autor. Interessa-nos especialmente os dois últimos capítulos, pois eles dão o lastro para as reflexões teodiceicas que nos interessam. Contudo, para que o leitor possa ter uma visão completa da obra, nos próximos parágrafos detalharemos os capítulos.

O primeiro capítulo intitula-se: As primeiras reflexões após o terremoto. Nele o autor apresenta suas primeiras reflexões sobre a tragédia, quando ainda encontrava-se sob o primeiro impacto do terremoto, e quer introduzir o leitor na realidade do evento. Adianta que se trata de uma reflexão cristã e logo delimita o campo de reflexão: o terremoto e todas as outras formas de violência são a cruz dos crucificados (as vítimas da tragédia), portanto sua reflexão cristã parte da Teologia da Cruz. A seguir, apresenta detalhadamente o que escreveu (quase literalmente) 3 dias após o primeiro terremoto de 13 de janeiro de 2001.

É bom considerar que a terra tremeu por 1 mês em El Salvador e em 13 de fevereiro de 2001 houve outro terremoto. Os dois violentos terremotos (7,6 e 6,6 graus na escala Richter) deixaram 1.142 mortos e 2.000 desaparecidos.

As reflexões feitas neste capítulo têm seis momentos entrelaçados que vão apresentando ao leitor todo o plano do livro como uma colcha de retalhos que juntos formam um *gestalt* ímpar, a despeito das ideias serem apresentadas em “gérmen”: destaca *a ênfase sobre a tragédia dos pobres*, que são os mais atingidos nas tragédias ocorridas nos países subdesenvolvidos, perdendo desigualmente mais (com um futuro mais incerto) do que o restante da sociedade destes países; *a injustiça que configura nosso mundo* gerando desigualdades ainda maiores nas calamidades; *a santidade de viver*, apontando para uma solidariedade original que, para além das canonizações oficiais, configura os “santos pecadores” que cumprem a vocação primordial da Criação: “o chamado de Deus para viver e dar vida aos outros” logo após as maiores tragédias (SOBRINO, 2007: p. 35); *a exigência primordial: deixar-se afetar pela tragédia* que quer dizer não fugir dela e nem diminuir sua intensidade. Esta é a condição *sine qua non* para se deixar afetar pela verdade, situar-nos nela e superar a irrealidade na qual vivemos; questiona então: *onde estava Deus no terremoto?* Afirma que Paulo ousou responder onde está Deus nos sofrimentos: na cruz. Contudo, a resposta a esta questão é decidida na vida, especialmente se da catástrofe puder surgir a esperança.

Finalmente, ousa questionar: *a esperança em El Salvador morre?* A resposta a esta questão remonta a *Lumen Gentium* ao afirmar, retomando as palavras de monsenhor Romero, que “sempre haverá Igreja enquanto houver um batizado!”, portanto a esperança cristã não morreu em El Salvador, após os terremotos. O capítulo termina de forma primorosa destacando o psiquismo do autor naquele momento primevo e em todo o restante do livro:

E em meio a todas estas perguntas clamorosas e de respostas silenciosas, balbuciantes, na presença do terremoto, sentia algo a se impor em mim, mais na forma de sentimento do que de idéia: a *indignação* de que sempre é “o mesmo” e sofrem “os mesmos”, o *anseio* de que um dia não seja assim; e uma espécie de *veneração* diante da vida dos pobres, antes, durante e depois das catástrofes, diante do que tenho chamado de sua santidade primordial (SOBRINO, 2007: p. 40).

O capítulo 2 apresenta o terremoto visto de uma perspectiva cristã e para tanto retoma o tema “deixar-se afetar” pela tragédia para aderir à realidade; destaca a necessidade de se olhar para as catástrofes naturais incorporando às reflexões as responsabilida-

des histórico-sociais que agravam os efeitos das tragédias naturais, especialmente sobre os pobres; ressalta que toda catástrofe é “portadora da verdade”, pois é uma radiografia de um país em diversas dimensões: física, econômica, social, política, cultural e religiosa. Por isso, afirma que uma catástrofe natural é também uma catástrofe histórica e social que suscita solidariedade, mas também egoísmos (daqueles que se aproveitam da tragédia para enriquecer).

Destaca ainda uma utopia: ir além de uma reconstrução após uma tragédia, pois se não se construir o “novo”, a pobreza, a desigualdade, a injustiça, a mentira e o desprezo pelo pobre continuarão substancialmente iguais. Prossegue apresentando as vítimas do terremoto como o “povo, crucificado, o servo sofredor de Javé, o Cristo crucificado do nosso tempo”, portanto são sacramentos (sinais visíveis) de Deus. Por isso mesmo, estabelecer uma relação entre Deus e o terremoto não tornam as coisas fáceis, pelo contrário, aponta para um problema constante da Teodiceia: “Deus não elimina em nada a negatividade da realidade natural”. Nas palavras de Sobrino : “ Deus carrega o terremoto. Nele expressa sua realidade, já não na forma de poder, mas – escandalosamente- na forma de solidariedade, amor e esperança” (p.56).

A discussão encaminha-se, então, para um possível paralelismo interessante entre uma questão da Teodiceia, que é também da Antropodiceia, envolvendo a questão do mal: “ Se Deus quer, pode evitar a catástrofe, então, por que não o faz?” alinhada a esta questão temos hoje que com o tecnicismo que possuímos, se quisermos, podemos evitar ou minimizar muito as catástrofes. Então, por que mesmo possuindo tecnologia de construção antiterremotos, maremotos e tsunamis, não o fazemos? A resposta para a questão envolvendo o papel de Deus nas tragédias muitas vezes esbarra no ateísmo: Deus não age porque não existe. Por outro lado, se a resposta é dada pelo fiel, este tem que assumir que Deus é “(também) o inativo, o silêncio”.

A questão da Antropodiceia continua: podemos dar a mesma resposta, ainda que superficial, ao mal que o ser humano inflige aos outros seres humanos nas situações de violência e morte que ceifam, anualmente, dezenas de milhões de seres humanos devido à fome ou doenças derivadas da fome, embora se tenha meios técnicos para acabar com a fome no mundo? Não podemos usar a mesma saída (i)lógica dos ateus (Deus não existe porque o mal existe). O ser humano existe. A resposta de Sobrino é mais enfática: o que existe em todos estes casos é o “inumano” em nós. É este inumano



que nos arrasta para a “falta de vontade para a verdade, ou para a falta de honradez para com o real”, mas estes são os temas do capítulo 3.

O terceiro capítulo discute a honradez com o real. Para isso, o autor começa destacando que a dificuldade de encarar a realidade não é algo específico das situações de tragédia, antes “pertence ao lado obscuro da condição humana e permeia pecaminosamente nosso mundo” (p.63). O maior desafio atualmente é olhar para a realidade como ela é, deixá-la ser aquilo que é, sem manipulá-la, sem maquiá-la. Assim, destaca que não há uma “vontade de verdade”, portanto não se quer levar a sério nem as aberrações, nem a bondade dos seres humanos. Essa falta de vontade de verdade, na visão de Sobrinho, é globalizada, o que é um ponto muito negativo. Entretanto, o fenômeno da mundialização também tem aspectos positivos como a internacionalização das informações, o que pode alavancar a solidariedade e dificultar violações de direitos humanos ou impedir a impunidade.

As reflexões são lapidares e avançam para uma análise dos conceitos de mentira e verdade enquanto realidades centrais na vida humana à luz da tradição cristã. Para isso, retoma a figura de Jesus e o apresenta como um “iluminado” em relação à vontade de Deus e como um “mestre da suspeita” em relação ao uso que se faz de Deus, portanto foi e é um modelo perfeito em relação à honradez com o real desmascarando toda a mentira que oprime. Nesse sentido, discute três aspectos que oprimem a verdade: a cegueira passível de culpa (o problema não está em não poder ver, mas em não querer enxergar, o que leva à falsificação da verdade: a mentira); a hipocrisia (que muito além de negar a honradez com o real glorifica a falta de honradez) e a manipulação de Deus (na qual o homem religioso, ou não, cria e recria a relação com o sagrado para manter seu status e seu poder).

Finalmente, destaca que é preciso deixar a realidade falar e para contextualizar esta proposta retoma o artigo “Para uma Teologia Del símbolo” de Rahner (1962) no qual afirma que a “realidade quer tomar a palavra”, para adiantar que a realidade factual e silenciosa precisa tornar-se falante e livre para ser realidade “real”. Ressalta ainda que dar voz à realidade é assumir a insistência do concílio Vaticano II sobre a necessidade de “discernir” os sinais dos tempos. Este discernimento deve levar a concluir que o sinal dos tempos principal é o povo crucificado. O pobre como principal sinal dos tempos será retomado no capítulo seguinte. Este capítulo termina com uma fala que destaca a impotência e resume bem o problema:

Nós, seres humanos, não queremos ver a realidade como ela é e a encobrimos; não queremos escutar suas palavras, a ignoramos. Não queremos sequer escutá-la quando toma a forma de “clamor” (SOBRINO, 2007: p. 79).

O capítulo 4 quer clarear quem é o “povo crucificado”. Inicia com a afirmação de que o pecado revela-se na profundidade da tragédia, à medida que inequivocadamente aponta para a intensidade das ‘vulnerabilidades’ das vítimas. No caso do terremoto isso fica ululante, pois ele atinge as dimensões básicas da existência humana indicando a vulnerabilidade física (à medida que ficam claros o número de mortos e desaparecidos, o número de desabrigados e a amplitude da destruição); a vulnerabilidade psicológica (sugerindo com base no número de consultas psiquiátricas e psicológicas após o terremoto, que a vulnerabilidade psíquica cronicada ampliou os sintomas do quadro de estresse pós-traumático esperado em situações de crise e tragédias); a vulnerabilidade econômica (o efeito das perdas econômicas são maiores para os pobres); e a vulnerabilidade sociocultural (o acesso às informações, sobre as possibilidades de ajuda, à boa ou à má administração da ajuda é ainda mais difícil para os mais pobres).

Avança delineando o enorme agravo comparativo entre ricos e pobres neste mundo retomando a parábola do “homem rico e de Lázaro” (Lc16.19-21) para enfatizar que a distância destacada no texto é o abismo de desigualdade. Define então quem são os pobres na tradição cristã, sustentando suas definições em J. Jeremias, J.M. Castilho e A. Pieris. Termina o capítulo mostrando que a pobreza é produto da cobiça e da injustiça, o que faz da política neoliberal um pecado inocultável, na visão do autor.

O capítulo 5 trabalha com o conceito de “santidade primordial” à luz da tragédia do terremoto. Por isso quer, antes de tudo, analisar o que de bom aconteceu devido à catástrofe. Para isso começa explicando que a santidade primordial define-se a partir da premissa de que a vida é *santa* e *santo* é defendê-la. A partir desta definição temos que muitos são os mártires anônimos, e que o martírio primordial e anônimo diz respeito àquele que defende a justiça com a própria vida. Isso é diferente do conceito oficial e canônico de mártir (aquele que morre por causa da fé), por isso tal definição gera alguma polêmica.

Prossegue esclarecendo que a santidade primordial convoca à solidariedade que é ir além da obrigação profissional, ou do sentimento ético. Antes, é agir pelo gozo que a proximidade entre os seres humanos (viver em meio à família humana) produz. Com base nisso, corajosamente relembra o conceito de “civilização da pobreza”, elabo-

rado e defendido por Ellacuría<sup>3</sup> e o propõe como saída para a humanização e civilização da humanidade. Em gérmen a solidariedade das pessoas e suas inclinações para a promoção da “vida” são sinais de que é possível uma “humanização do humano” :

Esse processo de humanização a partir dos pobres não ocorre, evidentemente, de maneira mecânica nem de maneira ideal. Mas há muitos sinais nos povos pobres de que a civilização da pobreza pode humanizar, e assim civilizar.....Suas raízes estão (na) santidade e (no) martírio primordiais... (SOBRINO, 2007)

O capítulo 6 é um acréscimo solicitado pelo editor depois dos trágicos acontecimentos do dia 11 de setembro de 2001. A análise de Sobrino assume um eixo paralelo ao anterior: do sofrimento que as catástrofes naturais causam nos seres humanos para “o sofrimento que, direta e intencionalmente, os seres humanos infligem uns aos outros”. Para isso o autor assume firmemente sua “honradez com o real” e descreve detalhadamente as consequências diretas do governo Bush ter visto no atentado terrorista um “ato de guerra”: o fato detalhado é um “genocídio silencioso” no Afeganistão (um dos países mais pobres do mundo). Os desdobramentos trágicos são bem conhecidos. Os dados dos 10 anos posteriores confirmam o processo de desumanização percebido e descrito por Sobrino em 2001. Preso e morto Osama Bin Laden em nome da “justiça” que mais se configurou como “vingança”, deixou atrás de si um rastro de barbárie e de desumanização. A falta de vontade com a verdade não ficou restrita à realidade do Afeganistão, mas atingiu em cheio o próprio EUA, que pagou caro pelo seu espírito bélico.

O texto dialoga ainda com três pressuposições básicas lançadas pela barbárie e pelo terrorismo: a) o que é “último” para os seres humanos? Último para nós humanos é o sofrimento e a resposta “última” demandada por ele é a compaixão pelas vítimas. Contudo, mesmo quando o sofrimento alheio é evidente e cruel, não é fácil se deixar afetar, mais difícil ainda é envolver-se com e a partir dele. Muitos declararam que os americanos fizeram por merecer e não foram poucos os que se alegraram pela tragédia; b) Liberdade de expressão não é “vontade de verdade”: muitas foram as versões para os dez anos de belicosidade pós 11 de setembro, em todas elas há uma boa dose de falta de

---

<sup>3</sup> Uma civilização (...) onde a pobreza já não seria privação do necessário e fundamental devido á ação histórica de grupos ou classes sociais de nações ou de conjunto de nações, mas um estado universal de coisas em que está garantida a satisfação das necessidades fundamentais, a liberdade das opções pessoais e um âmbito de criatividade pessoal e comunitária que permite o aparecimento de novas formas de vida e cultura, novas relações com a natureza, com os outros homens, consigo mesmo e com Deus. ( Ellacuría, 1982, In; SOBRINO,2007)

honradez com o real. Nas palavras de Sobrino (2007): “ Resumindo, os atos do 11 de setembro têm duas fases: a tragédia humana e o heroísmo pessoal que a rede CNN nos apresentou, e o conflito de poder econômico-político entre o império dos Estados Unidos e seus adversários do terceiro mundo” (p.158); c) No contexto de barbárie e terrorismo prevaleceu a “prepotência sobre a compreensão; a destruição sobre a reconciliação; o pragmatismo egoísta sobre a utopia”. (p.165) As três pressuposições básicas enraízam-se no mesmo fenômeno : a desumanização do humano. Mas se há solidariedade, e há, então há também espaço para a esperança.

Chegamos finalmente ao capítulo 7, aquele que interessa particularmente a esta análise. O título é sugestivo: “Onde está Deus? E o que faz Deus nas tragédias?”. Sua estrutura será apresentado de forma bastante sumariada, pois na seção posterior trataremos de estabelecer relações entre estas ideias de Sobrino sobre a questão do mal e suas consequências e a visão de Moltmann sobre as mesmas questões.

De forma geral, o capítulo desenvolve-se com base em duas grandes proposições: a primeira diz respeito ao fanatismo religioso como fonte de barbárie e terrorismo, portanto discute o mal cuja raiz é a ação do próprio homem. Para essa asserção três reflexões são primorosamente tecidas: a) existem nas religiões autocorretivos para superar o fanatismo e a violência (o grande corretivo intrínseco às três religiões monoteístas é o segundo Mandamento: “Não tomar seu Santo nome em vão); b) a violência é consequência da idolatria (ídolos seculares tais como dinheiro e poder) e do perigo de ideias exclusivistas, intolerantes e proselitistas na vivência da confissão religiosa; c) há nas religiões o potencial para gerar amor e compaixão.

A segunda proposição afirma que nas tragédias, neste caso no terremoto, “Deus está escondido e “sofre” em silêncio, com as vítimas. Mas a esperança não morre e nela, misteriosamente, Deus continua presente” (p.187). As reflexões quanto a essa proposição se dão com base na Teodiceia e no Deus crucificado de Moltman. Tal reflexão nos conduz à conclusão de que embora seja difícil conjugar Deus com sofrimento, impotência e vulnerabilidade sem um mal-estar metafísico, esta é a condição para que se conceba um Deus que nos salve a partir da afinidade (porque assumiu perfeitamente a humanidade em sua encarnação) e não a partir de sua onipotência e poder. A concepção de Deus com afinidade a nós garante a misericórdia divina (tornando-se um de nós é capaz de compreender nossos limites e fraquezas). O Deus onipotente e poderoso, entretanto, pode nos atemorizar com sua distância.

O epílogo é breve e gira em torno de dois eixos reflexivos : “o que não é assumido não pode ser salvo”, daí a necessidade e a urgência de uma honradez com o real e uma vontade de verdade que permita assumir todo o “real” e salvá-lo. A outra reflexão encaminha ao final do texto com brilhantismo: Deus está presente nas tragédias para que a vida seja possível. Portanto, se o sofrimento é capaz de gerar esperança (em forma de ações ou ideias solidárias), então temos aí um sinal visível da presença de Deus, que é o Amor e a Esperança e que “sempre” a partir de seu infinito amor gerador cria novos céus e nova terra.

No próximo tópico procuraremos estabelecer algumas aproximações entre as questões teodiceicas e antropodiceicas de Sobrino e Moltmann, sem a pretensão de esgotá-las. Antes procuraremos mostrar como Sobrino procurou salvadorenhizar Moltmann, conduzindo a teologia da cruz à radicalidade (no sentido de levar até sua raiz) e que serviu de ponto de partida para a teologia dos povos crucificados.

### **A teologia da cruz de Moltmann e sua influência sobre a obra de Jon Sobrino: uma análise da questão do mal e suas conseqüências.**

Antes de darmos início a esta reflexão comparativa, faremos algumas poucas considerações ao eterno problema do mal para as religiões e mais especificamente para a fé cristã.

Não há texto que se aventure a falar sobre tal tema que não comece da proposição clássica levantado por Epicuro trezentos anos antes da ascensão do cristianismo. O livro de Sobrino ora analisado não foge à regra:

Ou Deus quer eliminar o mal do mundo, mas não pode; ou pode mas não quer fazê-lo; ou pode e quer eliminá-lo. Se quer e não pode, é impotente; se não quer e não pode, não nos ama; se não quer nem pode, além de não ser um Deus bondoso, é impotente; se pode e quer - e esta é a única alternativa que, como Deus, lhe diz respeito- de onde vem então o mal real e por que não o elimina de vez por todas? (SOBRINO, 2007, p. 191).

No mesmo sentido, em “A consolação da Filosofia” Boécio, filósofo medieval, afirma “Se Deus existe, de onde vem o mal? Mas, se não existe, de onde vem o bem?” (SOARES, 2003). A conclusão é uma só: a razão pode perguntar sobre a negatividade da realidade, debater-se com ela, nunca desistir dela, mas não pode dar uma boa resposta. Essa impossibilidade de nos desvencilhar dessa questão é porque ela

sempre nos remete a outras questões igualmente enigmáticas, como por exemplo, sobre o sentido da vida e da morte, o significado da precariedade e finitude das coisas, entre outras.

Apesar disso, é bom que se destaque que atualmente temos pouco interesse em questões teodiceicas, pois a secularização nos solapou de tal modo que não articulamos mais questões metafísicas. Antes, acalantamos o absurdo e a falta de sentido neste início de século marcado pela tragédia da AIDS na África, pela extrema pobreza nos países de terceiro mundo, pelas centenas de milhares de mortes pela fome, e pelas inúmeras formas de banalização da vida.

Dizer que a questão do mal não pode ser bem respondida usando os recursos poderosos da razão, não significa abandonar a reflexão sobre o tema. Contemporaneamente, Paul Ricoeur (1986) tentou engendrar uma hermenêutica para a questão e separou o problema em duas linhas de análise: o mal cometido e o mal sofrido. Quanto ao mal cometido (aquele que designa a ação humana como objeto de censura e repreensão) tem como consequência o mal infligido. Por outro lado, o mal sofrido não tem referência em nenhuma instância superior que lhe possa ser sua causa, possui raízes inocentes, não imputáveis. A saída para manter uma reflexão metodologicamente consistente sobre o mal é fenomenológica.

Um estudo fenomenológico do mal permite abarcar diferentes tipos de linguagens ou discursos utilizados para remeter-se à origem, razão ou consequências do mal envolvendo tanto reflexão teórica quanto pensar com ação e sentimento (RICOEUR, 1986). Este tipo de reflexão permite alinhar Moltmann a Sobrino, pois ambos partem de experiências diretas com o “mal cometido” para tecerem suas considerações cristológicas. O primeiro deriva sua Teologia da Cruz das reflexões sobre a experiência da Shoá (o holocausto nazista), e o segundo deriva sua Teologia dos “povos crucificados” da experiência de sobreviver aos massacres e às torturas do regime autoritário e ditatorial salvadorenho da década de 80. Ambos desenvolvem teologias de sobre-vivência, no trocadilho de Bingermer (2009).

Sem dúvida J. Moltmann partiu de uma reflexão imperiosa e inusitada sobre o papel de Deus no sofrimento humano:

Todo esto significa que el Hijo de Dios, en su abandono, asumió la eterna muerte de los abandonados y de los condenados, para convertirse en Dios de los abandonados y hermano de los condenados. El Dios hecho hombre es ex-

perimentable como presente em la humanidad de cada hombre. Nadie tiene que disfrazarse o cambiarse para llegar en el a su humanidad plena. Y todavía más: el Dios crucificado se nos hace cercano en la derelicción de cada uno. Pues no existe soledad ni reprobación alguna que Dios no haya tomado sobre sí en la muerte de Jesús. Por eso no son necesarias ante Él ni lãs justificaciones ni las autoacusaciones: ya no hay nada que pueda excluir al hombre perdido de la situación creada entre el dolor del Padre, el amor del Hijo y la vida del Espíritu. El hombre infeliz ha sido admitido, sin limitaciones y sin condiciones, en la plena comunidad con Dios. En la cruz de Jesús Dios ha tomado sobre sí la muerte absoluta, para dar su vida infinita a los hombres condenados a muerte.<sup>4</sup> (MOLTMANN,1973)

Sobrino leva estas considerações às últimas consequências e descreve quem é o homem infeliz que foi admitido, sem limitações e sem condições, em plena comunhão com Deus. Esclarece a quem Deus dá na crucificação por sua morte a Vida infinita : trata-se do “mártir primordial e anônimo que prima pela santidade primordial”.

Falar em *martírio primordial* é enfatizar a afinidade da vítimas com Cristo, pelo mero fato de serem vítimas. “ Não pode Haver um Cristo sem cruz; e , inversamente, Cristo não pode estar ausente onde se carrega uma cruz em qualquer lugar do mundo, seja qual for a religião de quem a carrega ( SOBRINO, 2007. p. 125)

Para Moltmann e Sobrino, Deus, nas catástrofes, na barbárie e no terrorismo está escondido e sofre em silêncio com suas vítimas.

El Dios del éxito y el hombre "duro" de la acción, contradicen al Dios sufriente y al hombre que ama y es vulnerable en el amor. Y éstos son los que encontramos en el centro del cristianismo. El Dios crucificado contradice totalmente a ese dios y a sus idólatras; contradice a la sociedad oficialmente optimista; contradice al activismo revolucionario de los hijos del viejo *establishment*. La tosquedad de la vieja cruz contradice a todas las antiguas y nuevas teologías de la gloria, que producimos en la Iglesia, y con las que intentamos mantenernos al paso con las transformaciones de La sociedad activista. (MOLTMANN,1973)

Ao salvadorenhar Moltmann, Sobrino aprofunda a visão de Molmann do Deus que sofre e ama em contraposição ao Deus duro e de ação. Para isso, explora cuidadosamente a ideia de que o sofrimento é castigo de Deus a fim de desarticulá-la. A tendência de antropomorfisar Deus atribuindo-lhe sentimentos de vingança, dureza e de

---

<sup>4</sup> Cf.: <[http://cristianismointeligente.files.wordpress.com/2009/04/045\\_moltmann1.pdf](http://cristianismointeligente.files.wordpress.com/2009/04/045_moltmann1.pdf)> acesso em 27/06/2011. Artigo intitulado: El Dios Crucificado enviado à revista *SELECCIONES DE TEOLOGIA* a qual reproduz na íntegra uma palestra em que o autor (Moltmann) resume as linhas mestre de seu livro : O Deus Crucificado. A cruz como base e como a crítica da teologia cristã . O Professor Moltmann tomou o cuidado de enviar o artigo completo adaptados às características e dimensões desta revista. Com o mesmo título, o autor tinha publicado na revista *Interpretation* 26 (1972) 278-99 uma versão resumida deste mesmo texto.

Para não fazermos uma tradução livre, preferimos deixar o texto original em espanhol.

ação devastadora não combina com Jesus que resume sua atividade em Jo 10,10 “Vim trazer vida e vida em abundância” .

Avança mostrando que atribuir as tragédias à vontade de Deus é submissão alienante, é viver esta vida com o mínimo de sentido. Prossegue dizendo que afirmações tais como : “de um mal se pode sempre extrair um bem”, ou “seria muito pior se Deus anulasse a liberdade humana” , ou ainda “como pedir contas a Deus se é o ser humano que produz o sofrimento” são formas de trivializar o problema do mal.

Propõe, enfim, uma “Teodiceia prática” que sequencialmente: se indigna com o sofrimento humano; segue-se de um momento de esperança de que Deus (com ou sem poder para anular o sofrimento) tenha poder para manter o ser humano esperançoso e em sua práxis transformadora que de fato deságüe na honradez para encarregar-se da realidade e “carregá-la”, sem maquiá-la, com desejo de verdade e honradez com o real. Esta proposta talvez seja a forma mais radical de salvadorenhar a “teologia da Cruz”, à medida que é uma proposta bem delineada de como “descer os povos da cruz os povos crucificados” e vencer o mal.

## **Conclusão**

Após percorrer a teologia moltmaniana da cruz, buscando pontos de imbricamento com a teologia dos povos crucificado de Sobrino, destacamos que em nenhum momento é possível afirmar que a Teologia dos povos crucificados é um aprimoramento da Teologia da Cruz. Pelo contrário, tratam-se de propostas teológicas distintas e, portanto, produzem, por exemplo, propostas cristológicas e soteriológicas distintas. Contudo, é impossível negar a influência de Moltmann sobre o pensar teológico hodierno, em especial sobre a Teologia da Libertação.

Avançar em reflexões não poderá nunca minimizar a fundamental importância da ideia inicial sobre a qual se partiu. As influências de Sobrino são múltiplas e uma grande maioria delas de natureza caribenha e latinoamericana ( Ellacúria e Monsenhor Romero).

Cabe, entretanto, uma última reflexão para a questão sobre “onde está Deus no sofrimento.” O problema de Deus na vida cotidiana, nas tragédias, nos fanatismos religiosos, nas injustiças e na indiferença, escapa-nos sempre. É *mysterium*. Uma ação trans-



formadora que brote dos sofrimentos parece ser diretamente proporcional à nossa *capax Dei* “individual e comunitária”. Todos os seres humanos são “capazes de Deus”, isto é ontológico, mas essa capacidade parece estar de acordo com a dimensão de nossa abertura para o Absoluto, para o Tremendum, para o Amor. O que redundará de prático a partir da resposta à questão “Onde está Deus? Está aí pendurado na forca”, que deu início a este artigo, dependerá de nossa abertura ao Sagrado e de nossa honradez para com o real.

### REFERÊNCIAS

- BOOF, L. *O pai nosso: a oração da libertação integral*. São Paulo: Vozes, 2009
- BINGEMER, M.C. L. O Deus desarmado: A teologia da Cruz de J. Moltmann e seu impacto na Teologia Católica. *Estudos de Religião*. 23(36), 230-248. 2009.
- ELWELL, W. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Edições Vida Nova. v. III. 1990
- MARTINS, R.J. *O princípio misericórdia e os princípios em Bioética*. Disponível em: <<http://artigosdoifiteme.blogspot.com/2008/04/o-principio-misericrdia-e-os-principios.html>>. Acesso em 27 de junho de 2011
- MOLTMANN, J. El Dios Crucificado. *Selecciones de Teologia*, 12, 1973. Disponível em < [http://cristianismointeligente.files.wordpress.com/2009/04/045\\_moltmann1.pdf](http://cristianismointeligente.files.wordpress.com/2009/04/045_moltmann1.pdf) > . Acesso em 27/06/2011.
- RICOUER, P. *Le mal: um dâfi à la philosophie et à La théologie*. Genebra: Labor et Fides, 1986.
- SOBRINO, J. *Jesus, o Libertador. I - A História de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1994a.
- SOBRINO, J. O Princípio Misericórdia: descer da Cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994b.
- SOBRINO, J. *A Fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SOBRINO, J. *Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- SOARES, A. *O mal. Como explicá-lo?* São Paulo: Paulus, 2003.

# Fundamentos eclesiológicos das redes de comunidades a partir dos encontros intereclesiais das CEBs

Daniel Higino Lopes de Menezes\*

## Resumo

As redes de comunidades no Brasil equilibram-se entre a utopia e a realidade. Utopia à medida que as CEBs continuam sua teimosia em busca de realizar o novo jeito de toda a Igreja ser. Realidade quando percebemos a formação de redes de comunidades em várias dioceses brasileiras. As práticas conscientes derivam sempre de boa teoria. Quanto maior a clareza do significado das redes de comunidades, melhor será a organização destas. A busca de fundamentos teológicos claros quanto à natureza das redes, a partir da eclesiologia das CEBs, torna-se um dos desafios da nossa pastoral hoje. Apresentamos algumas pistas de reflexão a respeito das redes de comunidades a partir dos estudos dos materiais dos Encontros Intereclesiais. Não se trata de indicar pistas concretas ou dizer como formar as redes. Pretendemos indicar bases teóricas na formação das redes de comunidades cujos fundamentos originam-se da longa tradição eclesiológica das CEBs. Este estudo faz parte da compilação de uma pesquisa maior apresentada como dissertação de mestrado. O presente artigo acentua alguns aspectos que necessitam ser considerados ao pensar a estruturação das redes de comunidades. Partimos do contexto o qual originou as CEBs. Apresentamos, nessa perspectiva, o surgimento das redes de comunidades como processo de amadurecimento da caminhada das CEBs. Buscamos definir as redes e suas características. Por fim, tratamos da eclesiologia das redes de comunidades à partir do material dos Encontros Intereclesiais das CEBs.

**Palavras-chave:** *Eclesiologia; rede de comunidades; CEBs.*

## Introdução

As redes de comunidades no Brasil equilibram-se entre a utopia e a realidade. Utopia à medida que as CEBs continuam sua teimosia em busca de realizar o novo jeito de toda a Igreja ser. Realidade quando percebemos a formação de redes de comunidades em várias dioceses brasileiras. As práticas conscientes derivam sempre de boa teoria. Quanto maior a clareza do significado das redes de comunidades, melhor será a organização destas. A busca de fundamentos teológicos claros quanto à natureza das redes, a partir da eclesiologia das CEBs, torna-se um dos desafios da nossa pastoral hoje.

Apresentamos algumas pistas de reflexão a respeito das redes de comunidades a partir dos estudos dos materiais dos Encontros Intereclesiais. Não se trata de indicar pis-

---

\* Mestre em Teologia, professor no Instituto São Boaventura (ISB). Endereço eletrônico: [pe.danielhigino@gmail.com](mailto:pe.danielhigino@gmail.com)

tas concretas ou dizer como formar as redes. Pretendemos indicar bases teóricas na formação das redes de comunidades cujos fundamentos originam-se da longa tradição eclesiológica das CEBs. Este estudo faz parte da compilação de uma pesquisa maior apresentada como dissertação de mestrado<sup>1</sup>. O presente artigo acentua alguns aspectos que necessitam ser considerados ao pensar a estruturação das redes de comunidades.

Partimos do contexto o qual originou as CEBs. Apresentamos, nessa perspectiva, o surgimento das redes de comunidades como processo de amadurecimento da caminhada das CEBs. Buscamos definir as redes e suas características. Por fim, tratamos da eclesiologia das redes de comunidades à partir das CEBs.

### **Contextualização das CEBs a partir do Concílio**

O Concílio Vaticano II, realizado entre os anos de 1962 a 1965, inaugura novo tempo na vida da Igreja. Explode uma virada eclesiológica. Entre os seus diferentes aspectos, destaca-se maior abertura de diálogo com o mundo, com as culturas e com as demais religiões. Na busca de realizar tal objetivo, a Igreja repensa a liturgia e o modo de transmissão da fé e define-se como Povo de Deus. Afirmam-se a colegialidade episcopal, a importância da Igreja particular e a inculturação da fé nos meios de evangelização.

Na América Latina, desde a realização do Concílio Vaticano II, os bispos ocupam-se da recepção criativa do Concílio na América Latina. Assim dizia D. Manuel Larraín<sup>2</sup>, na etapa final do Concílio: “O que vivemos é impressionante, mas, se, na América Latina, não estamos muito atentos aos nossos próprios sinais dos tempos, o Concílio passará ao lado da nossa Igreja, e quem sabe o que virá depois”<sup>3</sup>. As Conferências Gerais do Episcopado Latino Americano, em especial Medellín e Puebla, e, no Brasil, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) configuram-se como os principais

---

<sup>1</sup> Tal pesquisa encontra-se completa na biblioteca da FAJE como dissertação de Mestrado defendido em agosto de 2010.

<sup>2</sup> Bispo de Talca no Chile. Junto com D. Hélder Câmara, teve papel importante no Concílio Vaticano II. Colaborou na criação do CELAM em 1955, sendo eleito seu primeiro vice-presidente. Lutou pela reforma agrária no Chile e exerceu a função de bispo em Talca entre os anos 1938 a 1966 até sua morte em acidente automobilístico. Na época exercia o cargo de presidente do CELAM. Além de D. Hélder, foi amigo de Padre Hurtado, jesuíta chileno que se destacou pelo grande amor pelos pobres.

<sup>3</sup> “Lo que hemos vivido es impresionante, pero si en América Latina no somos atentos a nuestros propios signos de los tiempos, el Concilio pasará al lado de nuestra Iglesia, y quién sabe lo que vendrá después”. Cf. COMISSÃO NACIONAL DOS PRESBITEROS. 2007, p.44 (tradução nossa); GUTIERREZ, 1989. p.38.

instrumentos da recepção do Concílio em nosso continente. Nessas conferências, além de os bispos pensarem a recepção prática do Concílio, a partir da realidade de opressão e sofrimento do povo, assumem a evangélica opção pelos pobres.

No âmbito local das dioceses, as CEBs significam sinais de Deus no novo jeito de ser Igreja; desabrocha-se nova eclesiologia do Povo de Deus. As CEBs caracterizam-se como pequenas comunidades, no protagonismo exercido pelos leigos, no modo de celebrar as liturgias, no compromisso com a justiça social, pela relação existente entre fé e vida e através da leitura popular da Bíblia. Por outro lado, percebe-se o modelo paróquial inadequado à eclesiologia proposta pelo Concílio Vaticano II.

### **O crescimento das redes de comunidades no Brasil**

As redes de comunidades emergem como experiência nova que, nos últimos anos, desabrocha em muitas dioceses do Brasil. Elas superam o modelo institucional das paróquias e reproduzem novo sistema de vivência eclesial. Tal novidade encontra resistência em alguns lugares por falta de maior clareza teológica da missão e do modo de exercer os ministérios na Igreja.

As redes de comunidades ocupam no cenário brasileiro centralidade na reflexão pastoral. Impulso maior ocorre depois da Conferência de Aparecida realizada em 2007. Entretanto, as dioceses e comunidades de base, ao longo dos anos, já lhe percebiam a viabilidade. Elas aparecem no documento de Santo Domingo<sup>4</sup>, nos planos de pastoral da CNBB<sup>5</sup> e em algumas experiências diocesanas. O estudo melhor estruturado a respeito encontra-se na pesquisa do ISER/Assessoria sobre a experiência da prelazia de S. Félix do Araguaia e no artigo escrito por Pedro de Oliveira<sup>6</sup> publicado em 1997<sup>7</sup>.

Observam-se na sociedade as mudanças de paradigma a partir das novas tecnologias da informação. A sociedade encontra-se entrelaçada em diversas redes. Tal fenômeno se desenvolve no mundo da economia, da política, na cultura e nas religiões. A

---

<sup>4</sup> Santo Domingo (SD), 58. Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1993. p.58.

<sup>5</sup> DGAE 2003-2006, 142; DGAE 2008-2010, 158-159.

<sup>6</sup> Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira possui graduação em Sociologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1967), mestrado em Sociologia - Université Catholique de Louvain (1967) e doutorado em Sociologia - Université Catholique de Louvain (1979). Atualmente é Professor adjunto III no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

<sup>7</sup> Cf. OLIVEIRA, 1997b; OLIVEIRA, 1997a.

nova realidade exige das Igrejas mudanças nas suas estruturas. Tais mudanças não afetam a compreensão eclesiológica da Igreja Povo de Deus, ao contrário, justificam-na.

### **Definição e características das Redes**

Definimos por redes o conjunto de relações entre indivíduos, grupos e organizações de natureza não hierárquica e interdependente. Estabelecem entre si relações duradouras a fim de atingir metas comuns e valorizam aspectos como autonomia, flexibilidade e cooperação entre os envolvidos.

A rede tece-se de um conjunto de nós<sup>8</sup>. Eles possuem regularidade e interligação em contínuo fluxo<sup>9</sup>. A rede cresce por expansão<sup>10</sup>. A conectividade e coerência caracterizam-na no sentido da “capacidade estrutural de facilitar a comunicação sem ruídos entre seus componentes” e coerência na “medida em que há interesses compartilhados entre os objetivos da rede e de seus componentes” (CASTELLS, 1999a, p.191).

As redes formam-se por um conjunto de elementos específicos integrados entre si:

*Dinâmica relacional:* fundamentalmente as redes exigem de qualquer organização a dinâmica de relacionamentos com outras organizações e atores envolvidos cujos objetivos e metas lhes sejam comuns<sup>11</sup>.

*Relações duradouras:* os relacionamentos necessitam de estabilidade para constituírem rede<sup>12</sup>.

*Fluidez:* quanto maior fluidez nas informações, planejamento e execução das metas, maior o êxito do funcionamento das redes. A agilidade no processo das atividades ligadas aos grupos envolvidos associa-se à fluidez<sup>13</sup>.

*Estrutura policêntrica:* diferentemente das estruturas hierarquizadas, as redes funcionam como estruturas policêntricas, ou seja, interagem a partir de múltiplos processos de coordenação e atividades, não dependendo de um centro comum<sup>14</sup>.

---

<sup>8</sup> CASTELLS, 1999a, p. 498; LOIOLA; MOURA, 1996, p.55.

<sup>9</sup> LOIOLA; MOURA, 1996, p.54.

<sup>10</sup> CASTELLS, 1999a, p.55.

<sup>11</sup> CÂNDIDO; ABREU, 2000; FLEURY; OUVÉNEY, 2007, p.49.

<sup>12</sup> FLEURY; OUVÉNEY, 2007, p.16; 53; 64.

<sup>13</sup> CÂNDIDO; ABREU, 2000.

<sup>14</sup> FLEURY; OUVÉNEY, 2007, p.50.

*Pluralidade de atores envolvidos*: as redes congregam grande número de participantes. Visibilizam-se pelo cumprimento das metas e responsabilidades dos envolvidos. Nesse caso, quanto maior o número de sócios na rede, maior a sua força<sup>15</sup>.

*Complementaridade*: a dinâmica relacional das redes manifesta a complementaridade característica dessa forma de organização. A cooperação entre diferentes atores estimula a produção de resultados dificilmente obtidos em sistemas tradicionais<sup>16</sup>.

*Autonomia*: a complementaridade não exclui a autonomia dos membros. Ao contrário, promove-a e torna-se critério para as redes<sup>17</sup>.

*Interdependência*: as redes articulam-se de modo interdependente. Qualquer dificuldade ou sucesso na perseguição das metas por todos os atores repercute nos resultados<sup>18</sup>.

*Flexibilidade*: estruturas rígidas não prosperam. A flexibilidade e a capacidade de permanentes mudanças fazem das redes uma estrutura dinâmica e progressiva<sup>19</sup>.

*Natureza não hierárquica*: as redes alteram toda forma de tecido social de modelos autoritários e de relações de dependência e dominação. O padrão de organização horizontal dinamiza e promove as relações criando maior igualdade e participação<sup>20</sup>.

*Componentes básicos autogovernados e autossustentados*: embora não haja hierarquias, a coordenação das redes funciona de modo coletivo<sup>21</sup>. Envolve ação estrategicamente planejada, intercâmbio de recursos<sup>22</sup> e exercício democrático do poder<sup>23</sup>.

A definição e as características das redes podem corresponder à formação de diversas redes. Elas se adequam aos diversos setores da sociedade. Pergunta-se: e as redes de comunidades? Como pensar as redes em nossa perspectiva de Igreja? As CEBs oferecem elementos teológicos que justifiquem a formação de redes de comunidades?

---

<sup>15</sup> LOIOLA; MOURA, 1996, p.55; FLEURY; OUVÉNEY, 2007, p.25; 64; FLEURY, 2002, p.12.

<sup>16</sup> CÂNDIDO; ABREU, 2000.

<sup>17</sup> FLEURY; OUVÉNEY, 2007, p. 86.

<sup>18</sup> FLEURY; OUVÉNEY, 2007, p. 76; CASTELLS, 1999a, p.21; CÂNDIDO; ABREU, 2000.

<sup>19</sup> FLEURY; OUVÉNEY, 2007, p.25.

<sup>20</sup> FLEURY; OUVÉNEY, 2007, p.25; 53; 64; FLEURY, 2002, p.12.

<sup>21</sup> OLIVEIRA, 1997a, p.157.

<sup>22</sup> FLEURY; OUVÉNEY, 2007, p.54

<sup>23</sup> FLEURY; OUVÉNEY, 2007, p.25

## **A eclesiologia das CEBs nos Encontros Intereclesiais**

A eclesiologia das CEBs no material dos Intereclesiais, na perspectiva das redes de comunidades, constitui-se objeto de nossa pesquisa. A preparação e a organização de cada encontro apresentam inúmeros textos referentes às CEBs<sup>24</sup>. Destacamos nessa pesquisa dois aspectos. A própria metodologia dos encontros torna-se lição da caminhada das CEBs como rede de comunidades. Desenvolvemos também a eclesiologia subjacente aos encontros na perspectiva das redes de comunidades.

### **a Encontros Intereclesiais das CEBs: imensa rede de comunidades**

Libanio (1995, citado por TEIXEIRA, 1999, p.46) afirma que a própria natureza dos Encontros Intereclesiais das CEBs demonstram tratar-se de imensa rede de comunidades<sup>25</sup>. Os encontros favorecem relacionamentos entre indivíduos, comunidades e dioceses e visam a promover a comunhão. A partir desses encontros, as comunidades estabelecem entre si relações duradouras a fim de atingir objetivos comuns. Reconhecem a pluralidade das experiências e valorizam aspectos como autonomia, flexibilidade e cooperação entre os participantes. A constituição dessa imensa rede de comunidades, congregadas para cada encontro, passa por três etapas: preparação, realização e envio/missão.

### **Preparação**

O Encontro Intereclesial das CEBs não assumiu o título de “encontro nacional”. Preferiu-se, após discernimento ao longo da caminhada, chamá-lo *intereclesial*. Quer dizer, encontro entre as Igrejas. Valoriza-se a Igreja particular. Vale esclarecimento a respeito da coordenação nacional dos Encontros Intereclesiais. Ela não representa a coordenação das CEBs, mas a dos encontros. Isto fortalece o caráter de rede. A dinâmica inter-relacional constitui-se princípio básico da organização. Nas palavras de Libânio (1981, p.283) “São as Igrejas que se convidam mutuamente a reunir-se, sendo que uma delas assume a responsabilidade da coordenação geral”. A preparação cumpre etapas desde o nível da base até a organização nacional<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Registra-se no Centro de Documentação Memória e Caminhada em Brasília, cerca de 7000 títulos sobre as CEBs. Optamos em selecionar os principais textos ligados diretamente ao encontro, como texto-base, relatórios e artigos de alguns autores importantes na construção da teologia das CEBs.

<sup>25</sup> LIBANIO, 1995, p.31.

<sup>26</sup> LIBANIO, 1981, p.279-311.

Nas dioceses, acontecem encontros, reuniões e círculos bíblicos com o objetivo de preparar o Encontro Intereclesial e animar a vida das comunidades. Geralmente recebem a proposta vinda dos regionais através de informativos, subsídios, cartazes e exposição do tema proposto para determinado encontro. Incentiva-se a participação de concurso de cartazes e a composição de cantos. As atividades interagem entre o objetivo de preparação do encontro e o fortalecimento da caminhada das CEBs. A preparação contribui para atualização teológica e pastoral do povo, assim como oferece elementos da realidade para a construção dos conteúdos e reflexões dos encontros.

As CEBs realizam reuniões regionais em vista da preparação dos Intereclesiais, protagonizam a Ampliada regional a qual se forma por representantes escolhidos por cada diocese. A divisão dos regionais coincide com a mesma organização da CNBB. A Ampliada regional estabelece a conectividade entre a coordenação nacional do Intereclesial e a organização da base nas dioceses. Na etapa final da preparação, realiza-se o *mini-intereclesial*. Este define a delegação de cada regional para participar do Encontro Intereclesial e preparar os mesmos para o evento. Aos poucos surgem outras iniciativas regionais, tais como escolas de formação de animadores de CEBs, seminários de preparação e encontros macro-regionais.

A ampliada nacional e o secretariado funcionam como duas colunas fundamentais na organização. A Ampliada nacional, formada por dois representantes de cada regional, um representante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), outro do Conselho Nacional das Igrejas Cristãs (CONIC), dois assessores nacionais<sup>27</sup>, o bispo responsável, o assessor do setor CEBs da CNBB, compõe, junto com o secretariado nacional, a coordenação geral do encontro. O secretariado pertence à própria diocese anfitriã. Presidida pelo bispo, trabalha na execução de todas as tarefas necessárias para cumprir a finalidade do trabalho. A coordenação organiza o encontro, elabora o texto-base, prepara as liturgias, publica o informativo “*A caminho*” e organiza a infraestrutura. Desde o VIII Encontro Intereclesial, a CNBB promove, junto com a coordenação nacional, seminários de aprofundamento do tema<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Estes são escolhidos pela própria ampliada. Opta-se por assessor e assessora.

<sup>28</sup> LIBANIO, 1997, p.787-810; TEIXEIRA, 1999, p.66-67.



## **Realização**

O Encontro inicia-se desde o momento da partida das delegações de suas dioceses. O processo de escolha dos delegados favorece a preparação das caravanas no espírito de partilha e comunhão entre todos. De acordo com o lugar de realização do Intereclesial, tornam-se necessários muitos dias de viagem. Algumas comunidades preparam hospedagem, providenciam alimento e ainda promovem alguma manifestação de acolhida com cantos, danças ou teatro para as caravanas transeuntes. A partilha financeira para a realização do Intereclesial expressa a importância do trabalho em redes.

A programação dos Intereclesiais mescla a dimensão reflexiva com a celebrativa<sup>29</sup>. Desde a realização do VI Intereclesial, sobressai a dimensão celebrativa devido à quantidade de participantes, cerca de 3000 delegados a cada encontro. A reflexão e o aprofundamento do tema ocorrem segundo o método Ver-Julgar-Agir. A cada dia cumpre-se uma etapa da reflexão. Dividem-se diversos grupos em blocos. Normalmente cinco grandes plenárias de 600 delegados. Estes se subdividem em seis plenárias de 100 com a formação de pequenos grupos de estudo de 15 a 20 pessoas em cada. Cada mini-plenária elege coordenadores com acompanhamento de assessores para a condução dos trabalhos.

O conteúdo dos encontros brilha no momento das celebrações. As romarias, os cantos, a memória dos mártires, a dimensão latino-americana, ecumênica e macro-ecumênica das celebrações, a inculturação, a informalidade dos ritos, as manifestações populares e culturais, a arte visual das faixas, cartazes e bandeiras, embelezam o encontro. Eles manifestam verdadeiro pentecostes de vida e esperança para o povo.

## **Envio e missão**

Libanio (1986, p.489) chamou o Encontro Intereclesial de “Concílio Popular”. A sua dinâmica celebrativa e alegre não esconde o significado eclesiológico de cada edição. Há convocação e envio. Os delegados dos Intereclesiais assumem compromisso e passam para as bases a responsabilidade de ampliarem a reflexão e avançarem na caminhada. Destacam-se três aspectos nesse processo: a carta final do encontro, os compromissos a serem assumidos na base e os encontros multiplicadores nos âmbitos regional, diocesano e comunitário.

---

<sup>29</sup> LIBANIO, 1986, p.489-511; LIBANIO, 1997, p. 787-810.

A carta final reanima a caminhada, estimula a participação, incentiva o compromisso e tece laços de união. Como carta de amor, fala ao coração do povo. Reforça princípios. Propõe tarefas e desafios. Expressa a memória da caminhada das CEBs. Penetra como grande fio entrelaçado toda a rede de comunidades<sup>30</sup>.

No conteúdo da carta final, destacam-se os compromissos. Aos poucos, as comunidades assimilam as propostas. O conteúdo torna-se vida pela práxis. Desdobram-se novos conhecimentos. A receptividade facilmente se viabiliza, visto a gênese do processo originar-se nas próprias bases.

Instrumento valioso para a continuidade do processo acontece através dos encontros regional, diocesano e comunitário. Eles transmitem os resultados do encontro concluído e anuncia-se o próximo, dando início à nova etapa<sup>31</sup>.

## **b Eclesiologia subjacente nos encontros na perspectiva das redes**

A descrição dos Encontros Intereclesiais mostra a organização das CEBs tecidas em redes. Resta-nos saber a eclesiologia subjacente nestes encontros. Conjugam-se três aspectos relacionados, a saber: uma Igreja que nasce do povo, Igreja de comunhão e participação e a espiritualidade libertadora das CEBs. Estes se revelam nas bases e estendem-se a todas as dimensões do encontro. Os encontros intereclesiais anunciam o novo jeito de ser Igreja como utopia possível e necessária. A Eclesiologia presente neles dá fundamentos para edificar a Igreja em redes de comunidades.

### **Eclogênese: Igreja que nasce do povo**

O primeiro Encontro Intereclesial das CEBs, realizado em 1975, tratou do tema “Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus”<sup>32</sup>. Desdobra-se novo sentido eclesioló-

---

<sup>30</sup> Conclusões do I Intereclesial (TEIXEIRA, 1996, p.155-159); Conclusões do II Intereclesial (TEIXEIRA, 1996, p.160-163); Conclusões do III Intereclesial (TEIXEIRA, 1996, p.164-167); Carta de Itaici (TEIXEIRA, 1996, p.168-171); Carta de Canindé (TEIXEIRA, 1996, p.172-179); Documento final do VI Encontro Intereclesial de CEBs (TEIXEIRA, 1996, p.180-188); Carta de Duque de Caxias (TEIXEIRA, 1996, p.189-198); Carta de Santa Maria (TEIXEIRA, 1996, p.199-204); Carta de São Luís (SEDOC, 1997, p.236-241); Carta às comunidades: encontro das comunidades eclesiais de base (SEDOC, 2000, p.183-190); Carta às irmãs e aos irmãos das CEBs do Brasil (SEDOC, 2005, p.102-104); Carta às irmãs e aos irmãos das CEBs e a todo o Povo de Deus (ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 2009, p.1-6).

<sup>31</sup> LIBANIO, 1986, p.489.

<sup>32</sup> Cf. TEIXEIRA, 1996, p.24-31; SEDOC, 1975.

gico. Forja-se o termo “Eclesiogênese”<sup>33</sup>. Muitos depois consideram as CEBs como “um novo jeito de ser Igreja”.

As mudanças na sociedade impulsionam a Igreja a renovar as estruturas. Assisitimos ao fenômeno da urbanização e ao avanço da modernidade. A Igreja tornou-se instituição fria e massificada onde os fiéis participam como meros consumidores de bens religiosos. As CEBs invertem essa lógica. Surgem nesse contexto de mudanças. Reagem à burocracia e ao formalismo contido nas estruturas do modelo hierárquico e centralizador. Caracterizam-se pela acolhida, fraternidade e reconhecimento mútuo de cada indivíduo. Elas, diferentemente do modelo paroquial, garantem proximidade nas relações entre os membros da comunidade. As pessoas se conhecem pelo nome.

A origem das CEBs decorre, em parte, pela ausência de padres. O leigo se responsabiliza por assumir funções antes apenas confiadas aos presbíteros. As recentes mudanças no tocante à sociedade, tonando-a uma “sociedade em redes” amplia a necessidade de reconhecer a validade das CEBs e *re-inventar* a Igreja como imensa rede de comunidades<sup>34</sup>.

Libanio (1976, p.297), ao tratar das CEBs como “Igreja que nasce do povo”, prefere caracterizá-la como “uma comunidade que se redefine”. Acentua-se a autonomia dos leigos, antes executores das exigências do pároco. Este deixa o lugar de mandatário para tornar-se companheiro e amigo. O presbítero assume o ministério ordenado como serviço e em comunhão com todo o Povo de Deus. Nas CEBs, valoriza-se a comunidade local. Além desses aspectos, acentua-se a redescoberta da Bíblia. A própria compreensão de Deus muda no momento em que a Palavra de Deus ocupa lugar central nos encontros da comunidade. A renovação litúrgica proposta no Concílio Vaticano II encontra nas comunidades intensa e criativa receptividade; As CEBs valorizam a articulação com a comunidade maior da Igreja. A catolicidade das CEBs condiz com a perspectiva das redes<sup>35</sup>. Percebem-se, na análise de Mesters,<sup>36</sup> (1975, p.133) alguns aspectos característicos das CEBs no caminho de renovação da Igreja:

---

<sup>33</sup> Cf. BOFF, L., 1975, p.201-209; BOFF, 1976, p.393-448; BOFF, L., 2008.

<sup>34</sup> BOFF, L., 1976, p.393-394.

<sup>35</sup> LIBANIO, 1976, p.295-326; BETTO, 1983. p.98.

<sup>36</sup> Carlos Mesters (1931) é um frade carmelita holandês, missionário no Brasil desde 1949. Ordenado desde 1957, doutor em Teologia Bíblica, é um dos principais exegetas bíblicos do método histórico-crítico no Brasil. Mesters é um dos fundadores do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI).

É uma organização que respeita o princípio da subsidiariedade; que se coloca a serviço da comunicação e da troca de experiências; que procura ser realmente um serviço e não uma dominação; que tende a ser flexível e não se absolutiza a si mesma, criando cânones absolutos e uma burocracia; que é funcional, pois procura fazer funcionar a comunidade e fazê-la avançar o seu objetivo.

Na concepção de L. Boff (1975, p.201-209), existem diferentes eclesiologias nas CEBs. Ele as classifica em três: Igreja Povo de Deus, Igreja-comunidade e Igreja-profética. Elas harmonizam-se e complementam-se. Em algumas comunidades, acentua-se mais um aspecto do que outro. Algumas experimentam na prática essas eclesiologias como estágios de crescimento e de maturidade da comunidade.

Fiel à inspiração do Concílio Vaticano II, a primeira dimensão define a Igreja como Povo de Deus. Tal definição reconhece a igualdade fundamental de todos os batizados. Os ministérios na Igreja tomam novo sentido. Multiplicam-se as diferenças mediante a pluralidade de carismas e serviços. A comunidade apresenta-se flexível, funcional e sem privilégios institucionais. Manifesta-se o rosto popular de Igreja.

A segunda dimensão acentua a Igreja-comunidade. Esta promove nova vivência da fé marcada pela organização descentralizada da Igreja, a liturgia como expressão do mistério pascal de Cristo, o poder da palavra exercido pelo povo, o dízimo como sinal de compromisso com a comunidade e a formação de lideranças estáveis a fim de garantir a unidade e a qualificação do povo.

E, por último, a dimensão Igreja-profética. Refere-se à consciência histórica da comunidade diante da opressão vivida pelos pobres. A Igreja compromete-se com as lutas de libertação e vê as injustiças como fruto de um pecado social. Insere no corpo da missão a dimensão sociopolítica. Não enclausura os objetivos da comunidade apenas aos assuntos relacionados à vida interna da Igreja<sup>37</sup>.

### **Comunhão e participação**

A característica principal da eclesiologia das CEBs refere-se à comunhão eclesial. Nisto se inclui a *comunhão hierárquica*. O termo parece contraditório. A comunhão prevê relações igualitárias. Hierarquia, no sentido jurídico, representa poder e submissão. Alguns entendem comunhão hierárquica como obediência à autoridade eclesiástica. Se a comunhão define a essência da Igreja, então a hierarquia conjugada à comunhão

---

<sup>37</sup> BOFF, L., 1975, p.201-209

desvela outro sentido. L. Boff (2008, p.132) classifica-a como “estado carismático”. A hierarquia na Igreja corresponde ao carisma da unidade. Visa promover a comunhão entre todos os fiéis. Presta-se um serviço a todo o Povo de Deus. Na perspectiva das redes, a “hierarquia”<sup>38</sup> representaria unidades de autocomando e integração das diversas teias. Preserva-se a relação de igualdade, mas assume múnus próprio.

O sentido primeiro da comunhão corresponde à relação dos seres humanos com Deus. Do mistério do amor trino, nasce o mistério da comunhão expandido a todos os homens e mulheres. A experiência de Jesus com os doze apóstolos inaugura a primigênia comunidade, símbolo para todas as demais. Da comunhão dos doze, sucede a colegialidade episcopal. Dimensão ampliada a toda a Igreja sob forma da participação ativa dos fiéis. Representa o ministério da unidade exercido na corresponsabilidade de todos<sup>39</sup>. A estrutura da Igreja-comunhão caracteriza-se sob forma de círculo<sup>40</sup>. Na doutrina da colegialidade dos bispos, o papa Bento XVI afirmou, quando ainda professor de teologia em Münster:

A colegialidade dos bispos só realizará o seu sentido se o bispo respectivo representar verdadeiramente a sua Igreja respectiva e se através dele se produzir, realmente, no todo da unidade da Igreja, uma porção da sua plenitude. Deste ponto de vista, compreendemos como é obrigação importante que a revalorização do ministério episcopal se faça de tal maneira que os bispos particulares não venham a ser considerados como pequenos papas reforçados e exaltados na sua competência monárquica, mas, sim, se venham a inserir, cada vez mais claramente, **na união horizontal com todos os irmãos** com os quais regem a Igreja de Deus (RATZINGER, 1965, p.40, grifos nosso).

A comunhão eclesial impulsiona a participação dos fiéis. Concebe-se a Igreja toda ministerial. Ao defini-la desse modo, inverte-se a lógica. Transforma-se a Igreja hierárquica em Igreja de comunhão cuja categoria teológica estabelece relações horizontais entre os fiéis. No novo modo de ser Igreja, ganham as mulheres. Elas encontram espaço de atuar e decidir. Superam-se a discriminação e o preconceito disseminado há séculos na Igreja. Os presbíteros passam a atuar de modo novo. Eles animam e garantem a unidade da comunidade. A função do padre direciona-se de modo a suscitar novas lideranças e a colaborar para os leigos assumirem o protagonismo na comunidade. As mudanças tendem a atingir o próprio bispo. Este tornar-se-á próximo das comunidades. Os lei-

---

<sup>38</sup> Hieros = sagrado. Arqué = princípio. O princípio, a fonte original e sagrada não diz nada do poder. Hierarquia, no sentido etimológico e teológico, significa que o poder na Igreja vem por graça do sacramento da ordem, portanto, de Deus, e não por delegação por parte da comunidade. Não se confunde com domínio, grau de superioridade.

<sup>39</sup> BOFF, L., 1986, p. 650-657.

<sup>40</sup> BOFF, L., 1976, p.417; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs. 6, 1986, p.387-495.

gos terão fácil acesso ao bispo, e as decisões na Igreja contarão com a participação de todos os fiéis<sup>41</sup>.

O modo como se exercem os serviços nas CEBs torna-se inspirador para toda a Igreja. Clodovis Boff (1999, p.113) identifica quatro características: mandato temporário, indicado pela base, em equipe e preste contas. Inspira-se no modo como Jesus instruiu seus discípulos. O serviço permeia toda a ação na Igreja. Evitam-se pretensões carreiristas e cargos eclesiásticos como espaços de poder e dominação.

### **Espiritualidade libertadora**

CEBs: espiritualidade libertadora, tema do 11º Encontro Intereclesial, pertence à natureza das próprias CEBs e dos demais Encontros Intereclesiais. Expressa a força motivadora das comunidades. Na espiritualidade revela-se o diferencial delas em relação a outras experiências eclesiais e as distingue dos movimentos sociais. Três dimensões caracterizam a espiritualidade das CEBs: celebrativa, profética e martirial.

*Dimensão celebrativa:* conjuga-se a centralidade na Palavra de Deus e a inculturação na liturgia. A bíblia acompanha as reuniões da comunidade, as reflexões e as atividades. Evitam-se reflexões ingênuas e fundamentalistas. Adota-se como método a leitura orante da Bíblia. No Brasil, crescem as iniciativas de estudo e escolas bíblicas. Lida a partir da realidade, suscita mudanças significativas na vida do povo. As liturgias celebram a vida. Todos participam sem exclusão. Os leigos tomam a palavra e os ritos expressam criatividade e dinamismo. Além dos sacramentos, frequentemente realizam-se celebrações da palavra, ofício divino das comunidades, novenas e devoções<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> O ministério é uma categoria teológica sempre horizontal (SEDOC, 1975, p. 231); Unidade entre todos os ministérios: padres, leigos, religiosos, bispos (TEIXEIRA, 1996, p.167; BOFF, C., 1983, p.471-493; OLIVEIRA, 1983, p.312-313; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.416); Serviço de unidade como carisma específico do padre (BOFF, L., 1976, p.417; OLIVEIRA, 1976, p.290; LIBANIO, 1976, p.301; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p. 421; LIBANIO, 2000, p.551); Mudanças estruturais que afetam o próprio bispo (OLIVEIRA, 1976, p.290-291; TEIXEIRA, 1996, p.178; MARINS, José; TREVISAN; CHANONA, 1992, p.803); Maior participação dos leigos nas decisões da Igreja (TEIXEIRA, 1996, p.178; 185-186; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.416); Participação da mulher na Igreja (BOFF, C., 1983, p.476-477; TEIXEIRA, 1996, p.186; 196; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.470; CAVALCANTI, 1987, p.803-819; LIBANIO, 1992, p.794; MESTERS, 1997, p.825-842; RIBEIRO, 1997, p.857-866; SEDOC, 2005, p.104); O tema da participação da mulher e a participação dos presbíteros serão desenvolvidos melhor no capítulo 3 relações de gênero e ministério dos presbíteros na comunidade.

<sup>42</sup> Celebrar acontecimentos, lutas do povo e os sacramentais da fé (TEIXEIRA, 1996, p.156; p.171; BOFF, C., 1983, p.492-493; FRIGERIO, 2004, p.41-55); Novos conteúdos e novas formas de expressão (TEIXEIRA, 1996, p.158; MARTIN, 1983, p.301-310; MURAD; GUIMARÃES, 1992, p. 821-826; LIBANI-

*Dimensão profética:* caráter de anúncio do Reino e denúncia das injustiças. As CEBs repudiam as situações de morte. Interpeladas pela Palavra, agem no mundo a fim de transformá-lo. Anunciam o Reino de Deus e procuram realizar os seus sinais. Defendem a vida e buscam consolidar um mundo de relações fraternas pautadas na mensagem do amor. A dimensão profética dá às CEBs o caráter de unir fé e vida. A Igreja não significa fuga do mundo, mas inserção nele a fim de realizar as promessas anunciadas por Cristo<sup>43</sup>.

---

O, 2000, p.551; BOFF, C., 1999, p.109); Linguagem litúrgica rica em simbologia (MARTIN, 1983, p.304-307; LIBANIO, 1986, p.495-496; MESTERS, 1997, p.830); Expressão litúrgica manifesta na linguagem do corpo (BOFF, C., 1983, p.476; SILVA; FRISOTTI; PIRES, 1997, p.843-856); Valor e importância da Bíblia (SEDOC, 1975, p.221-222; OLIVEIRA, 1976, p.287; LIBANIO, 1976, p.304; BOFF, C., 1983, p.492-493; OLIVEIRA, 1983, p.313-315; TEIXEIRA, 1996, p.181; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.421; 470; p.486; EQUIPE CENTRAL DO 8º ENCONTRO INTERECLESIAL DE CEBs, 1991, p.89-97; CUNHA, 1992, p.887-888; MARINS; TREVISAN; CHANONA, 1992, p.807; LIBANIO, 1997, p.798-799; MESTERS, 1997, p.825-842; BOFF, C., 1999, p.109); Concepção de Deus e da Igreja sofre nova compreensão (LIBANIO, 1976, p.304; BOFF, C. 1999, p.109); Compromisso com o evangelho de Jesus Cristo, acolhido na fé da Igreja e vivido na maneira de amar os irmãos oprimidos (TEIXEIRA, 1996, p.164; BOFF, L., 1979, p.705-708; BOFF, C., 1983, p.493; BOFF, C., 1999, p.106); Não permitir que as celebrações fortaleçam a cultura de opressão do povo (TEIXEIRA, 1996, p.167; LIBANIO, 1986, p.497-498); CEBs como criação do Espírito Santo (BOFF, C., 1983, p.482); Inculturação na liturgia (MURAD; GUIMARÃES, 1992, p.821-832; MARINS; TREVISAN; CHANONA, 1992, p.804; 807; LIBANIO, 1992, p.798; SEDOC, 1997, p.237; LIBANIO, 2000, p.549); Intercomunhão e proclamação da fé (MARINS; TREVISAN; CHANONA, 1992, p.804).

<sup>43</sup> Razões para a mudança da sociedade (TEIXEIRA, 1996, 176-177; BOFF, C., 1983, p.474; 484; LIBANIO, 1986, p.500-502; BOFF, C. 1999, p.109-110); Presença da Igreja no mundo (TEIXEIRA, 1996, p.156; BOFF, C., 1983, p.473; TEIXEIRA, 1999, p.48); Contribuir para um mundo mais fraterno e justo (TEIXEIRA, 1996, p.156); Igreja participe da luta de libertação do povo (TEIXEIRA, 1996, p.157; 163; 166; 169; BOFF, L., 1975, p.207-209; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.470); Mudança na direção do sindicato (BOFF, C., 1983, p.475; OLIVEIRA, 1983, p.311; TEIXEIRA, 1996, p.175; 184); Participação nas lutas sociais e na organização popular (ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.416); Luta pela terra (LIBANIO, 1986, p.502-503; TEIXEIRA, 1996, p.162; 166; 170; 178; 184; 203; SEDOC, 1997, p.239; SEDOC, 2005, p. 103-104); Igreja junto com o movimento popular (TEIXEIRA, 1996, p.184; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.450; SEDOC, 1997, p.239; LIBANIO, 2000, p.549-550); Valorizar a cultura popular (TEIXEIRA, 1996, p.157; BOFF, C., 1983, p.476; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.416); Partir sempre da análise da realidade na ótica dos empobrecidos (TEIXEIRA, 1996, p.158; 165-166); Implicações políticas dessa espiritualidade (MESTERS, 1975, p.123; 139-141; SEDOC, 1975, p. 221-222; 228-234; TEIXEIRA, 1996, p.162; 170; 182; 195-196; LIBANIO, 1976, p.305; OLIVEIRA, 1983, p.315; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.421; LIBANIO, 1986, p.504; 510; RIBEIRO, 1992, p.847; LIBANIO, 2000, p.549; TEIXEIRA, 1999, p.58-59; BOFF, C., 1999, p.109); Papel profético de ser fermento, sal e luz (TEIXEIRA, 1996, p.162; BOFF, C., 1983, p.474); Igreja na base, portadora da esperança e futuro da fé (BOFF, L., 1979, p.708; BOFF, C., 1983, p.473); Projeto histórico de uma nova sociedade se baseia na utopia do reino (BOFF, C., 1983, p.483; TEIXEIRA, 1996, p.183; BEOZZO, 1999, p.9; LIBANIO, 2000, p.547-548; SANTOS; MOREIRA, 2005, p.874-899); Luta armada? (ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.477); Conscientização, organização e solidariedade (ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.479; LIBANIO, 1986, p.503); Reafirmar opção pelos pobres (CUNHA, 1992, p.878; MARINS; TREVISAN; CHANONA 1992, p.807; SEDOC, 2005, p.102-104); Radicalizar a democracia (CUNHA, 1992, p.881-884); Combate ao racismo e discriminação (FRISOTTI, 1992, p.833-845; LIBANIO, 1992, p.792; ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 2009, p.4); Compromisso (BEOZZO, 1999, p.9; LIBANIO, 2000, p.548); Novo modo de fazer um trabalho social (BOFF, C. 1999, p.109); Dignidade humana e promoção da cidadania (SEDOC, 2005, p.103)

*Dimensão martirial:* mistério pascal de Jesus celebrado na vida do povo. A espiritualidade das CEBs, desde os seus primórdios, baseia-se na espiritualidade do seguimento. Celebram e realizam na vida o mistério pascal de Cristo. A opção por Cristo realiza-se no compromisso com os excluídos. As consequências dessa opção levam muitos a experimentarem o martírio. Nas CEBs, recorda-se a memória dos mártires a fim de manter firme o compromisso com o Reino de Deus. O sangue dos mártires semeia novos cristãos e mantém viva a memória subversiva de Jesus no meio do povo<sup>44</sup>.

## **Conclusão**

A eclesiologia presente nos encontros intereclesiais evoca compromissos. Assumi-los representa revelar elementos característicos da própria natureza das comunidades. Compreendem-se, como constitutivos das CEBs, a opção pelos pobres, a evangelização libertadora e inculturada e a dimensão ecumênica e ecológica. Aspectos incorporados no discurso oficial da Igreja através das Conferências episcopais e documentos do magistério, mas, na prática, assumidos pelas CEBs. Os elementos incluídos nessa abordagem alcançam maior visibilidade conforme as CEBs estiverem articuladas em redes.

Passados quase 40 anos da realização do I Encontro Intereclesial, as CEBs voltarão a se encontrar no Ceará, terra de D. Hélder Câmara e padre Cícero, em Janeiro de 2014, como Romeiras do Reino no campo e na cidade para celebrar a luta por justiça e profecia a serviço do Reino. Façamos jus à memória de nosso teólogo Comblin, ressuscitado com Cristo em março de 2011, para renovarmos o compromisso profético e libertador em nossa Igreja. Transformar as estruturas da Igreja em redes de comunidades consolida o sonho de tantos irmãos e irmãs de fazer acontecer o novo jeito de ser Igreja na busca do “outro mundo possível”.

---

<sup>44</sup> Lembram sempre de seus mortos (BOFF, C., 1983, p.475; LIBANIO, 1986, p.493); Punição aos assassinos e proteção aos ameaçados (TEIXEIRA, 1996, p.187); Sinal que a Igreja está no caminho certo (ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.483-485); Lutar pela defesa da vida (ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.483-485; SEDOC, 2005, p.104); Melhor líder vivo, que morto (ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs, 1986, p.483-485; LIBANIO, 1986, p.503); Memória (BE-OZZO, 1999, p.8; LIBANIO, 2000, p.541; 544; SEDOC, 2005, p.103); Fora do Amor, não há salvação (TEPEDINO, 2004, p.94-118).



## REFERÊNCIAS

- BEOZZO, José Oscar. CEBs, Povo de Deus: 2000 anos de caminhada. In.: SECRETARIADO DE CEBs PARA O 10º INTERECLESIAL. *CEBs, Povo de Deus: 2000 anos de caminhada*. Paulo Afonso: Fonte Viva, 1999. 238p. Texto-base.
- \_\_\_\_\_. *CEBs rumo à nova sociedade: o 5º Encontro Intereclesial das comunidades eclesiais de base*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BOFF, Clodovis. CEBs, Igreja de comunhão e participação. In.: SECRETARIADO DE CEBs PARA O 10º INTERECLESIAL. *CEBs, Povo de Deus: 2000 anos de caminhada – texto-base*. Paulo Afonso: Fonte Viva, 1999. p.103-115.
- \_\_\_\_\_. Crônica teológica do V Encontro Intereclesial de comunidades de base. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.43, n.171, p.471-493, set. 1983.
- BOFF, Leonardo. A Colegialidade de todo o Povo de Deus: uma interrogação a partir da prática. *Revista Eclesiástica Brasileira*. v.46, n.183, p. 650-657, set. 1986.
- \_\_\_\_\_. As eclesiologias presentes nas comunidades eclesiais de base. In: SEDOC. *Comunidades eclesiais de base: uma Igreja que nasce do povo, encontro de Vitória*. Petrópolis: Vozes, 1975. p.201-209.
- \_\_\_\_\_. Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base re-inventam a Igreja. *SEDOC*, Petrópolis, v.9, n.95, p.393-448, out.1976.
- \_\_\_\_\_. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008. 251p.
- \_\_\_\_\_. Igreja, povo que se liberta. *SEDOC*, Petrópolis, v.11, n.118, p.705-708, jan/fev. 1979.
- CÂNDIDO, G. A.: ABREU, A. F. *Os conceitos de redes e as relações interorganizacionais: um estudo exploratório*. In: EnANPAD, 24, 2000, Florianópolis. Anais... Florianópolis: ANPAD, 2000. 1 CD-ROM.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999a. 617 p. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v.1).
- \_\_\_\_\_. Sobre a participação das mulheres no VI Encontro Intereclesial de CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.47, n.188, p. 803-819, dez. 1987.
- COMISSÃO NACIONAL DOS PRESBÍTEROS. *Presbítero, discípulo e missionário de Jesus Cristo na América Latina*. Brasília: CNBB, 2007. Texto-base do 12º Encontro Nacional de Presbíteros.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2008-2010*. São Paulo: Paulinas, 2008. (Documentos da CNBB, 87).
- \_\_\_\_\_. *Documentos*. São Paulo: Paulinas, 2004. 1 CD-ROM.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *IV Conferência do episcopado Latino-Americano: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã*. Tradução oficial da CNBB. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993. 181p.
- CUNHA, Rogério de Almeida. Trabalho, teimosia e esperança: a questão do trabalho no 8º Encontro Intereclesial das CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*. v.52, n.208, p. 877-893, dez. 1992.

ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs. 6, 1986, Trindade. Relatório do VI encontro Intereclesial das CEBs. *SEDOC*, v.196, n.19, p.387-495, nov. 1986.

ENCONTRO INTERECLESIAL DAS CEBs 12, 2009, Porto Velho. *Carta às irmãs e aos irmãos das CEBs e a todo o Povo de Deus*. Disponível em: <[http://www.cnbb.org.br/site/images/arquivos/files\\_4a82b4b900e0e.pdf](http://www.cnbb.org.br/site/images/arquivos/files_4a82b4b900e0e.pdf)>. Acesso em: 13 jul. 2010.

EQUIPE CENTRAL DO 8º ENCONTRO INTERECLESIAL DE CEBs. *Culturas oprimidas e a Evangelização na América Latina*. Santa Maria: Pallotti, 1991. 107p. Texto-base.

FLEURY, Sonia. *O desafio da gestão das redes de políticas*. VII Congresso Internacional del CLAD sobre la reforma del Estado y de la administración pública, Lisboa, Portugal, 8-11 oct. 2002. Disponível em: <<http://www.lead.org.br/filemanager/download/375>>. Acesso em: 02 set. 2008.

FLEURY, Sonia; OUVENERY, Assis Mafort. *Gestão de redes: a estratégia de regionalização da política de saúde*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2007. 204p.

FRIGERIO, Tea. Espiritualidade da caminhada e da libertação: enxergando o Arco Íris. In: SECRETARIADO NACIONAL DO 11º INTERECLESIAL DAS CEBs. *CEBs: Espiritualidade Libertadora: seguir Jesus no compromisso com os excluídos*. Belo Horizonte: O lutador, 2004. p.41-55. Texto-base.

FRISOTTI, Heitor. Teologia, racismo e mestiçagem. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.52, n.208, p.833-845, dez. 1992.

GUTIERREZ, Gustavo. Significado y alcance de Medellín. In: DAMMERT, José et al. *Irrupción y caminar de la Iglesia de los Pobres: presencia de Medellín*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas – CEP, 1989.

LIBÂNIO, João Batista. CEBs: Igreja em busca da terra prometida. *Revista Eclesiástica Brasileira*. v.46, n.183, p. 489-511, set. 1986.

\_\_\_\_\_. Finalidade e significado dos Intereclesiais. In: CNBB. *Diálogo CNBB-CEBs*. Brasília, 1995. p. 31 (Dimensão comunitária e participativa- linha 1 – CNBB) *apud* TEIXEIRA, Faustino L. C. A caminhada das CEBs nos Encontros Intereclesiais. In: SECRETARIADO DE CEBs PARA O 10º INTERECLESIAL. *CEBs, Povo de Deus: 2000 anos de caminhada*. Paulo Afonso: Fonte Viva, 1999, p.46. Texto-base.

\_\_\_\_\_. Igreja: povo oprimido que se organiza para a libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v.41, n.162, p.279-311, jun. 1981.

\_\_\_\_\_. O IX Encontro Intereclesial das CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v.57, n.228, p.787-810, dez. 1997.

\_\_\_\_\_. O X Encontro Intereclesial de CEBs: leitura teológica. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 60, n. 239, p. 540-556, set. 2000.

\_\_\_\_\_. Uma Igreja que se redefine. *SEDOC*, Petrópolis, v.9, n.95, p.295-326, out. 1976.

\_\_\_\_\_. VIII Encontro Intereclesial das CEBs (eventos no evento). *Revista Eclesiástica Brasileira*. v.52, n.208, p.789-800, dez. 1992.

LOIOLA, Elisabeth; MOURA, Suzana. Análise de redes: uma contribuição aos estudos organizacionais. In: FISCHER, T. *Gestão estratégica: cidades estratégicas e organizações locais*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

MARINS, José; TREVISAN Teolide M.; CHANONA, Carolee. Elementos para avaliar o VIII Intereclesial das CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*. v.52, n.208, p. 801-813, dez. 1992.

MARTIN, Leonard. Um povo que reza com os pés: os gestos e símbolos das CEBs no V Encontro Intereclesial. *SEDOC*, v.16, n.167, p.301-310, out. 1983

MESTERS, Carlos. De Santa Maria para São Luís: reflexões em torno do uso da Bíblia no IX Intereclesial. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 57, n. 228, p. 825-842, dez. 1997.

\_\_\_\_\_. O futuro do nosso passado: O que deve ser tem força! In: *SEDOC. Comunidades Eclesiais de Base: uma Igreja que nasce do Povo, encontro de vitória*. Petrópolis: Vozes, 1975. p.120-200.

MURAD, Afonso; GUIMARÃES, Marcelo Rezende. O amadurecimento litúrgico das CEBs e os sinais de uma nova espiritualidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.52, n.208, p. 821-832, dez. 1992.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A consolidação das CEBs. *SEDOC*, v.16, n.165, p.310-315, out. 1983.

\_\_\_\_\_. A posição do leigo nas comunidades eclesiais de base. In: *SEDOC*, v.9, n.95, p. 286-291, out. 1976.

\_\_\_\_\_. CEB: unidade estruturante de Igreja. In: BOFF, Clodovis. *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997a (Coleção atualidade e diálogo).

\_\_\_\_\_. *Reforçando a rede de uma Igreja missionária: uma avaliação pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia*. São Paulo: Paulinas, 1997b.

RATZINGER, Joseph. As implicações pastorais da doutrina sobre a colegialidade dos bispos. *Concilium*, v.1, n.1, p.27-49, jan. 1965.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. CEBs e Ecumenismo: uma discussão a partir da dimensão ecumênica do oitavo intereclesial. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.52, n.208, p.846-855, dez. 1992.

RIBEIRO, Lúcia. O IX Encontro Intereclesial no olhar da mulher. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v.57, n.228,p.857-866, dez. 1997.

SANTOS, Carlos César; MOREIRA, Gilvander Luís. CEBs: Memória e utopia. Reflexões a partir do 11º Intereclesial. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis,v.65 n.260, p.874-899, out. 2005.

SEDOC. Carta às comunidades: encontro das comunidades eclesiais de base. *SEDOC*, Petrópolis, v.33, n.282, p.183-190, set/out. 2000.

\_\_\_\_\_. Carta às irmãs e aos irmãos das CEBs do Brasil. *SEDOC*, Petrópolis, v.38, n.311, p.102-104, jul./ago. 2005.

\_\_\_\_\_. Carta de São Luís. 9º Encontro Intereclesial: CEBs, vida e esperança nas massas. *SEDOC*, Petrópolis, v.30, n.264, p.236-242, set/out. 1997.

\_\_\_\_\_. *Comunidades Eclesiais de Base: uma Igreja que nasce do Povo, encontro de vitória*. Petrópolis: Vozes, 1975.

SILVA, Antônio Aparecido; FRISOTI, Heitor; PIRES, Dom José Maria. A presença afro no IX Intereclesial. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis,v.57,n.228, p.843-856, dez. 1997.

TEIXEIRA, Faustino L. C. A caminhada das CEBs nos Encontros Intereclesiais. In: SECRETARIADO DE CEBs PARA O 10º INTERECLESIAL. *CEBs, Povo de Deus: 2000 anos de caminhada*. Paulo Afonso: Fonte Viva, 1999, p.45-71. Texto-base.

\_\_\_\_\_. *Os encontros intereclesiais de CEBs no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1996 (atualidades em diálogo).

TEPEDINO, Ana Maria. Espiritualidade do Seguimento de Jesus no compromisso com os Excluídos: fora do Amor, não há salvação. In: SECRETARIADO NACIONAL DO 11º INTERECLESIAL DAS CEBs. *CEBs: Espiritualidade Libertadora: seguir Jesus no compromisso com os excluídos*. Belo Horizonte: O lutador, 2004. p.94-118. Texto-base.

# A opção de Jesus pelos pobres: uma releitura latino-americana de Lc 4,16-30

Maria de Lourdes Augusta\*

## Resumo

A perícopé da visita de Jesus à sinagoga de Nazaré (Lc 4,16-30) é, sem dúvida, fundamental para a compreensão da práxis libertadora de Jesus. Grande parte de sua atividade e do fascínio que exerceu sobre as pessoas permaneceria incompreensível se ele não tivesse sido profundamente movido pelo sentimento de compaixão pelos últimos da sociedade. Tendo como ponto de partida a América Latina e o Caribe, este estudo procura reapresentar a experiência cristã como experiência que resgata o verdadeiro sentido da vida humana e da esperança cristã, de modo especial das pessoas mais pobres, oprimidas e excluídas do Continente. A Igreja da América Latina e do Caribe é o *terreno fértil* onde germinou a semente da “opção pelos pobres”, concretizando a *primavera eclesial* anunciada por João XXIII para toda a Igreja.

**Palavras-chave:** Jesus de Nazaré; opção pelos pobres; América Latina; sentido da vida; esperança cristã.

## Introdução

A observação da realidade do Continente Latino-americano e do Caribe faz notar um profundo abismo separando os *prósperos* e os *miseráveis*. A concentração da riqueza nas mãos de poucos chega a níveis jamais conhecidos. Milhões de pessoas vivem uma longa noite de dores e sofrimentos devido ao crescimento assustador da pobreza e das contradições políticas e ideológicas em todo o Continente. Milhares de pobres estão *condenados a morrer* antes do tempo por causa da fome crônica, das doenças, da falta de opção de vida. O neoliberalismo, a cultura do consumo e a globalização marcam a vida, sobretudo das pessoas atingidas pela miséria e exclusão social.

Diante deste quadro desolador, emoldurado pela fragmentação e provisoriade pós-modernas, o que fazer? Onde buscar algum lenitivo e razões para a própria vida e a vida dos mais pobres? O que a fé cristã tem a dizer a este mundo caracterizado pela desesperança, por propostas superficiais que não respondem aos anseios mais profundos do ser humano? Como reencontrar a *razão da esperança*?

---

\* Mestra em Teologia. Professora do Instituto Teológico São José – Seminário de Mariana. E-mail: lourdesaugusta@ig.com.br

A resposta a tais questionamentos será buscada na perícopes de Lc 4,16-30: a visita de Jesus à sinagoga de Nazaré. Essa escolha não é aleatória. A passagem em questão é relevante para o evangelho de Lucas pelo seu caráter programático. Ela marca o início do ministério público de Jesus e antecipa tudo o que acontecerá ao longo da obra lucana, ou seja, no Evangelho e no livro dos Atos dos Apóstolos. Com os pés firmes na realidade latino-americana e os olhos atentos à perícopes de Nazaré, pretendemos encontrar alguns motivos que suscitaram a opção de Jesus pelos pobres. A partir disso, indicamos a experiência cristã como experiência que resgata o verdadeiro sentido da vida humana e da esperança, de modo especial para as pessoas mais pobres, oprimidas e excluídas do Continente. Mas não somente para elas e sim para toda pessoa humana. Trata-se, portanto, de uma releitura de Lc 4,16-30 a partir da América Latina e do Caribe.

O Espírito que animou a vida de Jesus em sua fidelidade ao Pai e à humanidade suscite no coração dos leitores a gratificante experiência de sentirem-se discípulos-missionários do Nazareno!

## **1. O clamor dos pobres na Igreja da América Latina e do Caribe**

No Concílio Vaticano II, João XXIII propôs uma *Igreja dos pobres* (alocução de 11 de setembro de 1962), solidária com a humanidade e a história. No entanto, se o Vaticano II não respondeu a este apelo, por ser um concílio universal, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de Medellín (1968) assumiu, de fato, em fidelidade pós-conciliar e com seriedade radical, o tema dos pobres. A reflexão sobre os pobres e a pobreza não foi apenas um dos assuntos de Medellín, mas seu horizonte e seu lugar teológico. Daí o valor profético de Medellín para a Igreja universal.

As conferências posteriores, Puebla (1979) e Santo Domingo (1992), reafirmaram a *opção preferencial pelos pobres* e a Conferência de Aparecida (2007) contemplou o tema dos *pobres e excluídos* na missão dos discípulos-missionários. O clamor dos pobres ecoa pela voz dos bispos.

### **1.1. Medellín: compromisso com os pobres, contra a pobreza**

A mística da Igreja dos pobres, vislumbrada por João XXIII, ganha corpo na Conferência de Medellín, após a constatação de uma realidade de injustiça na América

Latina. Os bispos, denunciando a pobreza como consequência da injustiça, tornam-se porta-vozes de uma multidão de pobres do Continente: “Um surdo clamor brota de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes advém de parte nenhuma” (DM, doc. 14: Pobreza da Igreja, 1;2).

Ao lado do problema crucial da pobreza, denuncia-se a situação de violência apontada como um dos mais graves problemas da América Latina. Trata-se de uma *violência institucionalizada* que exige “transformações globais, audazes, urgentes e profundamente renovadoras” (DM, doc. 2: Paz, 15; 16).

Uma Igreja corajosamente comprometida com a libertação integral do homem latino-americano resume a originalidade de Medellín.

## **1.2. Puebla: amor preferencial pelos pobres**

A conferência de Puebla retoma amplamente o tema da pobreza e dos pobres, porém a continuidade com Medellín não é tranquila. O longo documento de Puebla desconhece a teologia da libertação: a primeira teologia original do Continente (LIBANIO, 2007, p. 29).

O escândalo da pobreza e a contradição com o ser cristão são reconhecidos como situação de *pecado social* pela III Conferência (DP 28). Puebla descreve rostos sofridos em que Cristo se faz presente e questionador:

crianças golpeadas pela pobreza ainda antes de nascer; jovens desorientados e frustrados; indígenas e, com frequência, também afro-americanos marginalizados e vivendo em situações desumanas; camponeses sem terra e submetidos à exploração; operários mal pagos e privados de seus direitos; subempregados e desempregados; marginalizados urbanos diante da ostentação da riqueza; anciãos marginalizados e abandonados (DP 31-39).

A fundamentação da opção está na evangelização do próprio Jesus (DP 1141) e na defesa do amor de Deus pelos pobres, pelo fato de serem “injustiçados” (DP 1142). “Optar pelo pobre é optar por uma classe social e contra outra. Tomar consciência, de fato, do enfrentamento entre classes sociais e tomar partido pelos despossuídos” (GUTIÉRREZ, 1979, p. 79). Falar de *preferência* é indicar o ponto de partida de onde se deve amar a todos: a partir do lugar social dos pobres.

Apesar do empenho de muitos bispos e teólogos, Puebla não avança no sentido de uma teologia dos pobres. O episcopado apenas justifica e legitima os passos dados

para aproximar-se dos pobres nas diversas ações pastorais tradicionais (COMBLIN, 2006, p. 270).

### **1.3. Santo Domingo: novos rostos de pobres**

A conferência de Santo Domingo, por um lado, rompe com Medellín ao deslocar o eixo crítico-social para o cultural, diminuindo o impacto da opção pelos pobres e pela libertação (LIBANIO, 2007, p. 32); por outro lado, procura manter a continuidade da linha pastoral dos pobres, embora com menor vigor (FERRARO, 2007, p. 11).

Que feições do pobre latino-americano Santo Domingo apresenta? Novos rostos de pobres desafiam os cristãos a uma profunda conversão pessoal e eclesial. São rostos desfigurados pela fome; rostos desiludidos pelos políticos; rostos humilhados por causa de sua própria cultura, que não é respeitada; rostos aterrorizados pela violência diária e indiscriminada; rostos angustiados de menores abandonados; rostos sofridos de mulheres humilhadas e desprezadas; rostos cansados de migrantes que não encontram digna acolhida; rostos envelhecidos pelo tempo e pelo trabalho dos que não têm o mínimo para sobreviver dignamente (DSD 178).

No palco latino-americano desfilam, ainda, outros rostos empobrecidos: morenos, negros, mulatos (DSD 243-251). São os povos das culturas originárias indígenas, afro-americanas e mestiças – colocadas à margem durante 500 anos da primeira evangelização (DSD 245). Eles não são vistos somente como rostos pobres, mas como rostos diferentes, portadores de uma riqueza e sabedoria culturais singulares.

O grito dos pobres, em Santo Domingo, não caiu no esquecimento. Mas, preferiu-se insistir na nova evangelização da cultura descristianizada a fim de criar uma cultura cristã no Continente, a protagonizar os pobres (LIBANIO, 2007, p. 32-33).

### **1.4. Aparecida: o clamor dos pobres na cultura da vida**

Na Conferência de Aparecida, a opção pelos pobres é retomada no contexto amplo da *cultura da vida*, à luz de uma leitura teológica da realidade (LIBANIO, 2007, p. 102-104), e, na atenção ao contexto de uma Igreja latino-americana e caribenha marcada por tensões, conflitos e desafios dada a pluralidade de modelos de Igreja no Continente (FERRARO, 2007, p. 13). Grandes mudanças afetam profundamente a vida de



toda a humanidade: o fenômeno da globalização que causa impacto na cultura, econômica, política, ciências, educação, esporte, arte e também na religião (DAp 33-35).

Os bispos reafirmam a *opção preferencial pelos pobres* como um dos traços da fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha. A opção pelos pobres que não é exclusiva, nem excludente, “está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com a sua pobreza”, opção que proclama na fé: “Jesus Cristo é o rosto humano de Deus e o rosto divino do homem” (DAp 391-392). Aparecida destaca também os pobres como *sujeitos* de mudança e de transformação da situação em que se encontram (DAp 394). A Igreja está convocada a ser “‘advogada da justiça e defensora dos pobres’ diante das ‘intoleráveis desigualdades sociais e econômicas’, que ‘clamam ao céu’” (DAp 395).

Diante de uma realidade que contradiz o Reino de vida de Jesus Cristo é preciso assumir os novos rostos de pobres e excluídos, tais como: a população de rua, os migrantes, os enfermos, os dependentes de drogas, os detidos em prisões (DAp 407, 410-412, 417, 420, 422, 427). Importa, também, continuar descobrindo a face concreta do novo tipo de pobre e excluído gerado pelo sistema neoliberal, pela sociedade globalizada do conhecimento, pelo fenômeno crescente das migrações no mundo inteiro e no interior dos países. É grande a tarefa da Igreja na prática da libertação.

### 1.5. Síntese

A Igreja latino-americana teve o mérito de “ouvir o clamor dos pobres” nos últimos anos, e, pouco a pouco, tê-los ajudado a se tornarem *sujeitos* de sua transformação. Sonhos se tornam realidades. No entanto, o desafio da prática libertadora continua imenso.

No atual contexto da pós-modernidade, a fé cristã é convocada a se perguntar pelo seu *anúncio*, especialmente a partir da realidade do Terceiro Mundo. Dessa realidade sofrida, brotam questões que dão a pensar:

- A fé cristã tem algo a dizer a este mundo pós-moderno? Há sinais de esperança para este mundo em crise?

- A interpretação do texto de Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc 4,16-30) ajuda as pessoas a redescobrirem Jesus como aquele que lhes abre o sentido da vida?
- A opção de Jesus pelos pobres, narrada por Lucas (4,16-30) tem algo específico para a América Latina e o Caribe, onde os problemas sociopolíticos e econômicos afetam terrivelmente os pobres?

## **2. Análise de Lc 4,16-30 (AUGUSTA, 2011, p. 71-128)**

### **2.1. A perícopre de Nazaré no contexto do Evangelho de Lucas**

Lucas elabora o seu evangelho, colocando em destaque os tempos e os lugares da salvação. Depois do prólogo (1,1-4) e do prelúdio em torno de João Batista e Jesus (1,5-4,13), o evangelho pode ser dividido em três partes:

- 1 - a missão de Jesus na Galileia: 4,14-9,50;
- 2 - a subida para Jerusalém: 9,51-19,28;
- 3 - as narrativas da salvação em Jerusalém: 19,29-24,53.

No contexto amplo da obra, a perícopre 4,16-30, depois da transição 4,14-15, é a abertura da pregação pública de Jesus (Lc 4,14-21,38); mais especificamente, de sua atividade na Galileia (4,14-9,50). Nesta primeira parte, Jesus revela-se em obras e palavras, de tal modo que muitos podem confessá-lo como Messias. Isso é preparado pelo relato de 4,1-13, evocando a identidade de Jesus-Messias e manifestando o tipo de messianismo vivido por ele, e deve ser interpretado à luz dos dois relatos precedentes: o da atividade de João (3,1-20) e o do batismo de Jesus (3,21-22). Lucas apresenta Jesus repleto do Espírito, antes mesmo de iniciar, oficialmente, sua atividade messiânica.

No deserto, lugar da verificação e da prova do povo eleito, Jesus é tentado pelo diabo que atua colocando em dúvida o êxito da obra divina na história, incitando-o a escolher o caminho do prestígio fácil, do poder e do privilégio (Lc 4,1-13). Embora Filho, Jesus rejeita qualquer privilégio e escolhe o caminho da fidelidade, em obediência amorosa e profunda confiança filial no Pai.

Vencido o programa do Adversário, Lucas apresenta o programa do Reino na pregação descrita em Lc 4,14-15 e 4,16-30): o anúncio de uma *palavra* que inicia o processo de libertação dos pobres, o qual se concretizará em Cafarnaum e nos arredores (Lc 4,31-5,16) até a chegada a Jerusalém, a cidade santa, onde se desenrolará o mistério da Páscoa.

No contexto subsequente, a perícopa 4,31-37 apresenta uma relação de continuidade com o programa do Reino. Jesus continua ensinando, no sábado, e todos ficam maravilhados com a sua doutrina, porque a sua palavra era cheia de autoridade. O Reino não é uma realidade futura, mas se torna presente pelas palavras e obras de Jesus. As pessoas são libertadas de seus demônios, de suas doenças, de tudo quanto lhes tira a *vida*. Por isso, a fama de Jesus se espalha por todos os lugares da região.

## **2.2. O anúncio do “tempo aceito” e a rejeição de Jesus**

Mais do que um sumário genérico de todo o ministério público de Jesus, Lc 4,14-15 constitui a base de toda a permanência missionária de Jesus na Galileia, apresentando o contexto de sua mensagem e ação (PIKAZA, 1978, p. 41). Nesta passagem já estão presentes características tipicamente lucanas: a ação do Espírito – fio condutor dos escritos de Lucas; o ensinamento de Jesus; a universalidade da salvação.

O primeiro caso concreto do ensinamento de Jesus na Galileia ocorre, segundo Lucas, na cidade onde foi criado (Lc 4,16-30). Em certo sentido, tal episódio já fora prefigurado no oráculo de Simeão (Lc 2,34) e prefigura todos os relatos seguintes do ministério público de Jesus: a mensagem dirigida ao povo israelita, assinala o fracasso de Jesus e aponta para a missão entre as nações (PIKAZA, 1978, p. 41).

Na sinagoga de Nazaré, Jesus lê a passagem de Isaías (61,1-2; 58,6) sobre a missão libertadora do Messias assumindo-a no hoje em que se encontra e destacando a convicção pessoal de que o Espírito tem íntima união com Ele (Lc 4,18-19). O que Isaías anunciou aos seus contemporâneos é proclamado agora aos pobres, cativos, cegos e oprimidos do tempo de Jesus.

Na leitura bíblica de Jesus, o texto de Isaías adquire um sentido novo em relação ao seu lugar original, após o cativeiro da Babilônia, em que se busca redescobrir a identidade de ser povo de Deus. Na medida em que Jesus combina Is 61,1-2 e 58,6, *Torá*

e *Profetas* são expressos simultaneamente, possibilitando formular uma visão específica da messianidade de Jesus e também a visão de uma libertação mais ampla (CRÜSEMANN; CRÜSEMANN, 1998, p. 73). Assim, a mensagem de Jesus ultrapassa qualquer *enquadramento político* ou mera estrutura social para os pobres.

Seu discurso provoca uma reação nos ouvintes: admiração e rejeição. A dúvida e a rejeição advêm, por um lado, do fato de os nazarenos ficarem presos a categorias humanas e desejarem apenas milagres (Lc 4,23); por outro lado, da recordação por parte de Jesus aos compatriotas, da acolhida da mensagem de salvação, outrora, em Israel, pelos estrangeiros: a viúva em Sarepta da Sidônia e Naamã, o sírio. A menção a esses dois *estrangeiros* aponta para o universalismo, a inclusão de toda a humanidade na salvação.

Jesus proclama a boa-nova da salvação que começa junto dos pobres, cativos, cegos, oprimidos (Lc 4,18; cf. Lc 7,22, 10,21) – *os pequenos* – destinatários privilegiados. Esta é a preferência de Deus: coloca em primeiro lugar aqueles que a sociedade coloca em último lugar. Jesus não faz diferente. Porém, desde o início de seu ministério, experimenta a rejeição dos que não aceitam a *inversão* feita por Deus. E isto lhe custará a própria vida. Todavia, ante os planos homicidas de seus compatriotas, Jesus prossegue seu caminho, para construir uma história nova que inclui toda a humanidade.

Assim, pode-se perguntar:

- A expressão *evangelizar os pobres* tem o mesmo significado para Lucas e para Isaías? Existe alguma mensagem específica para a comunidade lucana?
- Quem são os *pobres* no Evangelho de Lucas?
- Com a menção de "Elias" e "Eliseu", Lucas aponta para qual figura de Jesus? Que implicações têm a figura cristológica apresentada por Lucas no início do ministério público de Jesus?

### 2.3. Estrutura Narrativa

<b>Texto</b>	<b>Estrutura narrativa</b>	<b>Foco da atenção</b>
<p><sup>16</sup> E foi a Nazaré, onde tinha sido criado, e entrou, segundo seu costume, no dia de sábado, na sinagoga e levantou-se para fazer a leitura.</p>	<p>Início: Jesus em Nazaré (nota geográfica) Tempo Início da ação de Jesus</p>	<p>Movimento de fora para dentro:  Jesus em Nazaré Jesus na sinagoga Jesus: iniciativa de entrar na sinagoga e levantar-se para ler</p>
<p><sup>17</sup> E foi-lhe dado o livro do profeta Isaías, e tendo desenrolado o livro, encontrou o lugar onde estava escrito:</p>		<p>Jesus: recebe o livro de Isaías, desenrola-o e encontra o texto</p>
<p><sup>18</sup> (O) Espírito do Senhor (está) sobre mim, pelo que me ungiu; para evangelizar os pobres enviou-me, para proclamar remissão aos cativos e aos cegos a recuperação da vista; para enviar os oprimidos em remissão, <sup>19</sup> para proclamar um ano aceito (da parte) do Senhor.</p>	<p>Meio: Leitura do livro de Isaías  Tema: Salvação universal (pobres, etc.)</p>	<p>Leitura do texto de Isaías  Jesus: lê o texto de Isaías</p>
<p><sup>20</sup> E tendo enrolado o livro, tendo-o restituído ao servidor, sentou-se.</p>	<p>Término da ação</p>	<p>Jesus: senta-se</p>
<p>E os olhos de todos na sinagoga estavam fitando-o.</p>	<p>SUSPENSE</p>	<p>Assembleia: fixa o olhar em Jesus</p>
<p><sup>21</sup> Começou, porém, a dizer-lhes: Hoje está cumprida esta escritura nos vossos ouvidos.</p>	<p>Pregação Tema: Atualidade da salvação</p>	<p>Pregação Jesus: faz a homilia</p>
<p><sup>22</sup> E todos testemunhavam-lhe</p>	<p>1ª reação da assembleia:</p>	

<p>e admiravam, por causa das palavras de graça que saíam de sua boca.</p>	<p>Admiração</p>	<p>Admiração da assembleia Assembleia: sente admiração por Jesus</p>
<p>E diziam: Não é este o filho de José?</p>	<p>Dúvida</p>	<p>Assembleia: sente perplexidade e dúvida</p>
<p><sup>23</sup> E ele disse-lhes: De toda maneira, me direis esta parábola: Médico, cura-te a ti mesmo; quanto ouvimos ter acontecido em Cafarnaum, faze também aqui, na tua pátria! <sup>24</sup> Ele, porém, disse: Amém, vos digo: nenhum profeta é aceito em sua pátria. <sup>25</sup> Segundo a verdade, porém, vos digo: Havia muitas viúvas nos dias de Elías, em Israel, quando o céu foi fechado durante três anos e seis meses, quando se fez grande fome em toda a terra, <sup>26</sup> e a nenhuma delas foi enviado Elías, a não ser uma mulher viúva em Sarepta da Sídonia. <sup>27</sup> E havia muitos leprosos em Israel (no tempo) de Eliseu, o profeta, e nenhum deles foi purificado, a não ser Naamã, o sírio.</p>	<p>QUESTIONAMENTO  Provocação de Jesus  Jesus x Assembleia  Tema: Universalidade da salvação</p>	<p>Movimento de dentro para fora:  Provocação de Jesus  Jesus: questiona a assembleia</p>
<p><sup>28</sup> E todos na sinagoga encheram-se de ira, ouvindo isto.</p>	<p>2ª reação da assembleia: hostilidade Assembleia x Jesus</p>	<p>Hostilidade da assembleia</p>
<p><sup>29</sup> E levantando-se, expulsaram-no (fora) da cidade e conduziram-no até o cume do monte sobre o qual a cidade estava construída, a fim de precipitá-lo.</p>	<p>Final 1: tentativa de agressão deslocamento passivo</p>	<p>Tentativa de homicídio Assembleia: tenta expulsar Jesus para fora de Nazaré</p>

<sup>30</sup> Ele, porém, passando pelo meio deles, caminhava.	Final 2: soberania de Jesus deslocamento ativo	Soberania de Jesus Jesus: passa pelo meio da assembleia e segue o seu caminho
--	--	--

## 2.4. Aprofundando alguns temas

### 2.4.1. Jesus, o Ungido

A primeira afirmação do texto de Isaías, citado por Lucas, destaca que Jesus é o unguido (Lc 4,18). Trata-se de um derramamento especial do Espírito Santo. Tanto para Marcos quanto para Lucas, Jesus é um “ungido”, mas não com a unção régia ou sacerdotal, e sim com a unção do Espírito. Dessa forma, Lucas evoca o batismo de Jesus e o derramamento do Espírito naquele momento (Lc 3,21-22//Mc 1,9-11//Mt 3,13-17; At 10,38).

Jesus aplica a si mesmo o texto de Is 61,1, pois embora não tivesse recebido nenhuma unção régia nem sacerdotal (Hb 7,14; 8,4), era ele o “ungido” no sentido simbólico: o profeta unguido com o Espírito (KONINGS, 2007, p. 22). Os discípulos e as comunidades cristãs viram em Jesus um profeta. Por conseguinte, os Evangelhos o apresentam em íntima relação com a teologia profética (Mc 6,15; Mt 21,11; Lc 7,16.39; Jo 4,19). Mas o agir profético de Jesus não o qualifica como um profeta qualquer. “A sua vida de profeta escondia a sua realidade messiânica, mas ao mesmo tempo ela a revelava, pois mostrava de que modo Deus queria que fosse entendida a missão do Messias” (COMBLIN, 1987, p. 44). Embora descendente legal de Davi, “Jesus foi o *Messias inesperado!*” (KONINGS, 2007, p. 30.39-40), vivenciando as palavras de Isaías sobre o Servo Sofredor (42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12).

Lucas, de acordo com sua visão histórico-salvífica, retoma o modelo da tradição profética e o amplia numa nova dimensão. Segundo Lucas (4,18-19), Jesus proclama que com ele se inicia o tempo da salvação, cumprindo as Escrituras. O Espírito de Deus está sobre Jesus. O Espírito, como o amor, é força transformadora que leva Jesus a realizar com verdadeira paixão e fidelidade a grandiosa obra do Pai.

#### 2.4.2. Os pobres: destinatários da missão de Jesus

No contexto do Trito-Isaías (Is 56-66), atuante entre os anos 537 e 520 a.C., o verbo *euangelizesthai*, ou seja, “evangelizar” aponta para a libertação dos pobres (Is 61,1-11) da sociedade de Sião marcada pela violência física, moral, jurídica e econômica. A denúncia profética de Isaías interpela à observância do direito e à prática da justiça em vista da libertação integral. Para que esta se concretize deverá acontecer no país uma restauração em que triunfe a justiça nas relações entre os cidadãos e cessem as injustiças e opressões externas.

No texto de Lucas se conserva o significado etimológico de *euangelizesthai* (“evangelizar”) porque este é o sentido na citação de Is 61,1. O que foi *anunciado* pelo Trito-Isaías *se cumpre* em Jesus. O discurso-programa de Nazaré tem o seu centro no anúncio da boa-nova aos pobres. Boa-nova que é libertação e que exige justiça social.

Neste episódio, Jesus se apresenta, não só como libertador social que exige justiça, mas como libertador integral do ser humano, pois quebra as cadeias do pecado, fonte de toda desigualdade social (CASALEGNO, 2003, p. 107). O discurso programático de Jesus é profundamente revolucionário. Restaurar a visão, proclamar a remissão aos cativos e oprimidos, proclamar o ano aceito e trazer a boa-nova são diferentes maneiras de descrever a libertação.

O anúncio da boa-nova para os pobres (Lc 4,16-22) tem uma correlação com o tema do dom oferecido aos estrangeiros (Lc 4,25-27): a universalidade da salvação. Os *pobres* representam todos os excluídos; eles simbolizam todos os que não pertencem ao povo escolhido. É à luz desse fato que se deve compreender a pregação de Jesus. Ela se torna “boa-nova” para os pobres à medida que são libertados de sua situação de miséria e opressão. Lucas vê neste anúncio da boa-nova para os pobres a expressão do anúncio da universalidade da salvação. Por isso, a boa-nova trazida por Jesus é uma profecia: a vinda do Reino de Deus para os pobres! Reino que se inicia aqui e agora (Lc 6,20).

#### 2.4.3. O “hoje” da salvação

“Hoje está cumprida esta escritura nos vossos ouvidos” (Lc 4,21). Certamente, essa foi uma declaração extremamente ousada para os ouvintes. Com ela, Lucas lembra ao leitor que todo o Antigo Testamento aponta para o Cristo. Jesus afirma ter chegado a



era, há tanto esperada. “O ‘hoje’ que ressoa na sinagoga de Nazaré abre o tempo (*kairós*) messiânico, a era definitiva da salvação” (CASALEGNO, 2003, p. 182). Jesus proclama que ele está aqui para tornar realidade a espera dos pobres.

Na Palestina do séc. I (NOLAN, 1987, p. 39-41), os pobres se identificam com os cegos, os surdos, os coxos, os leprosos. Esse realismo corporal ajuda a entender a situação social da categoria dos pobres do evangelho. Eles não são pobres apenas no sentido econômico, mas são, também, marginalizados da sociedade de sua época. Nesse grupo de pobres, que eram mendigos, porque não tinham quem os sustentasse e também não tinham, naquela sociedade, nenhum outro modo de ganhar a vida, incluem-se os doentes e aleijados, as viúvas e órfãos.

“Hoje está cumprida esta escritura nos vossos ouvidos” (Lc 4,21). O verbo *cumprir*, em grego, *plerún*, pode significar “realizar” ou “tornar pleno”. Neste contexto, Jesus não só proclama a realização da profecia, mas a torna realidade, fazendo-a alcançar uma perfeição radical e levando-a a plenitude. O cumprimento da Palavra chegou! Deus promete, Deus cumpre. Não muda seus projetos; leva-os a cumprimento. Deus é eterno presente. Eis chegada a plenitude dos tempos e inaugurada a era da salvação por Cristo! Jesus apresenta a sua vinda como o advento da era de graça anunciada por Isaías. Ele é o messias enviado aos pobres!

O que move Jesus? O que o torna diferente? O que o leva a misturar-se com os mendigos e pecadores? A atitude de Jesus fundamenta-se em sua experiência profunda de Deus e não numa análise sociológica. Ele sabe que o Pai ama a todos incondicionalmente e coloca-se ao lado do pobre e do injustiçado para defendê-lo. A defesa e a preferência de Deus pelo pobre e oprimido é uma questão de igualdade, pois, Deus não criou ninguém superior ou inferior ao outro. “Deus não opta pelos pobres pelo fato de serem pobres (material e/ou economicamente), mas, sim ‘injustiçados’” (VIGIL, 2005, p. 23). É exatamente para revelar a face verdadeira de Deus que não faz distinção de pessoas, que Jesus escolhe os pobres, os não-amados. Anuncia o Reino de Deus, a partir deles. Trata-se de uma escolha teológica.

Na força do Espírito, que faz irromper o novo, Jesus é movido por uma compaixão sem limites pelos últimos da sociedade (Mc 1,41; 6,34; Mt 14,14; 20,34; Lc 7,13; 17,13-14). Grande parte da atividade de Jesus e do fascínio que exerceu sobre as pessoas

permaneceria incompreensível se ele não tivesse sido profundamente movido pelo sentimento de compaixão pelos pobres e oprimidos.

O hoje da salvação perpassa o evangelho (2,11; 3,22; 5,26; 19,9; 23,43) e atinge os homens e as mulheres, os pobres, oprimidos e excluídos de todos os tempos e lugares. Onde quer que exista uma comunidade cristã, ela é convocada a apropriar-se da mesma preferência de Jesus: os pobres e excluídos!

## **2.5. Síntese**

Lucas procura mostrar aos cristãos, provindos da cultura helenista, que eles pertencem ao plano divino da salvação desde o começo. O texto de Lc 4,16-30 é, sem dúvida, fundamental para a compreensão da práxis libertadora de Jesus.

A boa-nova da salvação é oferecida a *todos* e se atualiza no *hoje* de toda e qualquer realidade, começando pelos pobres e oprimidos. Contudo, a inclusão de categorias não costumeiras, representadas pelos estrangeiros beneficiados por Elias e Eliseu, provoca resistência. Os presentes na sinagoga passam da admiração (Lc 4,22) à indignação (Lc 4,28) e ao intento de matar Jesus (Lc 4,29). Tratando-se de uma perícopes *programática*, Lucas já acena para o *final* da vida de Jesus. Porém, de acordo com a teologia lucana, a difusão da palavra de Deus deve continuar. Por isso, Jesus passa no meio dos seus e prossegue o seu caminho (Lc 4,30).

Jesus continuará sua missão oferecendo os benefícios messiânicos a todos os que se dispuserem a acreditar nele. E quando constatar que esta fé não é autêntica os chamará à conversão. Há, portanto, um denominador comum entre a pregação aos pobres (Lc 4,16-22) e o tema do dom oferecido aos estrangeiros (Lc 4,25-27). Este denominador comum é a universalidade da salvação.

## **3. Perspectivas Hermenêuticas**

### **3.1. O amor gratuito e libertador de Deus: fundamento da opção pelos pobres (AUGUSTA, 2011, p. 130-139)**

O texto-programa apresentado por Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc 4,16-30) evidenciou a preferência de Jesus pelos pobres e oprimidos fundamentada em sua profunda experiência de Deus. Um Deus que é Pai e ama a *todos* incondicionalmente. Em Jesus, o rosto invisível de Deus se torna visível, concreto, próximo. Essa constatação

relatada pelo evangelista Lucas convida a procurar a experiência de Deus presente nas entrelinhas do texto: sua base teológica, seu fundamento, sua inspiração.

### 3.1.1. Opção de Deus: opção trinitária

A opção pelos pobres, renascida na Igreja da América Latina, tem suas raízes na Sagrada Escritura, fonte da fé. Gustavo Gutiérrez chama a opção pelos pobres de teocêntrica, porque em última instância é uma opção pelo Deus do Reino anunciado por Jesus (GUTIÉRREZ, 1990, p. 309). Benedito Ferraro acredita ser importante pensá-la também como opção trinitária: “a opção pelos pobres é uma opção de Deus Pai (Ex 3,7-10; 20,2; Mt 11,25-26), Filho, Jesus de Nazaré (Lc 4,16-21), e Espírito Santo, que envia Jesus para o meio dos pobres (Lc 4,18-19)” (FERRARO, 2007, p. 13).

No evento fundacional do povo de Deus está o ato da libertação do Egito, por meio do qual Deus se mostra como é. “Deus se revela como alguém que faz uma opção pelos pobres e esta opção é mediação essencial de sua revelação” (SOBRINO, 1998, p. 534). Ele toma o partido do povo oprimido e decide libertá-lo, por meio de Moisés, seu profeta:

O Senhor lhe disse: “Eu vi, vi a opressão de meu povo no Egito, e ouvi-o clamar sob os golpes dos chefes de corveia. Sim, eu conheço seus sofrimentos. Desci para libertá-lo da mão dos egípcios e fazê-los subir desta terra para uma terra boa e vasta, uma terra que mana leite e mel, para o lugar do canaanita, do hetita, do emorita, do perizita, do hivita e do iebusita. E agora, visto que o clamor dos filhos de Israel chegou a mim e eu vi a carga que os egípcios fazem pesar sobre eles, vai, pois! Eu te envio a Faraó. Faze sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel” (Ex 3,7-10).

“*Ver*”, “*ouvir*”, “*conhecer*” e “*descer*” são verbos que indicam ações humanas e apontam para a compaixão e a misericórdia de Deus que se deixa tocar pelo sofrimento do povo e vem socorrê-lo. É o Deus Libertador! “Deus propõe um projeto político de caráter comunitário a partir de baixo, a partir da dor dos escravos oprimidos no Egito. A partir dos que são ‘como nada’, Deus vai gestando um ‘grande povo’ (‘luz das nações’)” (SILVA, 2007, p. 276). Ao *optar* pelo povo, para que tivesse reais condições de vida, Deus se coloca *contra* o opressor, o faraó que dependia dos trabalhadores hebreus para sustentar o luxo e o poderio do grande país do Egito. A parcialidade de Deus permanece constante em todo o Antigo Testamento (nos profetas, nos salmos e outros livros). O Senhor é o *Go’el* do povo de Israel porque defende o pobre, o fraco, o oprimido.

No Novo Testamento, Jesus testemunha a predileção do Pai pelos pobres (Lc 4,18) e pelos simples e humildes a quem Deus revela seus segredos (Eclo 3,24) concedendo-lhes a verdadeira sabedoria (Sl 119,124-125.130.141). A preferência de Deus, concretizada por Jesus, não depende das qualidades morais dos pequeninos, mas unicamente do amor gratuito de Jesus. Deus escolhe os despreziosos, os excluídos da riqueza cultural e os constitui dignos da confiança do Filho (FABRIS, 1992, p. 123). Esta parcialidade de Deus em Jesus revela como Ele é: “Deus é amor”. Por isso, Deus opta pela justiça. Esta é a verdadeira natureza da opção pelos pobres, o que, de fato, a constitui.

### **3.1.2. Opção do Filho de Deus, Jesus de Nazaré**

Jesus historiza a opção de Deus pelos pobres e leva à plenitude a opção que todo ser humano deve fazer por eles. A opção de Jesus está no começo de sua atividade: sua missão consiste em anunciar a boa-nova do Reino de Deus aos pobres (Lc 4,16-21). Em Mt 25,31-46, Jesus pronuncia o discurso sobre a salvação definitiva que se decide na opção e só na opção pelos pobres. “A opção pelos pobres é *salvação* porque é amor e um amor que descentraliza o ser humano” (SOBRINO, 1998, p. 533).

Jesus realiza sinais a serviço da boa-nova do Reino que a mostram como verdadeira: cura, expulsão demônios, acolhe pecadores e marginalizados. Estes sinais apontam para a proximidade do Reino aos pobres. Junto aos sinais, Jesus realiza uma praxe que denuncia o anti-reino e desmascara uma sociedade religiosamente opressora, pois a opção pelos pobres não se desvincula de uma condenação dos ricos (SOBRINO, 1998, p. 535).

A libertação dos oprimidos passa pela *libertação* do opressor de sua riqueza, de seu apego, de sua ganância. Uma sociedade justa e fraterna só se alcança denunciando aqueles que geram a pobreza e a opressão (Lc 6,24-26). Daí os conflitos que geram as perseguições aos que, de verdade, vivem a opção pelos pobres; perseguições tais que levam ao *martírio* como é sabido no Continente Latino-americano.

A boa-nova do Reino anunciado por Jesus é um programa de esperança e vida em abundância para todas as pessoas, sem exceção, mas que começa a partir dos pobres e pequenos (Lc 4,18-19). A fidelidade de Jesus à sua opção pelos pobres explica o seu destino: a perseguição e a cruz. A cruz de Jesus é o argumento mais claro de sua opção

pelos pobres, o grau máximo de sua solidariedade com todos os condenados da terra, com todos os vencidos. Mas, a história de Jesus não termina com a morte na cruz. A ressurreição é o sinal de esperança para todos os “crucificados” deste mundo. É a resposta do Pai à fidelidade e ao amor do Filho. O amor é a força para todos os que fazem de suas vidas um serviço generoso aos pobres e pequenos, às vítimas da opressão e da exclusão, seja na América Latina e Caribe ou em qualquer parte do mundo.

### **3.1.3. Opção do Espírito Santo**

Em Jesus, os discípulos e todos os que se abrem à novidade evangélica conhecem uma nova relação com Deus: compreendem-se como filhos e, portanto, como irmãos entre si. A fonte desse conhecimento é a plenitude do amor que une o Filho ao Pai: o Espírito Santo. O Espírito que envia Jesus para o meio dos pobres (Lc 4,18-19) é o mesmo que atua na vida dos discípulos e faz nascer a comunidade cristã. É o Espírito que impulsiona para o testemunho aberto e corajoso do anúncio da palavra e da ação libertadora de Jesus, que leva o cristão a assumir a mesma causa de Jesus: o Reino de Deus, e como Jesus: a partir dos pobres e oprimidos!

O livro dos Atos dos Apóstolos testemunha a ação do Espírito na vida das primeiras comunidades (At 2,1-4.37-38.42-47). O Espírito transforma a vida das pessoas, relações e estruturas da sociedade fazendo surgir alternativas que se chocam frontalmente com os interesses políticos e sociais vigentes.

Sendo a opção pelos pobres uma opção do Espírito, como isso pode ser percebido? A presença do pobre na Igreja sinaliza algo para a missão desta em relação a este mundo? Existem consequências práticas para a Igreja – que é guiada pelo Espírito – ao assumir a mesma opção de Deus e de Jesus?

A opção do Espírito pelos pobres geralmente é percebida através dos seguidores do espírito de Jesus, isto é, por aqueles que se apropriam do modo de agir de Jesus, que se descentralizam de si mesmo, em favor do outro, quer estejam dentro ou fora da Igreja ou de outra instituição. Mas, em seu caminhar histórico, a Igreja conta com a presença santificadora do Espírito que a leva ao conhecimento da verdade total, unifica-a na comunhão e no ministério, dotando-a e dirigindo-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos, e embelezando-a com os seus frutos (LG 4). O Espírito que habita na Igreja e no coração dos fiéis (1Cor 3,16) suscita a experiência profunda da filiação adotiva (Gl

4,6) possibilitando a aceitação recíproca, sobretudo o serviço aos pobres e a comunhão eclesial, fazendo da Igreja sinal de salvação para o mundo.

Em confronto com o pobre, a Tradição eclesial recebe novas luzes: procura repensar o significado da evangelização, a vida interna da Igreja e suas estruturas, a direção do processo evangelizador, pois uma Igreja que evangeliza os pobres encontra-se evangelizada por eles.

### **3.2. Apropriação humana da opção de Deus, ao modelo de Jesus**

A opção pelos pobres só se sustenta se for uma opção pelo Deus do Reino anunciado por Jesus. Disso resulta que, sem uma verdadeira experiência de Deus, o cristão não tem suporte, não tem “fôlego” para permanecer na opção e levá-la até às últimas consequências. Assumir a causa de Deus, o seu estilo é dar-lhe prioridade absoluta; é acolher o convite a uma fé fundada na mudança de mentalidade, sem privilégios, favoritismos, exclusividades (VAZ, 2005, p. 85-92).

Mas, como apropriar-se da opção de Deus, hoje? A perícopes em questão aponta perspectivas, neste sentido? O que Lucas diria à nossa humanidade, em especial, aos cristãos latino-americanos e caribenhos?

#### **3.2.1. A capacidade de “ver”**

No sentido mais elevado, *ver* é contemplar o belo, o bom. É perceber a realidade em suas contradições e desafios; é ainda ultrapassar as aparências e captar o essencial.

O autor sagrado afirma que Deus *viu* a realidade de opressão do seu povo no Egito (Ex 3,7a). Deus não apenas constatou o sofrimento do povo eleito, mas sentiu compaixão por ele e agiu com misericórdia. Várias passagens neotestamentárias relatam *a capacidade de ver de Jesus*, como por exemplo: Jesus *vê* a multidão que o procura, como ovelhas que não têm pastor e é tomado de compaixão pela mesma (Mc 6,34); Jesus *vê* Mateus na coletoria de impostos e, mais do que um aliado do poder romano, percebe sua capacidade de aliar-se à causa do Reino, e o chama (Mt 9,9); Jesus *vê* a dor da viúva que acompanha o enterro de seu filho único e se comove até às entranhas por esta mulher (Lc 7,13).

O mistério de Deus se faz presente em Jesus e Lucas narra de tal maneira a história de Jesus que nele resplandece o brilho do divino (GRÜN, 2004, p. 20). Assim sendo, o leitor é impelido a entrar na cena e a *ver* e *sentir* com e como Jesus.

No texto da visita de Jesus à sinagoga de Nazaré, Lucas mostra claramente a relação de Jesus com o Pai e o Espírito por meio da expressão: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu; para evangelizar os pobres enviou-me” (Lc 4,18; 3,22). Jesus é o *Filho amado* de Deus, o *Messias-profeta* ungido e enviado para oferecer a todos a boa-nova da salvação, proclamando “um ano aceito da parte do Senhor” (Lc 4,19) – o tempo favorável da conversão, a oferta do perdão a todos, indistintamente.

Com Jesus e como Jesus, o cristão é interpelado a se deixar tocar pelo olhar compassivo de Deus, pela força de seu Espírito e *ver* as contradições desse mundo, especialmente, as ideológicas, econômicas e políticas que, atingindo os povos do Continente Latino-americano e do Caribe, em sua realidade de opressão e de exclusão, reduzem a qualidade de vida e, em última instância, provocam a morte.

Neste mundo de tantas pluralidades, é imprescindível, portanto, alargar o horizonte do olhar e ter compaixão de todos os que sofrem, independentemente de sua crença religiosa e de suas condições de existência. Todos são filhos amados de Deus e, por conseguinte, dignos de todo amor, respeito e compaixão.

### **3.2.2. A sensibilidade de “ouvir” e “conhecer”**

Para a fé judaica, Deus é aquele que sempre de novo *fala* a seu povo e a cada ser humano (GRÜN, 2003, p. 118). É também aquele que *ouviu* os gritos de aflição de seu povo diante dos opressores e *tomou conhecimento* de sua dor (Ex 3,7b).

O povo de Israel fez a experiência de um Deus que se sensibiliza com a situação de escravidão, o sofrimento imposto pelos opressores, os gritos de aflição. Deus não fica imparcial. A profissão de fé dos judeus, por conseguinte, interpela à escuta de Deus (o “*Shemá Israel*”) e ao mandamento principal: “Ouve, Israel! O Senhor nosso Deus é o único Senhor. Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças” (Dt 6,4-5).

A teologia neotestamentária compreendeu bem a importância da *Palavra* como lugar da experiência de Deus. Paulo afirma: “A fé vem da pregação, e a pregação é o

anúncio da palavra de Cristo” (Rm 10,17). Enquanto resposta à boa-nova da salvação, a fé é sempre obediência, isto é, submissão livre do homem ao Deus que se lhe revela como fiel e veraz. A obediência (*hypakoé*), que é fé, deriva da escuta (*akoé*). Em outras palavras, *ouvir* e *amar* a Deus (Dt 6,4-5) são atitudes que estão interligadas e comprometem o ser humano por inteiro, pois exigem atenção e sensibilidade.

Na sinagoga de Nazaré, os olhos de todos estavam fixos em Jesus (Lc 4,20) na expectativa do que ele iria dizer-lhes. E ao ouvi-lo, “Todos testemunhavam a favor dele, maravilhados com as palavras cheias de graça que saíam de sua boca” (Lc 4,22). As pessoas ficam admiradas diante do ensinamento de Jesus. Suas palavras tocam-lhes a existência, transmitem-lhes uma força sobrenatural, uma alegria profunda, uma paz verdadeira.

Lucas dá grande importância à capacidade de escuta, não apenas do povo, mas também do próprio Jesus em relação ao Pai e ao povo, a todo aquele que sofre e clama por ele. Do início (Lc 3,21) ao final de sua vida pública (Lc 23,34.46), muitas passagens lucanas (Lc 5,16; 6,12; 9,18.28; 11,1.2-8; 22,32.41) revelam Jesus orante, cultivando uma verdadeira escuta e intimidade com o Pai. Na oração, Jesus busca *conhecer* a vontade do Pai e *descobrir* o modo de realizar sua missão redentora. No conhecimento entre o Pai e o Filho inclui-se obediência, ternura, amor. O *conhecimento* que Jesus tem do Pai e do outro, advindo de sua *escuta* e proximidade, não é um conhecimento intelectual, mas relação vital que se aprofunda para manifestar-se de forma plena e definitiva.

O cristão é convidado a abrir-se ao diálogo amoroso de Deus e experimentar a gratuidade divina da filiação na experiência filial de Jesus, assim como a escutar e amar ao próximo: “Todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Quem não ama, não chegou a conhecer a Deus, pois Deus é amor” (1Jo 4,7-8). O encontro salvífico com Deus acontece não através de uma doutrina, mas na existência concreta de quem se encontra com Jesus de Nazaré, o Filho amado, revelador do Pai (FABRIS, 1992, p. 124) e O reconhece na pessoa do outro.

### **3.2.3. A liberdade de “descer”**

O Antigo Testamento relata a livre e soberana iniciativa de Deus que *desce* para libertar seu povo da opressão egípcia (Ex 3,8) pela mediação de Moisés. E Deus vai



conduzindo seu povo até à plenitude dos tempos, quando envia seu próprio Filho para resgatar a humanidade (Gl 4,4-5).

Deus Filho, Jesus de Nazaré, assume a Encarnação em profunda liberdade (Fl 2,6-8). Ele não se apega à sua igualdade com Deus, mas esvazia-se, torna-se servo, semelhante aos homens, humilha-se e faz-se obediente até a morte de cruz. Jesus *desce* ao mais profundo poço da condição humana. Ele arma sua tenda em nossa história (Jo 1,14) e a todos oferece a plenitude da vida (Jo 10,10).

Lucas, o evangelista atento aos cristãos provenientes do paganismo, apresenta a entrada de Jesus Messias na história de maneira totalmente nova (Lc 1,26-38). Ele indica que o nascimento de Jesus é obra da intervenção divina (Lc 1,35). Deus cumpre a promessa feita aos antepassados por meio dos profetas (Hb 1,1-2) e assume o partido dos pobres para realizar uma transformação na história (Lc 1,46-56).

Depois de apresentar Jesus na sinagoga de Nazaré, anunciando os “benefícios messiânicos”, bem como acenar a recusa dos seus conterrâneos (Lc 4,16-30), Lucas relata a *descida* de Jesus para Cafarnaum, cidade da Galileia, e seu ensino, aos sábados, causando grande admiração nos ouvintes dada sua palavra com autoridade (Lc 4,31-32). Rejeitado pelos seus conterrâneos, Jesus *desce* à cidade de Cafarnaum. O que ele proclamara na sinagoga de Nazaré, será, agora, colocado em prática. Dois episódios de *libertação* marcam este início: um exorcismo na sinagoga (Lc 4,33-37) e a cura da sogra de Pedro em sua casa (Lc 4,38-39).

Jesus *desce* e encontra as pessoas em sua realidade (doentes, paráliticos, cegos, dominados pelo demônio e pela lei, apegados aos bens materiais) e a todos liberta. Ele não se deixa prender pela multidão, pois deve anunciar a Boa-Nova do Reino de Deus a todos (Lc 4,42-43).

O ser humano só se realiza na liberdade. *Descer* ao encontro daquele que sofre, lutar pela libertação do oprimido, pela inclusão do excluído, reconhecer a dignidade humana até mesmo de um *morto* são atitudes que exigem verdadeira liberdade interior. Neste processo é fundamental a experiência do Deus Libertador em Jesus. Sem esta, a proximidade aos pobres pode transformar-se em busca de prestígio pessoal, necessidade de reconhecimento e autopromoção. A opção pelos pobres não é um colocar-se *acima*, mas *ao lado do outro*, portanto, aberto ao seu dom. Realizada em Deus e por Deus, esta

opção traz alegria e leva à realização pessoal: encontro do sentido da vida. Tudo é *dom* de Deus!

### 3.3. Síntese

A opção pelos pobres ajuda a Igreja a retornar às suas fontes primitivas, por um processo de conversão recolocando o *pobre* no coração da fé cristã.

Apropriando-se da opção trinitária de Deus, segundo o modelo de Jesus, o cristão é convidado a deixar-se tocar pelo olhar compassivo de Deus, pela força de seu Espírito, e, com Jesus e como Jesus *ver, ouvir e conhecer* os sofrimentos das pessoas, e, com profunda liberdade e compaixão, *descer* ao encontro daqueles que necessitam, lutar pela libertação dos oprimidos, incluir os marginalizados. A opção pelos pobres deve ser uma resposta-acolhida ao amor gratuito e libertador de Deus. Nesta experiência, cada pessoa reencontra o sentido para a sua própria vida e a razão de sua esperança.

### Conclusão

A complexa realidade da América Latina e do Caribe continua interrogando à fé cristã sobre o seu *anúncio*. Palavras apenas não bastam; exige-se tomada de posição decidida e profética. A Igreja do Continente é o *terreno fértil* onde germinou a semente da “opção pelos pobres”, concretizando a *primavera eclesial* anunciada por João XXIII para toda a Igreja. O grito dos pobres foi ouvido pelos pastores e a prática da libertação ganhou corpo a partir do acontecimento de Medellín. Todavia, os problemas sociopolíticos e econômicos ainda afetam terrivelmente a vida dos mais pobres. Em muitos casos, a ausência de sentido para a vida e a falta de esperança atingem o cotidiano das pessoas.

Através da análise de Lc 4,16-30 percebemos, nitidamente, que a salvação é oferecida a *todos*. Os *pobres e oprimidos* são o ponto de partida do anúncio e da missão libertadora de Jesus. Mas tais destinatários não são exclusivos. Eles simbolizam todas as pessoas do mundo, dignas do amor e do cuidado de nosso Deus. Jesus é a boa-nova para os pobres, para toda a humanidade!

O cristão é, pois, convidado à experiência do discipulado a fim de que encontre sentido para a própria existência, e, na opção pelos pobres se aproprie dos mesmos sentimentos e atitudes de Jesus (Fl 2,5). Para permanecer na opção pelos pobres e levá-la

até às últimas consequências, o cristão necessita de uma verdadeira experiência de Deus: acolhida ao Espírito, escuta de Jesus, encontro amoroso e libertador com o Pai!

## REFERÊNCIAS:

### Documentos:

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. *Constituições, Decretos e Declarações*. Petrópolis: Vozes, 1967.

CONCLUSÕES DA IV CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Santo Domingo*: Texto Oficial. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1992.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*: conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*: conclusões de Medellín. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1969.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

### Livros:

AUGUSTA, M.L. *Jesus na Sinagoga de Nazaré*: opção pelos pobres. Belo Horizonte: O Lutador, 2011.

CASALEGNO, A. *Lucas, a caminho com Jesus Missionário*: introdução ao terceiro evangelho e à sua teologia. São Paulo: Loyola, 2003.

GUTIÉRREZ, G. *La Fuerza Histórica de los Pobres*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1979.

GRÜN, A. *Jesus, modelo de ser humano*: o Evangelho de Lucas. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Se quiser experimentar Deus*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 105-154.

KONINGS, J. *Ser cristão*: fé e prática. Petrópolis: Vozes, 2007.

LIBANIO, J. B. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano*: do Rio de Janeiro a Aparecida. São Paulo: Paulus, 2007.

NOLAN, A. *Jesus antes do Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 39-59.

PIKAZA, J. *Teologia de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1978.

SILVA, C.M.D. da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

VAZ, E. D. *A visita de Jesus a Nazaré: a perícopes e o seu caráter programático para o Evangelho de Lucas*: Como fazer um estudo exegético a partir de Lucas 4,16-30. Goiânia: GEV, 2005.

### Partes de Livros:

COMBLIN, J. Os pobres na Igreja Latino-americana. In: SOTER; AMERÍNDIA (Org.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 263-277.

FABRIS, R. O Evangelho de Lucas: tradução e comentários. In: FABRIS, R.; MAGGI-ONI, B. *Os Evangelhos*. São Paulo: Loyola, 1992. Vol II.

GUTIÉRREZ, G. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990. p. 303-321.

SILVA, E. A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação. In: VIGIL, J. M. (Org.). *Descer da Cruz os Pobres: Cristologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 269-283.

SOBRINO, J. Opção pelos Pobres. In: FLORISTÁN SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, J. J. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 528-540.

#### **Artigos:**

COMBLIN, J. Jesus Profeta. *Estudos Bíblicos*, n. 4, p. 41-59, 1987.

CRÜSEMANN, M; CRÜSEMANN, F. O ano que agrada a Deus: as tradições do ano da remissão e do ano jubilar na Torá e nos Profetas, Antigo e Novo Testamento (Dt 15; Lv 25; Is 61; Lc 4). *Estudos Bíblicos*, n. 58, p. 69-76, 1998.

FERRARO, B. Opção pelos pobres no Documento de Aparecida. *Vida Pastoral*, ano 48, n. 257, p. 10-14, nov./dez. 2007.

VIGIL, J. M. Opção pelos pobres: opção pela justiça. *Vida Pastoral*, ano 46, n. 245, p. 22-24, nov./dez. 2005.

#### **Apostila:**

KONINGS, J. *Para estudar o Novo Testamento*. Belo Horizonte: FAJE, 2007. Apostila não publicada.

# **Teologia da libertação e as religiões: possível influência barthiana e problemas na articulação com o diálogo inter-religioso na TdL em Leonardo Boff**

*Paulo Agostinho Nogueira Baptista\**

## **Resumo**

O objetivo desta comunicação é refletir brevemente sobre as dificuldades, até a década de 1990, da Teologia da Libertação (TdL) em se articular com Teologia do Pluralismo Religioso (TdPR). A pesquisa, parte da tese de doutorado, trata de forma especial a teologia da libertação em Leonardo Boff. Alguns teólogos levantaram a hipótese da influência barthiana na TdL que a faria contrapor fé e religião, justificando assim os problemas de articulação com o diálogo inter-religioso e a demorada presença da questão religiosa nessa produção teológica, diferentemente da teologia da libertação na Ásia. A conclusão é que não há essa influência e há razões contextuais e teológicas que justificam a dificuldade da TdL latino-americana com o diálogo inter-religioso, realidade que começa a mudar no início dos anos 90.

**Palavras-chave:** Teologia da Libertação, Leonardo Boff, Religiões, Diálogo inter-religioso, Barth.

## **Introdução**

Demonstrar a articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso ou sua abertura ao Diálogo inter-religioso não é tarefa fácil. A pesquisa, com o recorte em Leonardo Boff (BAPTISTA, 2011), procurou mostrar que existe essa articulação. Porém, questiona-se, ainda hoje, sobre os motivos que levaram a TdL, e, particularmente Leonardo Boff, a não ter desenvolvido mais a dimensão dialógica da teologia, como aconteceu na Ásia. Pergunta-se, por exemplo, se foi o contexto (a realidade latino-americana), ou a prioridade sociopolítica, ou ainda a secularização e certa desconfiança da religião em razão de suas ambigüidades, ou até se essas limitações em

---

\* Doutor e mestre em Ciência da Religião (UFJF), graduado em Filosofia e Teologia, professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, diretor acadêmico da Unidade Barreiro da PUC Minas, editor da revista Horizonte. E-mail: pagostin@gmail.com

relação ao diálogo inter-religioso não seriam mais de ordem teológica e não tanto contextuais.

Muitos teólogos contemporâneos de Leonardo Boff, especialmente entre 1970 e 1980, em situações e ambientes contextuais diversos e distantes (Ásia), mas refletindo de forma libertadora, articulavam a libertação de forma inter-religiosa, como os teólogos Aloysius Pieris, Tissa Balasuriya e George Soares-Prabhu, respondendo aos desafios da realidade em que viviam.<sup>1</sup>

Tomando o caso de Pieris, por exemplo, teólogo no Sri Lanka, que faz teologia na perspectiva libertadora, nota-se que ele pensa que uma “reflexão teológica sobre a Ásia deve comportar simultaneamente dois elementos: a pobreza e a religiosidade” (AMALADOSS, 1997, p. 156), não podendo separar a dimensão social e a religiosa-cultural (GIBELLINI, 1998, p. 481)<sup>2</sup>. Esse teólogo fala, portanto, a partir daquele contexto e questiona a tendência dos teólogos latino-americanos de contrastar religiosidade popular e fé libertadora – Gutiérrez –, e religião e fé e até religião como degradação da fé – Sobrino (PIERIS, 1991, p. 100-101).<sup>3</sup> Surge, pois, a questão já levantada: será que o contexto é o elemento definidor da perspectiva teológica? A América Latina era e ainda é majoritariamente católica; na Ásia, só 2% da população é católica, concentrando-se fortemente nas Filipinas.

A hipótese de que as dificuldades dialogais da TdL – e por extensão de Leonardo Boff – estariam também fundadas numa influência barthiana de contrapor fé e religião, traz mais “lenha para essa fogueira”.

Este texto pretende apresentar respostas a essas indagações começando pela questão da influência do contexto sobre a produção teológica. Depois, discute-se sobre o cristocentrismo na teologia de Leonardo Boff. A seguir reflete sobre o ecumenismo que está na origem da TdL e sobre a hipótese da influência barthiana nessa teologia. E finalmente, discute-se a articulação entre TdL e TdPR em Leonardo Boff.

---

<sup>1</sup> Aloysius Pieris é teólogo no Sri Lanka, especialista em Budismo. Tissa Balasuriya também é teólogo no Sri Lanka, sacerdote, e foi ex-comungado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé em 1997. Cf. FRISOTTI, 1997. George Soares-Prabhu, falecido em 1995, foi exegeta indiano que pesquisava a perspectiva da libertação na Bíblia. Cf. tb. AMALADOSS, 1997, p. 155-173.

<sup>2</sup> A referência original de Pieris é: PIERIS, 1986.

<sup>3</sup> Sobre a visão de Gutiérrez entre religiosidade popular e fé libertadora confira: GUTIÉRREZ, 1982, p. 194. E, sobre a posição de Sobrino, cf. SOBRINO, 1980, p. 283-319.

## **1 O problema do contexto latino-americano na abertura da Teologia da Libertação à questão do diálogo inter-religioso e do pluralismo**

Não se pode negar que houve forte influência do contexto de opressão, de repressão, da miséria, da hegemonia católica, da secularização e da crítica sociológica, especialmente marxista e weberiana, sobre a produção teológica. Também não se pode esquecer que quando se prioriza algum aspecto, os outros, por mais importantes que sejam, acabam em segundo plano. A pertinência libertadora e o próprio método da TdL, a partir da indignação ética, da experiência espiritual com Cristo no pobre, começam com o VER, com a análise da realidade, com a mediação socioanalítica oriunda das ciências sociais. Libanio afirma que, com essas mediações “da sociologia crítica, a Teologia da Libertação desconfiou, em dados momentos, da religião como ópio do povo. Via em muitas formas religiosas expressões alienadas da liberdade e objeto de manipulação por parte de setores políticos e eclesiásticos, especialmente quando favoreciam o fatalismo e a submissão” (LIBANIO, 2000, p. 102). A teoria da dependência, a pedagogia do oprimido e tantas formulações nascidas na AL acabaram sendo respostas ao contexto vivido. O diálogo não entrava, primeiramente, no horizonte de expectativa.

Apesar de provocativa para a reflexão, a questão comparativa em relação à Teologia da Libertação na Ásia não pode ser tratada de forma simplista. Essa teologia respondia e continua respondendo à realidade asiática, não parte do mesmo VER e, por conseguinte, não leva à mesma produção teológica, senão estaria sendo infiel à “inteligência da fé”. A crítica de Pieris, de que os teólogos latino-americanos não articulavam “fé libertadora e religiosidade popular”, “religião e fé” e até, numa perspectiva barthiana, viam a religião como degradação da fé, é uma postulação legítima, importante e construtiva, de quem não pode deixar de relacionar “religiosidade e pobreza” em razão da realidade de seu continente, mas que desconsidera a urgência e a contextualidade latino-americana. Também outros pesquisadores sobre Boff perceberam esse problema como o teólogo Rudolf von Sinner. Esse autor faz a crítica de Leonardo sob o olhar de Panikkar: “este [Leonardo Boff] não leva suficientemente a sério a multiplicidade religiosa já existente no contexto brasileiro [...]” (SINNER, 2004, p. 156)<sup>4</sup>. Deixando a discussão sobre a hipótese da influência barthiana para outro tópico, vamos nos concentrar agora na discussão sobre o contexto latino-americano.

---

<sup>4</sup> Sinner pesquisou a “hermenêutica ecumênica”, tomando com referência Leonardo Boff e R. Panikkar.

A teologia latino-americana avançou enormemente quando recuperou o conceito bíblico “libertação” articulando-o com a salvação. Há o reconhecimento por Leonardo Boff de que a salvação é maior do que a libertação, pois ela tem uma perspectiva escatológica. No entanto, não há salvação escatológica sem mediação histórica. A salvação pretendida é total, é Libertação Integral. Por isso, Leonardo começa a associar salvação-libertação e passa, depois, a falar apenas em Libertação no sentido de salvação total. Ela relativiza as “concretizações históricas”, mas não acontece sem elas. Surge, então, no momento em que a Libertação precisa se tornar praxística e concreta, a necessidade de um “discurso regional”. Esse discurso é situado e regido pelo contexto.

No período em foco da análise da teologia de Leonardo Boff (1964 a 1990), ele priorizou a dimensão sociopolítico-econômica. Portanto, esse reducionismo limitou a perspectiva dialógica.

Exemplo bastante explícito disto é o texto “Teologia da pequena libertação.” Leonardo Boff, ao mostrar os “rostos da opressão”, menciona a face “cultural e étnica”, a “racial” e a de “gênero”. Diz que cada uma delas leva a uma “libertação específica”. Porém, avalia que a opressão fundamental é a socioeconômica (BOFF, 1988, p. 20). Mesmo falando do resgate da “dignidade da raça negra, da legitimidade de sua cultura e da validade de suas religiões”, nota-se a ausência de uma perspectiva dialogal.

A redução antropológica fica clara quando se faz uma hierarquia das opressões: “As demais são **sempre sobredeterminações** dessa opressão de base [socioeconômica].” [grifo nosso] (BOFF, 1988, p. 20). O argumento de fundo é que essa opressão é irreconciliável pela sua própria “natureza”. Há uma limitação não só inter-religiosa, mas em relação aos outros sujeitos teológicos: como se reconciliar com a discriminação ao negro, à mulher, aos povos indígenas, aos homossexuais? Será que somente a opressão econômica (do operário pelo patrão ou do sistema capitalista sobre os pobres) é irreconciliável e antagônica? Não se nega o valor do econômico, sua “opressão fundamental”, mas se questiona o reducionismo que não pensa também a relação da “superestrutura sobre a infra-estrutura” (RICHARD, 1982).<sup>5</sup> Se há essa questão propriamente “interna” na TdL, em que as demais teologias da libertação (negra, indígena, da mulher) estão numa condição como que “subalterna”, como fica a questão das religiões e do diálogo

---

<sup>5</sup> Cf. a excelente análise de Pablo Richard sobre essa questão na introdução deste seu livro.



inter-religioso? Essa mudança inclusiva só terá início no final dos anos de 1980 e, especialmente na década de 1990.

Em sua caminhada na AL e Caribe, a TdL só começa a ter consciência da questão do pluralismo de princípio, de forma para direta e em sua produção teológica, às vésperas da década de 90, sendo a IV Conferência do CELAM (Santo Domingo) um marco simbólico desse amadurecimento teológico e pastoral. Sobre essa mudança, Libanio diz que, “Numa fase posterior, a Teologia da Libertação descobriu a força libertadora não só dos pobres, mas de sua religiosidade. Tem buscado um equilíbrio entre o respeito às formas de piedade popular do povo, de um lado, e, de outro lado, um processo de desalienação de algumas dessas formas” (LIBANIO, 2000, p. 103). Em Leonardo Boff foi nítida essa mudança e evolução teológica, especialmente quando ele reflete, por ocasião de Santo Domingos, sobre o tema da evangelização-cultura.

A hegemonia católica na AL e Caribe se não pode explicar totalmente esse fenômeno, pelo menos oferece plausibilidade para que se compreenda a tardia mudança de atitude. Deve-se observar, no caso de Boff, que sua posição sobre o sincretismo e a catolicidade não deixava dúvidas quanto a sua abertura dialógica, temas que estão no livro “*Igreja: carisma e poder*” (1981), mas que foram publicados antes: “*Catolicismo popular*” (1976) e “*Sincretismo religioso*” (1977), portanto, entre dois e três anos depois de iniciada sua produção na TdL (1974). Mas apesar de mostrar alguma abertura “temática”, essas questões não davam direção à sua teologia de forma que ela pudesse ser compreendida na perspectiva de uma Teologia do Pluralismo Religioso.

## **2 O cristocentrismo da Teologia da Libertação de Leonardo Boff**

A teologia de Leonardo Boff, quando se analisa sua cristologia, tanto em sua primeira fase mais antropológica (até 1973) quanto na Cristologia da Libertação (a partir de 1977), não avançou na perspectiva do diálogo inter-religioso. Além do diálogo não ser colocado como questão, como tema teológico, a preocupação e a prioridade da TdL eram a dinâmica libertadora, inicialmente, marcada pelos aspectos sociopolítico-econômicos. A temática da libertação e a categoria “Reino de Deus” poderiam até ser considerados fontes de abertura, mas elas não tiveram essa dimensão. O motivo principal é a relevância da transformação estrutural diante do empobrecimento, da opressão e da dominação, do que em relação com o diálogo.

Pode-se afirmar que havia a presença de uma visão cristocêntrica em Boff, especialmente se a análise de detém em livros como *Jesus Cristo Libertador* e *A graça libertadora*. Pode-se, no entanto, matizar essa discussão com a posição de Gesché, referindo-se à Congar: existe “um cristocentrismo que não é cristão”, pois “Qualquer cristianismo que absolutize o cristianismo (Cristo inclusive) e sua revelação seria idolatria” (GESCHÉ, 1993, 56-57). Também Jon Sobrino chama a atenção para o perigo do “cristocentrismo” que não é “centrado” no Deus do Reino e que se concentra no mediador, e não na mediação, o Reino de Deus (SOBRINO, 1994, p.75). Mas Leonardo Boff não incorre nessas posições cristocêntricas. Não é cristomonista, não absolutiza o cristianismo nem Cristo, tampouco esquece a mediação do Reino e o Deus do Reino que Jesus anuncia, como diz no Evangelho, que é “maior que Eu” (Jo 14,28).

A raiz teológica mais profunda de seu cristocentrismo ancora-se na centralidade que Leonardo dá à ressurreição, pois ela ganha uma dimensão “ontológica”. Ali se descobre o “Cristo”, ganha densidade a “encarnação” e pode-se estruturar a “cristologia cósmica”. A constitutividade de Jesus se fundamenta no evento da ressurreição. Por isso, ele compara a experiência cristã e as demais religiões. Apesar de afirmar a “universalidade salvífica”, há uma prevalência ontológica (“onto-teológica”) da ressurreição de Jesus. Não é um cristocentrismo como expressão de poder sagrado, nem de déficit teológico – o esquecimento da dimensão pneumatológica e trinitária, nem do que foi o centro da vida de Jesus: anunciar Reino e o Pai, o Deus do Reino.

Como não existe teologia sem um contexto, sem o desafio de responder aos sinais dos tempos, naquele contexto se construiu uma cristologia que não priorizava o diálogo. Portanto, a resposta à questão se a cristologia de Leonardo Boff até 1990 favorecia ou limitava o diálogo inter-religioso pode ser assim explicada: ela revelou-se com limitações ao diálogo, expressando-se em diversos momentos de forma cristocêntrica. Foi aberta quando destacou a libertação e relativizou a perspectiva estritamente religiosa católica, mas tal abertura foi mais significativa para o ecumenismo do que para o diálogo inter-religioso, pelo menos na maior parte do período analisado. É uma cristologia “inclusivista”, que supera a “teologia do acabamento”, muito identificada com a posição rahneriana dos “cristãos anônimos”, chegando a ir além dela ao conceber que as religiões são “caminhos ordinários de salvação”. Mas observando-se sua cristologia, especialmente sua obra “*Jesus Cristo Libertador*”, percebe-se que o “cristocentrismo” expressou-se também como “eclesiocentrismo”, como na afirmação:

A Igreja Católica Apostólica Romana, por sua estreita e ininterrupta ligação com Jesus Cristo a quem ela prega, conserva e vive em seus sacramentos e ministérios, e por quem se deixa continuamente criticar, pode e deve ser considerada como a mais excelente articulação institucional do cristianismo [...] sua objetivação e concretização *institucional* mais perfeita e acabada, de tal forma que nela já se realiza, em germe, o próprio reino de Deus [...]” (BOFF, 1972b, p.278-279).

Evidentemente, Leonardo Boff não parou nessa posição; ele a relativizou posteriormente em obras como “*Igreja: carisma e poder*” e “*A Santíssima Trindade*”. Não se pode negar, porém, que há aqui uma limitação.

As opções metodológicas da Cristologia da libertação – a cristologia de baixo, a relevância libertadora, sociológica, sacramental e socioanalítica, a defesa das classes oprimidas, a análise dialética da realidade – não representaram uma mudança em direção ao diálogo inter-religioso, apesar de sua potencialidade. Ao se afirmar a existência desse potencial, criam-se condições para a reflexão sobre as perspectivas de abertura nesse mesmo período. É a tese das “continuidades” e “descontinuidades”.

### **3 A perspectiva ecumênica e a hipótese da influência barthiniana na TdL**

As limitações da TdL ao diálogo inter-religioso levaram à formulação de algumas tentativas de explicação, inclusive em relação à teologia de Leonardo Boff.

Na análise do pensamento teológico de Boff observa-se que ele foi mais aberto ecumenicamente do que inter-religiosamente. Essa tese se confirma, por exemplo, no trabalho “Leonardo Boff – um católico protestante” (SINNER, 2006, p.152-173).<sup>6</sup> Mas se, na sua origem, como se pode ver na história da teologia latino-americana, a TdL nasceu ecumênica, por que razão se tornou predominantemente católica?

Teologicamente, houve na TdL forte acento na “teologia da encarnação” e com uma presença mais forte e incisiva do viés católico. O ponto de vista protestante acentua muito mais a “teologia da graça”. Diferentemente da perspectiva teológica de Leonardo Boff, o protestantismo também destaca a encarnação, lida como ação salvífica por causa do pecado humano, dando também grande importância à teologia da cruz (WESTPHAL,

---

<sup>6</sup> Cf. Nesse artigo, Sinner mostra como Leonardo recupera três elementos importantes do protestantismo: “o princípio protestante”, “a recuperação do potencial libertador do Evangelho” e a “fé que deslancha obras de libertação”, cf. p. 153-154. Cf. tb. BOFF, 2003, p. 146s. Esse autor também destaca que foi a eclesiologia de Boff que “permitiu uma visão ampla e inclusiva, além do catolicismo romano [...]”, cf. p. 158.

1997, p.286-287, p.308-309), critério crítico diante de uma teologia do “otimismo salvífico” (SINNER, 2006, p.162).

Outra questão. Teológica e pastoralmente houve também um problema: a teologia do “Espírito”, elemento crítico da cristologia, do eclesiocentrismo e de abertura ao diálogo, acabou se tornando “posse” dos carismáticos/pentecostais, vistos pela sua origem histórica, de classe social e de atitude eclesial, como “alienados”.<sup>7</sup> Apesar de todo cuidado e busca de equilíbrio na teologia de Leonardo Boff quanto ao Espírito Santo, não se pode negar que o acento maior da TdL e de sua teologia foi a encarnação e, por conseguinte, da perspectiva cristocêntrica, pelo menos até quase o final dos anos de 1980.

Libanio observa que na TdL os “protestantes estiveram na sua origem juntamente com teólogos católicos” (LIBANIO, 2000, p. 102). Mas vê uma posição paradoxal na TdL: “À primeira vista, situa-se mais próxima das obras, das mediações humanas. Só que não religiosas, mas seculares. Mas, se aprofundarmos, percebemos que tem um toque barthiano.” (LIBANIO, 2000, p. 102). Pieris já afirmava o mesmo sobre esse problema da TdL e certa marca barthiana (PIERIS, 1991, p.100-101). Teixeira também defende essa tese mostrando a dificuldade da TdL com a religião. Para este autor, a influência de Barth na teologia católica se deu com Danielóu, em sua teologia do acabamento, mas também pode servir de hipótese para explicar a dificuldade de alguns teólogos da TdL de “perceber a positividade das religiões” e de “manter a distinção entre experiência de fé (teologia) e a experiência do sagrado (religião)” (TEIXEIRA, 2003, p.70-71).

Leonardo Boff questionado sobre essa influência barthiana, discorda dessas interpretações. Ele diz:

Certamente muitos de nós leram, estudaram Barth, mas o caminho nosso não foi mediado por teólogos como Barth, por elaborações teóricas prévias, ele surgiu em confronto com a realidade. A nossa realidade percebia, primeiramente, que a religião tinha duas vertentes bem analisadas por Marx, Weber. Ela pode servir de legitimação dos poderosos e de resignação e aceitação dos pobres. Esse processo produz a opressão. Por isso é importante o resgate do Jesus Histórico. Ao resgatar o Jesus Histórico se percebe uma religião libertadora. O pobre não quer a pobreza, não quer a injustiça, ele tem a centralidade no Reino. Então, o importante não era a religião. É nesse sentido que a TdL pensa a questão da religião, não tem nada a ver com Marx, com Barth. Pelo contrário, acho que nem aceitaríamos essa visão que é absolutamente anticatólica. O católico valoriza o religioso. Em sua história o cristianismo incorporou diversas tradições, o catolicismo é fruto de grande sincretismo: greco-romano, bárbaro, anglo-saxão, ele incorporou todos esses elementos. Ele é tolerante nesse sentido. Só a

---

<sup>7</sup> Veja a avaliação teológica de Leonardo Boff sobre a pesquisa de Pedro Ribeiro de Oliveira a respeito da Renovação Carismática Católica: BOFF, 1978, p. 155-198.

partir do século XIX, com o crescimento das igrejas da reforma, ele se tornou intolerante; antes ele não era assim (BOFF, 2007, p.418).

Na avaliação deste trabalho, considera-se que a hipótese da influência de Barth sobre a TdL pode ter afetado mais os teólogos protestantes. Não se pode negar que a posição de Pieris, Libanio e Teixeira apontam para uma semelhança, uma proximidade entre as teses de Barth e as dificuldades de teólogos da TdL quanto à religião. Porém, mais plausível e demonstrável é influência da leitura de Marx, de Weber e Bourdieu, que pode ser encontrada nas notas de rodapés dos livros de Leonardo (por exemplo, Bourdieu), como ele mesmo confessa acima. Leonardo questiona a posição purista protestante de Barth e Bonhoeffer e diz que a posição católica “é mais serena; sabe distinguir fé de religião, mas compreende também que, ao nível da práxis [sic], ambas constituem uma unidade indissociável e inconfundível” (BOFF, 1982, p.155). Nesse ponto, Boff supera os teólogos da libertação no caminho do diálogo.

Sobre essa dificuldade com a “religião”, também houve a marca do Concílio Vaticano II, de uma teologia da secularização, da autonomia e “valorização” das realidades terrestres, questão que ocupou significativo espaço no início da produção dos teólogos da libertação, especialmente de Boff. De fato, o catolicismo sempre deu grande destaque ao aspecto “religioso” e “sacramental” e a análise de Leonardo sobre o sincretismo registra a caminhada histórica da Igreja Católica nesse aspecto. Mais secularizado foi, efetivamente, o protestantismo.

Quanto à relação católico-protestante na origem e no desenvolvimento da TdL, Leonardo afirma que:

Considero que é importante frisar que a TdL nasceu ecumênica, com Rubem Alves, com o exegeta e teólogo argentino Jose Míguez Bonino e tantos outros. O ponto de união era o serviço aos pobres, era a missão, um ecumenismo de missão. E aí desapareciam as diferenças eclesiológicas. Na medida em que grupos católicos foram assumindo a TdL ganharam a hegemonia numérica, a Igreja Católica é maioria em todo o continente latino-americano. Ela ganhou mais proeminência. Mas o ponto fundamental, também, considero que foi Medellín. A opção pelos pobres e a perspectiva da Libertação foi uma opção da Igreja. De repente nós ganhamos o aval institucional e podíamos seguir adiante. E aí ela ganhou hegemonia. Mas ela nunca deixou de incorporar, de ser aberta e dialogar ecumenicamente. Nos congressos sempre havia a presença de diversas confissões (BOFF, 2007, p.415-416).

Essa “chancela” que Medellín dá à TdL, essa “certidão de batismo”, sem dúvida leva ao início da presença oficial desta teologia no ambiente católico, que ganha enorme

repercussão. Deve-se acrescentar, à análise de Boff sobre o “ecumenismo de missão”, o avanço na pesquisa bíblica, por exemplo, no importante trabalho do CEBI. Assim, trabalhou-se a dimensão pastoral e bíblica (algumas vezes até litúrgica) e menos a discussão propriamente teológica do ecumenismo (CEBI, 2007).<sup>8</sup>

#### **4 A articulação entre TdL e Teologia do Pluralismo Religioso em L. Boff**

Abrindo, porém, espaço para se avaliar o “horizonte dialógico”, deve-se dizer que apesar da limitação do contexto, da cristologia, da dificuldade de se trabalhar mais profundamente a temática e as implicações do diálogo, tudo isso não impediu que a teologia de Leonardo Boff, antes mesmo da TdL e até da sua mudança de paradigma – o paradigma ecológico a partir de 1990/1993 – de se expressar de forma aberta ao diálogo, mesmo não se podendo caracterizar sua teologia com TdPR. Podemos encontrar expressão disto na sua eclesiologia, antropologia, na espiritualidade e em muitos outros tratados.

A eclesiologia de Boff, por exemplo, oferece diversos elementos de abertura ao diálogo inter-religioso. Começa com a recuperação, em seu doutorado, da doutrina do *logos spermatikós*, da tese da “Igreja latente” (TILLICH, 2005, p.605-606) e a posição de que as religiões são caminhos ordinários para Deus. Também já aparece lá o tema do pluralismo: “A atual planetização do mundo com a concomitante intercomunicação de todos valores culturais e de cosmovisões com caráter pluralista [...] o conhecimento de outras religiões a partir de suas próprias fontes, [...] que são vistas como princípios integradores de culturas dignas de apreciação [...]” (BOFF, 1972a, p.426-427).<sup>9</sup>

Outra posição aberta e ousada aparece quando Leonardo questiona a atitude missionária que “ocidentaliza” (empurrando as “estruturas ocidentais sobre um mundo culturalmente distinto [...]), valoriza as religiões (as várias “correntes universalistas” como Islã, o Budismo) e fala da necessidade do ecumenismo e da falta de “unidade dos cristãos” (BOFF, 1963, p.719-720).

Importante também é sua posição quanto à “transcendência” da Igreja. Fala da

---

<sup>8</sup> O CEBI é o Centro de Estudos Bíblicos surgido em 1979 que, ecumenicamente, trabalha a leitura popular da Bíblia. Sobre o reflexão teológica latino-americana do ecumenismo Cf. SANTA ANA, 1987. Não se pode esquecer de que diversos movimentos sociais, como se exemplificou com o MST, foram e continuam sendo demonstrações de uma caminhada dialogal.

<sup>9</sup> Cf. tb. BOFF, 2002, p. 14.

necessidade de se equilibrar a relação entre encarnação e transcendência, pois o fundamento de tudo é a Trindade, um Deus-comunidade. Seu questionamento continua ativo hoje: “Quais são as principais características do espírito de nosso tempo, a que a Igreja deve estar atenta?” (BOFF, 1963, p.725). A resposta é uma teologia multicolorida: “uma teologia de colorido chinês, japonês, hindu, africano, deverá surgir no seio da Una Catholica [...]”(BOFF, 1963, p.737). Essa é uma eclesiologia aberta ao diálogo, que acolhe a diversidade e cresce com ela.

A categoria “sacramento” é outra contribuição fundamental da eclesiologia de Leonardo Boff ao diálogo, “uma verdadeira estrutura de pensar e um modo de ver o mundo” (BOFF, 1975, p.515). Refere-se a toda a realidade: a natureza e a criação, a revelação, as experiências religiosas, enfim, é um conceito fundamental, que ajuda na compreensão da dinâmica religiosa.

Percebe-se sua identificação com a TdPR da época quando Leonardo aplica a visão de Rahner à eclesiologia, através de raízes na patrística: “Como existe na humanidade um Cristianismo anônimo, existe conseqüentemente também uma eclesialidade anônima” (BOFF, 1975, p.533)<sup>10</sup>. É a posição de Agostinho: “antiga idéia dos Padres, sobretudo na concepção da *ecclesia ab Abel iusto* [...]”(BOFF, 1975, p.533). O caráter “sacramental” da salvação relativiza a Igreja: “atinge a todos os homens”, pois a “Igreja-sacramento conhece vários tipos de concretizações, também para além dos limites da Igreja Católica romana [...]” (BOFF, 1977a, p.35-36).

A eclesiologia que decorre da visão de sacramento se fundamenta numa cristologia de base pneumatológica:

A Igreja não possui somente uma origem cristológica, mas também, de modo particular, uma origem pneumatológica (Pneuma=Espírito). Enquanto ela se origina do Espírito Santo que é o Espírito de Cristo, ela possui uma dimensão dinâmica e funcional; ela se define em termos de energia, carisma e construção do mundo, porque o ‘Espírito sopra onde quer’ (Jô 3,7) e ‘onde está o Espírito do Senhor, aí reina liberdade’ (2 Cor. 3,17). (BOFF, 1973a, p.111).

Já se fez breve referência sobre a abertura da posição de Boff sobre o sincretismo e a catolicidade: “o sincretismo é considerado como um processo normal e natural.” (BOFF, 1982, p.146). Só acontece a catolicidade na encarnação se ocorre sincretismo: “A catolicidade como sinônimo de universalidade só é possível e realizável sob a condi-

---

<sup>10</sup> Cf. tb. CONGAR, 1952, p. 79-108; cf. RATZINGER, 1974, p. 318-319. Em Santo Agostinho: cf. Sermão 341, 9, 11 (cap. 9, parágrafo 11); PL 39, 1499ss (cap. 39, p. 1499 e seguintes). Cf. ainda a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, p. 40 (cap. I, n. 2 e a nota n. 2 deste capítulo).

ção de não fugir ao sincretismo, mas antes, pelo contrário, de fazê-lo o processo da própria catolicidade.” (BOFF, 1982, p.145). É uma crítica a todo eclesiocentrismo, inclusive quando formula uma visão extremamente ampla de catolicidade que vai além da perspectiva religiosa: ela não passa

pelas filosofias, não passa pelas religiões [...] sequer, pela experiência do instante. Ela passa pela descoberta do ser humano em sua radicalidade.[...] significa não que a vertebração cultural greco-romana-judaica detenha essa realidade, na sua forma indiana, na sua forma romano-católica, na sua forma medieval, moderna... [sic] Onde está o ser humano aí está a divindade. [...] Isso impede todo baixo espírito de dominação missionária, de toda domesticação do múltiplo. (BOFF, 1989, p.45).

A compreensão de Leonardo Boff sobre a soteriologia cria também condições de uma eclesiologia aberta ao diálogo. Um primeiro exemplo:

O oferecimento salvífico é universal e atinge todo o homem em sua situação concreta, onde ele está, vive, trabalha, se decide e morre. A religião na qual se move, as piedades que exercita, o código de moral que orienta sua vida etc. são as mediações concretas (sacramentos históricos) da graça e da salvação. Deus atinge o homem não de fora, mas a partir de dentro do mundo e fazendo deste instrumento de sua presença salvadora. (BOFF, 1976a, p.266-267).

Outra citação representa também essa eclesiologia dialógica:

“No Catolicismo oficial deveria florescer a visão contemplativa histórico-salvífica; seria o lugar da formação da consciência universal, capaz de ver e celebrar as manifestações da salvação e do Ressuscitado para além de seus limites nas religiões, nas várias formas de Catolicismo e de Eclesialidade, nos movimentos ideológicos, enfim, no mundo (BOFF, 1976a, p.271).

A positividade de valorização da religião e da religiosidade popular pode ser mostrada quando Boff afirma que “Todas as religiões constituem a matriz da esperança, porque é nelas que se colocam e se respondem as perguntas: que será do homem? que será do mundo? como será o pós-morte?” (BOFF, 1973b, p.35). Isso é afirmado, sabendo-se também de sua avaliação crítica da religião, da percepção de que a religião tem ambigüidades:

“Toda religião é uma expressão sociocultural de uma fé, de um encontro do homem com o Divino. Na religião se articulam os grandes temas que movem as consciências e as buscas humanas radicais: pelo sentido da vida, da dor, da sobrevivência; na religião se elabora o discurso sobre o Sentido supremo (Deus) e se tematiza a dimensão do homem voltada para o incondicionado e absolutamente importante na vida.” (BOFF, 1979b, p.620).

É possível, portanto, relacionar religião e libertação: “Assim a religião pode ter o seu lugar dentro de uma estratégia de libertação, especialmente se o povo possuir uma



cosmovisão religiosa, como é o caso da América Latina. Esses grupos religiosos articulados com as causas da libertação poderão elaborar uma visão religiosa do mundo [...].” (BOFF, 1979a, p.288). Uma abertura importante se faz presente aqui: articulam-se libertação e religião. É também uma resposta à crítica de Pieris.

Refletindo sobre a evangelização, Leonardo Boff também se mostra muito aberto, especialmente nos textos produzidos nas proximidades do ano de 1990. Fala em “respeito e acolhida das culturas por causa de Deus mesmo e da obra que Ele fez entre as culturas” (BOFF, 1990, p.39); do acolhimento “teológico” da religião em sua cultura, de sua originalidade e irrevogabilidade (GEFFRÉ, 2005, p.324), pois sem isto não se compreende a cultura e se faz uma “leitura extrinsecista e, no fundo, perversa porque não fazemos justiça às pessoas que vivem a cultura determinada e as significações mais altas que elas ligam à sua religião” (BOFF, 1990, p.40); da capacidade de produzir a boa-notícia em relação à realidade concreta da cultura, não como imposição de modelos prontos (gerar vida, “ressurreição”) (BOFF, 1990, p.43); e da celebração da vida (com os elementos de cada cultura) para “indicar esta presença da vida ressuscitada” (BOFF, 1990, p.43-44).

Percebe-se que Leonardo Boff ampliou sua visão eclesiológica diante do tema da cultura e sua visão de evangelização criou efetivas condições para o diálogo inter-religioso. Para essa “evangelização integral” dialógica é preciso: a encarnação (assumir a realidade e o contexto do outro, com todas as limitações, “cada povo deverá poder ser Povo de Deus sem precisar passar pela mediação daquele que, por primeiro, reconheceu ser amado por Deus e, por isso, constituído como Povo de Deus, o povo judeu-cristão”) (BOFF, 1990, p.84); a visão trinitária (Lógos, Filho e Espírito, presente em tudo e em todos); outra compreensão da redenção (condição fundamental para o diálogo é o reconhecimento das imperfeições e contradições mútuas); a compreensão da\_ressurreição como força da vida, da criatividade, da “irrupção do novo”; e, finalmente, a\_ visão do reino, o fim bom e transfigurado de cada cultura (BOFF, 1990, p.50-52). Considera, inclusive, que a Igreja pode ser “evangelizada” pelas outras religiões: “a Igreja romano-católica pode ser evangelizada pelas demais *Igrejas cristãs* e pelas *religiões* do mundo. A herança de Jesus, por seu caráter de mistério, não pode ser totalmente expressa numa única articulação histórico-social por mais excelente que seja.” (BOFF, 1990, p.61). Mostra, então, sua abertura dialogal dizendo como essas religiões podem ser mestras: “especialmente aquelas do Oriente [...], nos ensinam a mística como movimento popular,

a paixão pela transcendência, a união entre adoração e vida de trabalho e a busca de integração do ser humano com a presença do mistério em todas as coisas.” (BOFF, 1990, p.61).

Ainda no tema da evangelização, Leonardo reflete sobre o pluralismo, a globalização e sobre a “universalidade” e “abertura” do catolicismo à experiência humana e “a todas as manifestações religiosas da humanidade” (BOFF, 1992, p.141). Neste livro (*América Latina: da conquista à nova evangelização*), que se situa no limite sua mudança de paradigma (1992), nas últimas páginas começam a aparecer também algumas questões que representarão sua teologia transformada.

Para a experiência cristã, Jesus de Nazaré é o melhor exemplo de diálogo entre ser humano-Deus: “realizou a máxima personalidade: viveu seu ser como um ser radicalmente para os outros e para o Grande Outro (Deus). Foi total abertura a ponto de identificar-se com o outro e o Grande Outro. [...] Os apóstolos logo entenderam: humano assim só pode ser Deus mesmo.” (BOFF, 1971, p.482).

No campo da antropologia, a categoria “pobre” também revelou uma dimensão inédita em relação ao diálogo:

o pobre aparece como uma **crístofania e teofania**. Ele é um elemento de transcendência social: mostra que a sociedade não é perfeita porque, para se manter em sua riqueza, tem que marginalizar outros irmãos. [...] O pobre apresenta-se como **teofania e crístofania** enquanto ele é a memória permanente da Transcendência concreta que questiona todos os nossos arranjos. [grifos nossos] (BOFF, 1974b, p.696).

Essa identificação coloca um elemento de articulação entre TdL e TdPR importantíssimo na teologia de Boff: o pobre é manifestação de Deus e de Cristo. Além de um conceito sociológico, o pobre é também fundamentalmente um conceito teológico: sujeito teológico da TdL e da TdPR, um sujeito inter-religioso. Sua realidade construída como “empobrecimento” questiona a todos: religiosos e não-religiosos.

Também a categoria “libertação” oferece uma perspectiva para o diálogo inter-religioso: a TdL e a teologia de Leonardo Boff inspiraram outras teologias da libertação em diversos continentes. Além do pobre, surge a etnia, o gênero, a religião e, mais recentemente, a natureza-Terra como novos sujeitos teológicos. Mas a base é a mesma: a libertação-salvação que deve atingir o ser humano em sua realidade.

Para os cristãos, esse ser humano que busca a plenitude libertadora se revelou em Jesus: “Os cristãos vimos em Jesus o *homo revelatus*.” (BOFF, 1980a, p.102). Há uma indicação aqui de não-exclusividade. E, para os cristãos, a ressurreição é o sentido ao derradeiro limite humano e natural: a morte e o processo de entropia. Ela afirma que o fim é bom. Mostra também que o encontro com Deus, entre os seres humanos e a natureza, se realiza: “Pela ressurreição o homem-nó-de-relações-com-o-universo é desdobrado totalmente e transfigurado à semelhança de Cristo e como ele possui uma ubiqüidade cósmica.” (BOFF, 1980a, p.103). Há o encontro entre o *homo revelatus* e o *homo cosmicus* (BOFF, 1980a, p.108). A ressurreição fundamenta, portanto, uma antropologia cósmica aberta ao diálogo.

Leonardo também articula graça e libertação, superando o dualismo que separa a realidade natural e sobrenatural. Mostra como o Amor de Deus é gracioso e quer a salvação-libertação de todos: “a graça empapa a história e atravessa cada coração” (BOFF, 1983b, p.436-437), pois ele é criador de “outros amores, capazes de amar como Deus ama”. Sua revelação está presente na cultura e em inúmeras manifestações.

Na perspectiva da libertação, essa graça-amor começa a se realizar pela práxis da libertação, criando condições para a construção e início da instalação do Reino de Deus, superando a tentação de uma “regionalização do Reino-libertação em termos de uma ideologia do bem-estar comum ou de uma religião [...] [significando] perverter o sentido originário de Reino intencionado por Jesus.” (BOFF, 1980c, p.162-163). A abertura ao diálogo continua nessa afirmação de Boff: “A participação dos cristãos no processo de libertação lhes serviu de valiosa pedagogia. Aprenderam inicialmente que não basta a preocupação de levar o cristianismo à práxis, mas que primeiro faz-se mister detectar elementos cristãos existentes já na práxis, mesmo levada avante por homens sem expressa vinculação religiosa. Isso os fez compreender que não devemos ingenuamente identificar, ao nível da práxis, ação eclesial com ação cristã.” (BOFF, 1974a, p.754).

A própria práxis libertadora, independente de qualquer crença, é um valor salvífico: “todas as coisas, no caso, toda práxis libertadora, revelam uma dimensão teológica” (BOFF, 1980c, p.73). Nessa práxis começa o Reino, mas ele “não é apenas futuro e utopia; é um presente e encontra concretizações históricas. [...] [e] nenhuma libertação intra-histórica define o quadro final do mundo e realiza a utopia. A libertação total, gerada pela liberdade plena, constitui a essência do Reino e é o bem escatológico de Deus”

(BOFF, 1977b, p.514). O Reino de Deus, portanto, é “a revolução e a transfiguração total, global e estrutural desta realidade, do homem e do cosmos, purificados de todos os males e repletos da realidade de Deus.” (BOFF, 1972b, p.66). Do ponto de vista inter-religioso essa tensão entre práxis e Reino é importante, pois impede a redução histórica ou a transcendentalização alienante, questão problemática entre as religiões e que encontra uma articulação dialógica significativa na teologia de Leonardo Boff.

No campo da abertura antropológica, observa-se que muitos outros temas da agenda do diálogo estão presentes na teologia de Boff: os direitos humanos, a defesa da dignidade e igualdade social e religiosa entre homem-mulher, o questionamento do androcentrismo, do patriarcalismo e do sexismo. É um horizonte vasto para o diálogo inter-religioso.

Na espiritualidade, mostrando “jovialidade” e esperança, Boff não deixa de colocar o importante tema do sofrimento e do martírio: “A Salvação total não resulta no termo da história, mas se realiza dentro de um processo de libertação, que implica momentos conflitivos. Toda libertação histórica, também aquela de Jesus Cristo, se faz sobre uma aliança de sofrimento, de dor e de morte. É o preço a ser pago pela resistência que os sistemas fatalizadores fazem a todas as mudanças qualitativas. Deste sofrimento e sacrifício Deus não poupa ninguém, como não poupou também a seu Filho.” (BOFF, 1976b, p.989). A ambigüidade humana, expressa pelo pecado que produz a opressão, o empobrecimento e toda forma de violência e de negação da dignidade humana, e também a teologia da cruz – perspectivas sensíveis à teologia protestante – não deixam de estar presentes na teologia de Leonardo Boff.

O diálogo não pode deixar de tratar dessa realidade humana e é preciso uma espiritualidade que responda ao sofrimento e ao mal. Em Boff eles são assumidos como “sementeira de esperança, libertam a imaginação e fazem sonhar sonhos de libertação total” (BOFF, 1976, p.991). O martírio ganha uma dimensão sacramental, como em Jesus, em sua vida e morte, e também na paixão de tantas e tantos que o seguiram (BOFF, 1980b, p.234-235).<sup>11</sup> Uma espiritualidade que se encarna deve relacionar contemplação e libertação, alegria e sofrimento. A força da ressurreição que supera a morte e a energia nascida do amor impulsionam a libertação e a construção do Reino.

---

<sup>11</sup> Cf. tb. BOFF, 1983a, p. 273-280.

## Conclusão

A pesquisa realizada sobre a obra de Leonardo Boff, portanto, encontrou uma articulação, mesmo virtual (não explícita), no período analisado (até 1990/93), entre Libertação e Diálogo, entre TdL e TdPR. Não é uma articulação tipicamente teológica: Leonardo não produz na perspectiva da TdPR e sua TdL não elabora ainda a relação entre Libertação e Diálogo. Não destaca também a práxis do diálogo. Contudo, se houve predominância da abertura dialógica em sua teologia, nos diversos tratados investigados, essas “sementes” produzidas e cultivadas nesse período se tornaram fecundas e já começaram a realizar alguma articulação, especialmente no final da década de 80, abrindo e preparando sua teologia libertadora na perspectiva dialógica. Por isso, afirmou-se que há uma articulação virtual. No entanto, mantém-se a posição, fundada também nesta última análise acima, de que ela só encontrará solo fértil para germinar, mais explicitamente, no novo paradigma, em sua mudança teológica a partir de 1990/93.

Observa-se, ainda, que o horizonte de abertura apresentado aproxima a teologia de Leonardo Boff de uma visão que ultrapassa o inclusivismo em direção ao pluralismo, mas Leonardo Boff só começa a produzir uma teologia na perspectiva da TdPR, a partir do paradigma ecológico. O contexto e sua ação sobre os temas teológicos, a cristologia e as opções e urgências da TdL limitaram a perspectiva de uma abordagem mais direta do diálogo, da religião, mas deixaram sementes que desabrocharam mais adiante.

Como conclusão é importante, ainda, utilizar um olhar “de fora” da teologia. Ele pode ajudar a perceber questões que ficam veladas para quem está imerso no “mar teológico”. Em análise muito cuidadosa sobre a o fenômeno da inculturação, o antropólogo Marcos Pereira Rufino traça um perfil importante da TdL e das mudanças que a atingem e a pastoral latino-americana, bem como a teologia de Boff, especialmente na década de 80. Tal abordagem coincide com o período que este trabalho considera o ponto de mudança na produção teológica de Leonardo.

Rufino chama a atenção para o fato de que “a problemática da alteridade cultural preocupava muito pouco os bispos presentes em Medellín” (RUFINO, 2006, p.240). Também Puebla “carecia de vocabulário e categorias adequadas para pensar a evangelização dos povos a partir do ‘diálogo’ com as culturas” (RUFINO, 2006, p.268). De maneira mais balizada, aqui se apresenta uma acolhida e uma resposta importante à crítica de Aloysius Pieris, já tratada diversas vezes aqui.

Para este antropólogo, as raízes dessas dificuldades, que ele trabalha especificamente em relação à questão indígena, mas pode ser perfeitamente ampliada para a teologia latino-americana, estão na “redução sociológica [...] a uma agenda de questões econômicas, políticas e de direitos sociais” e – poder-se-ia dizer de forma mais fundamental – na redução das diferenças “a um denominador comum: o ‘excluído’” (RUFINO, 2006, p.246). Assim, a categoria excluído (ou também, o pobre, o empobrecido, o marginalizado) é assumida pela Igreja da Libertação como agregação da “diversidade de experiências sociais, culturais e cotidianas em um mesmo vetor” (RUFINO, 2006, p.248). O modelo da inserção ou “encarnação” leva a igreja a reduzir as diferenças. Essa realidade só começa a mudar com a introdução de uma “nova” compreensão teológica que surge com a “inculturação”.

O autor considera que essa questão da cultura, introduzida especialmente pelos missionários (com os índios, mas também em fronteiras distantes como a Ásia e a África), acaba sendo revolucionária, trazendo implicações teológicas fundamentais: “Mais do que reproduzir um debate teológico que então começava a se expandir por todo o ecúmeno, mas que mobilizava mais intensamente as Igrejas da Ásia e da África, eles [os missionários] agem na reconstrução dos códigos internos a essa forma teológica, situando-os em um simbolismo familiar à Igreja do continente.” (RUFINO, 2006, p.257). Isto leva à grande preocupação nos setores que cuidam da ortodoxia vaticana. Compreendem-se, com esse outro olhar, da antropologia cultural, as razões que suscitam tanta resistência e reações intolerantes à TdPR e à discussão atual sobre o pluralismo religioso.

Na década de 80, começam a surgir novos sujeitos teológicos, seus rostos e feições reconhecíveis se dão a conhecer: o índio, o negro, a mulher, o religioso, a Terra... O fenômeno da inculturação traz para a teologia uma dimensão muito ampla e provoca a TdL a avançar. Essa realidade atinge Leonardo Boff. Por isso, esta tese procura demonstrar que a teologia de Boff, a partir de 1990/93, articula TdL e TdPR. Rufino diz que, “Contrariamente à teologia da libertação, a inculturação não é um fenômeno endêmico. Ela é, ao contrário, um evento transcontinental, como o é a Igreja universal” (RUFINO, 2006, p.261). Há uma mudança de “macroparadigma”.

Provocada pela inculturação, pelo diferente, a teologia entra numa dinâmica muito mais crítica. Essa visão está presente na hipótese que se pretende demonstrar. A teologia de Leonardo Boff, a partir de 1990/93, muda de paradigma. Na compreensão

de Rufino, a introdução da “cultura”, de uma teologia da inculturação (situada na tese como TdPR), abre um novo horizonte:

Os resultados de uma práxis orientada pelos pressupostos dessa nova teologia não dizem respeito apenas ao modo de se praticar a evangelização, ou ao conteúdo da mensagem a ser propagado. [...] Ela interpela a história da própria Igreja, como também sua constituição, os seus métodos e a leitura que ela faz de seu projeto de ação. Apesar de termos na teologia da libertação uma crítica contundente ao rigor hierárquico da instituição e ao solilóquio papal, ela – como ousamos dizer – nem de longe alcança, em profundidade e extensão, o potencial poder da inculturação em agir sobre as estruturas internas da Igreja. Isso explica, em parte, o notório engajamento do Vaticano em todos os espaços importantes onde ela é discutida (RUFINO, 2006, p.262).

A crítica que se fez ao limite “antropológico” da teologia de Leonardo Boff, especialmente sobre o conceito “libertação”, encontra na posição de Marcos Rufino uma luz complementar muito importante. Naquele contexto, marcado por Medellín e mesmo Puebla, a alteridade não aparecia. Restringia-se à “linguagem da libertação política”. A encarnação-inserção, sob o “código” do signo “excluído”, não permitiu “encontrar a alteridade soterrada sob o peso das tantas ‘feições’ concatenadas no *oprimido* [...]” (RUFINO, 2006, p.268). Crítica semelhante, numa perspectiva da “alteridade religiosa”, já foi apresentada no início deste “balanço” (1.3) pelo teólogo von Sinner<sup>12</sup>.

Mas, nas proximidades e no contexto de Santo Domingo – tomado como símbolo – portanto, no processo histórico da mudança de paradigma que atinge Leonardo Boff, há um salto da “opção preferencial pelo pobre” ao “outro”, mas um outro que, nesse autor, ganha também uma dimensão planetária, que opera um processo dialogal muito amplo, superando as limitações que reduziam sua compreensão teológica.

---

<sup>12</sup> Sinner amplia sua crítica para além do primeiro período analisado (até 1990/93) e considera “teologicamente problemático apagar diferenças intracristãs e inter-religiosas com uma visão de mundo tão abrangente”, questão que deverá ser retomada na discussão sobre a mudança de paradigma em Boff. Cf. Rudolf von SINNER, 2004, p. 40.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. Sermão 341, 9, 11 (cap. 9, parágrafo 11); PL 39, 1499ss (cap. 39, p. 1499 e seguintes).
- AMALADOSS, Michael. *Vivre em liberté*. Paris: CERF, 1997, p. 155-173.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e Ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BOFF, Leonardo. A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra. Trad. Dr. Eduardo Gross. *Numen*, Juiz de Fora, v. 5, n.1, p.13-40, jan-jun. 2002.
- BOFF, Leonardo. A Igreja Sacramento do Espírito Santo. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). *O Espírito Santo*. Pessoa, Presença, Atuação. Petrópolis: Vozes, 1973a, p. 108-125.
- BOFF, Leonardo. A necessidade da Igreja oficial de se deixar evangelizar. In: SOARES, Sebastião; BOFF, Leonardo. Avaliação teológico-crítica. *REB*, Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 265-71, mar. 1976a.
- BOFF, Leonardo. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1980a.
- BOFF, Leonardo. A teologia da pequena libertação. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 229, p. 20-21, abr. 1988.
- BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.
- BOFF, Leonardo. Apreciação Teológica da Renovação Carismática Católica analisada sociologicamente. In: Pedro Ribeiro de OLIVEIRA et al. *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 155-198.
- BOFF, Leonardo. Avaliação teológico-crítica do sincretismo. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 71, n. 7, p.573-588, set. 1977.
- BOFF, Leonardo. Catolicismo popular: o que é catolicismo?. *REB*, Petrópolis, v. 36, n. 141, , p.19-52, mar. 1976.
- BOFF, Leonardo. Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, n. 67, p. 35-40, 1973b.
- BOFF, Leonardo. *Die Kirche als Sackament im Horizont der Welterfahrung*. Versuch einer Legimitation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschlub an das II Vatikanische Konzil. Paderborn: Verlag Bonifacius – Druckerei Paderborn, 1972a. (A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo: tentativa de uma legitimação e de uma fundamentação estrutural-funcionalista da Igreja a partir do Concílio Vaticano II).
- BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese*. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977a.
- BOFF, Leonardo. Entrevista. Belo Horizonte, 18 de set. de 2006. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e Diálogo: a articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso em Leonardo Boff*, 2007, Tese (doutorado). Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF, p. 415-432.



- BOFF, Leonardo. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2003.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de eclesiologia militante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOFF, Leonardo. Indignação e ternura. In: NIEMEYER, Oscar et al. *A sedução*. Rio de Janeiro: Terceira Margem, 1989, p. 38-47.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972b.
- BOFF, Leonardo. Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia. *REB*, Petrópolis, v. 37, n. 147, p. 501-524, set. 1977b.
- BOFF, Leonardo. Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática. *Concilium*, Petrópolis, v. 18, n. 183, p. 273-280, mar. 1983a.
- BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- BOFF, Leonardo. O debate em Puebla e na Igreja. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 12, p. 284-289, 1979a.
- BOFF, Leonardo. O homem com um nó de relações. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 65, n. 6, p. 481-482, ago. 1971.
- BOFF, Leonardo. O Pensar Sacramental: sua estrutura e articulação (I). *REB*, Petrópolis, v. 35, n. 139, p. 515-541, set. 1975.
- BOFF, Leonardo. O sobrenatural e a objeção de consciência. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 433-448, 1983b.
- BOFF, Leonardo. O sofrimento que nasce da luta contra o sofrimento. *Concilium*, Petrópolis, v. 11, n. 120, p. 982-993, out. 1976b.
- BOFF, Leonardo. Problemas pastorais da Una Catholica. *REB*, Petrópolis, v. 23, n.3, p. 718-740, set. 1963.
- BOFF, Leonardo. Religiosidade popular e política. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 128, p. 618-620, dez. 1979b.
- BOFF, Leonardo. Romero, Bispo e Mártir. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 74, p. 234-235, 1980b.
- BOFF, Leonardo. Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação. *Concilium*, Petrópolis, v. 96, n. 6 p. 753-764, jun. 1974a.
- BOFF, Leonardo. *Teologia do Cativo e da Libertação*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1980c.
- BOFF, Leonardo. Vida Religiosa no processo de libertação. *Grande Sinal*, Petrópolis, v. 98, n. 9, p. 686-698, nov. 1974b.
- CEBI - Centro de Estudos Bíblicos. Disponível em: <http://www.cebi.org.br/historia.php>. Acesso em 21 abril 2007.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos e declarações*. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 1968. (Constituição Dogmática “Lumen Gentium” sobre a Igreja, p. 39-117).

- CONGAR, Yves. Ecclesia ab Abel. In: REDING, M.; ELFERS, H.; HOFMANN, E. (Eds.). *Abhandlungen über Theologie und Kirche in Festschrift K. Adam*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1952, p. 79-108.
- FRISOTTI, Heitor. Excomunhão anunciada. *Sem Fronteiras*, São Paulo, n. 249, p. 36, abr. 1997, Disponível no endereço: <http://209.85.165.104/search?q=cache:ic1XsSZ-PEJ:ospiti.peacelink.it/zumbi/news/semfro/249/sf249p36.html+Tis-sa+Balasuriya+te%C3%B3logo&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=1&gl=br>, Acesso em 13 fev. 2007).
- GEFFRÉ, Claude. Para uma nova teologia das religiões. In: Rosino GIBELLINI (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, p. 319-336.
- GESCHE, Adolphe. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Diálogo de Pássaros*. Nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 35-59.
- GIBELLINI, Rossino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. A irrupção do pobre na América Latina e as comunidades cristãs populares. In: TORRES, Sergio. *A Igreja que surge da base*. Eclesiologia das comunidades cristãs de base. IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia (São Paulo, 1980). São Paulo: Paulinas, 1982, p.186-206.
- LIBANIO, João Batista. Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*. Teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 79-144.
- PIERIS, Aloysius. *El rostro asiático de Cristo*. Notas para una teología asiática de la liberación. Salamanca: Sigueme, 1991.
- PIERIS, Aloysius. *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontex der Armut und der Religionen. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1986.
- RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p.235-275.
- SANTA ANA, Júlio H. de. *Ecumenismo e libertação*. Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 1987.
- SINNER, Rudolf von. Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural. Reflexões sobre contextualidade e catolicidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n.2, p. 26-57, 2004.
- SINNER, Rudolf von. Leonardo Boff – um católico protestante. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 46, n. 1, p. 152-173, 2006.
- SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- SUESS, Paulo. Fé universal e cultura local. *Redes*, Vitória, v. 1, n.1, p. 13-29, jul. 2003.

TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. In: DAMEN, Franz et al. Pelos muitos caminhos de Deus. Goiânia: Rede, 2003, p. 65-84.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*, 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

WESTPHAL, Euler Renato. *O Deus cristão: um estudo sobre a teologia trinitária em Leonardo Boff*. 1997. 332f. Tese (doutorado). EST – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo.

# A teologia a partir do reverso da história<sup>1</sup>: uma interpretação do modo de fazer teologia de Gustavo Gutiérrez

*Neusa Regina Carneiro Bittencourt\**

## Resumo

O estudo busca analisar e interpretar como Gustavo Gutiérrez examina os fatos históricos pelo seu reverso e como alcançou os grandes momentos criadores de teologia, que se destacaram como lugar teológico e lugar de revelação. Busca a compreensão e interpretação da história da fé cristã, vivida no reverso da história, a partir da realidade dos pobres não reconhecidos pela história oficial.

**Palavras-chave:** História, Teologia, Lugar teológico, Revelação, Libertação

## Introdução

O presente trabalho tem como objetivo formular uma interpretação do modo de fazer teologia de um dos grandes articuladores da teologia da libertação, Gustavo Gutiérrez. O texto encontra-se fundamentado nas suas obras, com destaque mais específico para os livros *A Teologia da libertação* e *A Verdade Vos Libertará*. Inclusos ao texto, encontram-se contribuições de outros pensadores contemporâneos, os quais atuam na mesma linha de pensamento do autor.

A análise visa a compreensão e interpretação da história da fé cristã, percebida pelo reverso da história, uma vez que o estudo contempla as últimas décadas contemporâneas, construindo uma retrospectiva dos fatos históricos, com o intuito de alcançar uma recuperação da teologia histórica, a partir da história dos pobres, das vítimas, das classes e dos povos subalternos como um lugar teológico.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado à SOTER (Sociedade de Teologia e Ciência da Religião), para a participação do 24º Congresso Internacional “Religião e Educação para a Cidadania. PUC-Minas-Belo Horizonte – MG.

\* **Mestranda em Teologia Sistemática** pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUCRS. Bacharelado em Teologia também pela PUCRS. A linha de pesquisa que está sendo desenvolvida a dissertação é Teologia e Pensamento Contemporâneo. E-mail neusarcb@bol.com.br

**Orientador Prof. Dr. Luiz Carlos Susin-PUCRS.** Possui doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1983). É professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul do Programa de Pós-Graduação, professor na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, de Porto Alegre, membro do Comitê de Redação da Revista Internacional de Teologia Concilium, membro da Equipe de Reflexão Teológica da Conferência dos Religiosos do Brasil e Secretário Geral do Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia e Ética Fundamental, Antropologia Teológica e História da Teologia Latino-Americana.

A teologia de Gutiérrez surge com um diferencial, com uma inovadora originalidade, denunciando as injustiças e, ao mesmo tempo, mostrando uma nova forma de fazer teologia. Nesse sentido, assume critérios para estabelecer uma relação entre a vida de fé cristã e a construção de uma sociedade mais justa e mais humana. Para o autor, o trabalho teológico exige atenção constante para os problemas do mundo, dele fazem parte os questionamentos humanos, discernidos à luz da fé. Entende que não é possível existir um discurso abstrato de Deus, sem que participe a existência humana e o contexto social, as experiências de homens e mulheres, como um lugar de revelação.

Assim, apresenta a história pelo seu reverso, a partir dos fatos e das constatações adquiridas não só através da teoria, mas de sua vivência real e prática, junto ao mundo do pobre. Dessa forma, ele rompe barreiras, abre novos caminhos, com uma nova forma de fazer teologia, bem diferente do discernimento do pensamento europeu.

## **1 Dados biográficos de Gustavo Gutiérrez**

Gustavo Gutiérrez é padre dominicano, um dos principais teólogos contemporâneos da América Latina, considerado como o fundador da Teologia da Libertação, sendo que, hoje, é impossível mencioná-la sem fazer ligação a seu nome. É um homem que se despreendeu de si para situar-se na realidade dos pobres, vivendo junto a eles a opressão e os conflitos dos movimentos pela libertação, dedicando-se realmente a uma prática teológica.

Gutiérrez nasceu em Lima, Peru, em 8 de junho de 1928, filho de Gustavo Gutiérrez Merino e Raquel Díaz. Com seus pais, ele aprendeu a importância da gratuidade do amor de Deus. Teve uma infância difícil, a qual deixou marcas, mas que foram recompensadas pela ternura, amizade e amor que recebeu. Sofreu uma lesão aos doze anos de idade, o que lhe causou osteomielite (inflamação de medula óssea). Foram longos anos de tratamento, tendo permanecido até aos dezoito anos em cadeira de rodas. Fez seus estudos secundários no bairro Barranco no Colégio Marista. Ao decidir-se por um curso superior, sua primeira escolha foi pelo curso de medicina, ingressando na Faculdade de Medicina da Universidade Nacional Maior de São Marcos (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), entre 1947 e 1950. Sentiu inclinação também pela Psicologia e ingressou também na Faculdade de Letras. Foi ordenado sacerdote em 1959, licenciado em Filosofia e Psicologia, na Universidade Católica de Louvain, Bélgica, e em Teologia, na

Universidade de Lyon, França, onde anos mais tarde retornou para defender sua tese de doutorado.

Em diversos países, de muitas universidades, recebeu títulos de Doutor Honoris Causa, entre eles estão: Peru, Argentina, Holanda, Suíça, Alemanha, Estados Unidos, Canadá e, também, Escócia. Atualmente, Gutiérrez vive e trabalha entre os pobres em Lima. Gutiérrez continua tendo responsabilidade pastoral na Igreja do Cristo Redentor em Rimac. Além disso, ainda é professor de teologia na Pontifícia Universidade Católica de Lima. O teólogo Gustavo Gutiérrez esteve presente nos grandes debates teológicos que surgiram pós Concílio e nas grandes conferências episcopais Puebla e Medellín. Gutiérrez fundamenta suas ideias na Bíblia, identificando nela a libertação anunciada por Cristo. Não a visualizando somente no plano espiritual, acredita, também, na libertação das injustiças terrenas. Para ele, a libertação deve passar por mudanças estruturais políticas, não somente na América Latina, como em todas as partes do mundo, nas quais existam miséria e exploração de pessoas.

Gutiérrez foi fundador e diretor do Instituto Bartolomeu de Las Casas<sup>2</sup>. Publicou inúmeras obras teológicas, desde sua primeira, *Teologia da Libertação Perspectivas* (1971), em que desenvolve os elementos de fundamental importância para sua metodologia. No centro de seu discurso teológico está o falar de Deus através de linguagem profética e de contemplação. A linguagem profética aponta para os oprimidos, para a solidariedade, para o compromisso. A linguagem da contemplação aponta para o mistério, para a gratuidade e para o amor de Deus.

## **2 Uma Tentativa de Falar Sobre Deus**

Explicar os motivos da fé e falar com coerência de Deus sempre esteve entre as aspirações mais íntimas dos homens de todas as épocas. Gutiérrez a faz de uma forma

---

<sup>2</sup> O Instituto Bartolomeu de Las Casas Instituto é uma organização sem fins lucrativos fundada em 1974 pelo teólogo Gustavo Gutiérrez e um grupo de católicos, profissionais que queriam contribuir para o processo de libertação integral e desenvolvimento humano no Peru a partir da perspectiva cristã de uma opção preferencial pelos pobres. Respondem com uma proposta integral para a necessidade de formação de comunidades cristãs, organizações sociais, estudantes universitários e jovens profissionais para que eles possam contribuir para a construção da democracia e promover um processo de desenvolvimento que inclui todos os peruanos. Trabalham para demonstrar o vínculo entre a construção da democracia e do desenvolvimento humano integral entre os diferentes grupos da sociedade civil, promovendo o diálogo e a reflexão sobre a fé cristã a partir da perspectiva de uma opção para os pobres e seus desafios para o nosso mundo hoje. Dedicam-se à reflexão e discussão com os diferentes grupos sociais e culturais, dentro e fora do país em torno do significado da solidariedade a fim de promover relações justas entre as nações. <http://www.bcasas.org.pe>

peculiar, apoiando-se sempre nas Escrituras e na vivência práxis, na qual encontra testemunho pleno e aspiração necessária para falar do Criador.

A teologia de Gutiérrez foi pensada e produzida na América Latina, mas sua intenção não foi a de restringir seu pensamento teológico somente ao limite latino americano, sua pretensão é a de ser uma teologia universal, não deixando também de ser particular. Universal no que diz respeito ao conteúdo da fé cristã, e particular em determinada situação geográfica e histórica, onde os conteúdos da fé podem ser melhor percebidos diante de determinado contexto e lugar, “com seus estímulos imediatos, instrumentos de análise, noções filosóficas e outras”, (GUTIÉRREZ, 1998, p.11) sendo que a diversidade de lugares contribui para enriquecer a difícil tarefa da construção teológica.

Teologia, no sentido literal, é o estudo sobre Deus (do grego θεός, theos, "Deus"; + λόγος, logos, "palavra", por extensão, "estudo"). O termo teologia foi usado pela primeira vez por Platão, no diálogo "A República", referindo-se à compreensão sobre a natureza divina de forma racional, fazendo oposição à compreensão literária advinda da poesia. Portanto, o termo teologia foi usado muito antes do cristianismo. Diante dos conhecimentos adquiridos no decorrer dos tempos, a teologia sempre viveu atrelada com a experiência espiritual e a sabedoria.

Assim, a teologia de todas as épocas tentou falar de Deus nos mais diversos contextos e formas: “A teologia é um falar sobre Deus animado pela fé; que é Deus, na verdade, o primeiro e último tema da linguagem teológica.” (GUTIÉRREZ, 1998, p.9) Os homens são as palavras com as quais Deus conta sua história. (SCHILLBEECK, 1994, p. 7) A teologia ocorre onde pessoas chegam ao conhecimento de Deus e percebem a presença de Deus com todos os seus sentidos na práxis de sua vida, de sua felicidade de seu sofrimento. (MOLTMANN, 2004, p.11) “A teologia é uma fala constante enriquecida pelo silêncio”. (GUTIÉRREZ, 2000, p.31) “Toda a teologia é uma palavra sobre Deus. Em última instância, Deus é seu único tema”. (GUTIÉRREZ, 2000, p.17) Gutiérrez entende que toda teologia, como reflexão da palavra de Deus, está ligada à palavra saudável e de modo absoluto envolvida pelo ânimo evangelizador, mas não deixando, também, suas exigências intelectuais e críticas.

Entende como funções imutáveis da teologia: ser espiritual e ter um saber racional. Dessa forma, revê alguns aspectos da história, lembrando, por exemplo, que quando no mundo se instaurou como o foco da racionalidade, ainda assim a teologia

continuou a proporcionar sabedoria e dons espirituais, principalmente no mundo monástico e místico. Aconteceu assim com a escolástica<sup>3</sup> e com a teologia européia. A teologia deve ser um trabalho que se apresenta numa multiplicidade determinada de práticas discursivas e textuais, sendo que é na exposição que a teologia manifesta exatamente sua forma, seus traços e suas características.

Conforme Gutiérrez, o Deus de Jesus apresenta-se como mistério. E a teologia possui a difícil tarefa de adentrar em algo extremamente complexo, ao pretender refletir e falar sobre Deus. Citando Santo Tomás, com sua celebre frase: “De Deus não podemos saber o que é Apenas o que não é”. (GUTIÉRREZ,2000,p.17) No entanto, percebe que por maior que seja a dificuldade de expressão, Deus deve ser comunicado, não pode ficar secreto, pois Deus é vida, e vida para todos, portanto, todos os seres humanos têm o direito de conhecê-lo.

Mas, como comunicar que Deus faz parte das inquietantes interrogações ressaltadas nas obras de Gutiérrez: Como encontrar um caminho para falar de Deus? (Gutiérrez, 2000, p.18). O autor coloca que, sob a perspectiva da teologia da libertação, para poder entender e encontrar um caminho para comunicar Deus, deve-se contemplá-lo, acolhendo sua vontade, o que ele coloca como um ato primeiro. Então, a partir da contemplação e do cumprimento de sua vontade, será plausível pensar a respeito de Deus e somente depois será possível discernir e elaborar um pensamento reflexivo, um pensamento teológico, o que para ele, constitui o ato segundo.

Para que ocorra a concretude desses atos, faz-se necessário: a contemplação a oração e uma atitude - solidariedade, juntamente com uma prática transformadora, principalmente com os pobres. Mas, nunca esquecendo que o princípio de tudo é Jesus Cristo, “Ele é o verbo de Deus, é o centro de toda a teologia e de toda linguagem sobre Deus.” (GUTIÉRREZ, 2000, p.18). A partir dele, é possível entender todo o princípio hermenêutico da fé.

Para Gutiérrez, a teologia é uma reflexão crítica à luz da fé, conectada com a esperança e a caridade. Para ele, a teologia plena deve conter mais um componente de extrema importância: o diálogo com a cultura de seu tempo; se assim não acontecer,

---

<sup>3</sup> Escolástica: A teologia escolástica não é a teologia medieval (por oposição à teologia, à patrística); é a teologia da “escola”, da universidade, instituição surgida no início do século XIII no Ocidente latino. Nisso, distingue-se tanto a monástica, Anselmo de Cantuária Bernardo de Claraval, como outras formas de pesquisa da inteligência da fé (intellectus fidei), poderosamente instrumentadas pela dialética e desenvolvidas nas escolas. Dicionário Crítico de Teologia. p. 630.



corre-se o risco de falar de forma enigmática, em desacordo com o tempo em que se vive, tornando incompreensível a mensagem evangélica. “Se toda teologia é uma linguagem para comunicar Deus, em cada lugar deve assumir as inflexões daqueles que a formulam e daqueles a quem se dirige”. ( GUTIÉRREZ,2000,p.36) Portanto, o diálogo teológico deve ter a força capaz de fazer com que o Evangelho seja sempre palavra viva inserido na história humana.

A teologia está situada no mundo e sofre influências, citando a contemporânea como exemplo daquela que foi influenciada pelo iluminismo e que, segundo Gutiérrez, foi como um desafio lançado pelo espírito moderno, que persuadido, na sua maioria, pelos que não creem, passou a questionar o mundo religioso, exigindo respostas e renovações.

O padre Gutiérrez, diante desse panorama, chamou atenção para uma nova situação que se descortinava, muito mais carente de respostas que a dos não crentes. A nova presença histórica que emergia: a classe a dos explorados, dos pobres e dos oprimidos, os invisíveis, as não pessoas, como ele denomina, surgiu questionando a sociedade e a Igreja.

Em um continente como a América Latina, entretanto, o desafio não vem em primeiro lugar do não crente, e sim da não pessoa pela ordem social existente: o pobre, o explorado, aquele que é sistematicamente e legalmente despojado de sua estrutura humana. A não pessoa questiona especialmente não nosso universo religioso, mas nosso mundo econômico, social, político, cultural. (GUTIÉRREZ, 2000, p.22)

Esse é um dos grandes motivos para a teologia da libertação vir carregada de pensamento crítico e estar ciente do tempo e do lugar onde se situa, pois a reflexão teológica deve estar sempre a serviço da vida cristã, cumprindo sua missão na Igreja e na comunidade eclesial, consciente de seu papel diante da humanidade.

### **3 O Ponto de Partida Histórico da Teologia da Libertação**

Nas décadas de cinquenta e sessenta do século XX, a Igreja assistia a uma grave crise da sociedade humana, proveniente do clima pós-guerras, dos avanços da ciência e da técnica, os quais nem sempre foram bem compreendidos e empregados. A resultante desse processo causou o aumento desenfreado da miséria, em muitos países, principalmente os da América Latina, onde a característica social existente fundamentava-se em

grande progresso material em determinados setores, enquanto decrescia no sentido moral, humano e até religioso.

Neste clima de efervescência mundial, foi convocado o Concílio Vaticano II, através da *Constituição Apostólica Divino Redentor*.

Diante deste duplo espetáculo: um mundo que revela um grave estado de indignidade espiritual, e a Igreja de Cristo, tão vibrante de vitalidade, nós, desde quando subimos ao supremo Pontificado, não obstante a nossa indignidade e por desígnio da Providência, sentimos logo o urgente dever de convocar os nossos filhos para dar à Igreja a possibilidade de colaborar mais eficazmente na solução dos problemas dos nossos tempos. (COMPÊNDIO VATICANOII, 2000, p.5)

O Concílio inaugurou um novo tempo, um novo *kairós*, um tempo de graça, que clamou por justiça, solidariedade e amor. O motor promulgador de todos os atos e efeitos derivados desse novo tempo, em grande parte, devem-se à inspiração João XXIII, o grande profeta da Igreja no século XX. Numa atitude corajosa, proclamou que a Igreja estava desconectada com o mundo, somente conseguindo distinguir o limite de suas próprias portas.

No Vaticano II, surge a concepção de “Igreja dos pobres”, a partir de então bispos, padres, religiosos, leigos, ou seja, a Igreja com o um todo entra em reflexões e debates, os quais se estenderam e ocasionaram as grandes Conferências Episcopais. A Conferência de Medellín e de Puebla estavam com o foco na situação de pobreza existente na América Latina. Nesse novo contexto, de um continente em desenvolvimento, a vibração do Vaticano II e o entusiasmo das conferências fizeram a Igreja voltar-se aos menos favorecidos, surgindo uma nova fase, a da consciência e da mobilização em favor dos pobres.

Foi diante desse clima, de grandes debates teológicos, que o padre peruano Gustavo Gutiérrez publicou sua primeira obra, *Teologia da Libertação Perspectivas* (1971), o livro que se tornou ponto de referência e despertou enorme interesse, chamando atenção não somente dentro continente americano, como na Europa, ocasionando alegrias entusiastas, como também muitas controvérsias. O texto trata do assunto que estava em evidência na época: os desafios enfrentados pela Igreja, diante do mundo com seus avanços, seus progressos e seus problemas, expondo um ponto de vista não somente teológico, mas também político, socioeconômico e histórico, ou seja, mostrando a posição dos indivíduos no grupo, com seus direitos e seus deveres, bem como seu devido

papel na organização social.

A obra *Teologia da Libertação*, como o movimento, aponta para os problemas que devastaram a América Latina, entre os quais está a espoliação cruel, a que a população menos privilegiada - os pobres - era submetida. Gutiérrez enfatiza o dever do trabalho teológico de refletir diante dos sofrimentos, das angústias e dos questionamentos dos homens, mas sempre os discernindo à luz da fé. O autor entende que não é possível existir um discurso abstrato sobre Deus, nele devem estar sempre inseridas as pessoas, com suas experiências e sua fé.

#### **4 Teologia da Libertação**

A teologia da libertação é um movimento teológico surgido na década de 60 do século XX e comprometido com o processo de libertação dos pobres. Seu nascimento está duplamente caracterizado: ao Deus da vida e ao povo sofrido. Surgiu como uma nova maneira de fazer teologia, entendida como uma reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra. Na percepção da teologia da libertação, a ação salvífica de Deus está presente sempre em todo o processo histórico, o qual se busca resgatar a dignidade humana pisoteada.

Um mês antes da Conferência de Medellín, em de julho de 1968, Gutiérrez foi convidado a dar uma palestra na cidade de Chimbote, no Peru. Pediram a ele que falasse sobre “Teologia do Desenvolvimento”. Ele negou-se, dizendo-lhes que falaria sobre a “Teologia da Libertação”. Naquele momento, foram lançadas as primeiras sementes da Teologia da Libertação.

A Teologia da Libertação foi a primeira grande corrente teológica moderna de destaque e importância que saiu dos muros do contexto europeu, pois tudo que existia em matéria de reflexão teológica partia dos grandes centros dos países do “primeiro mundo”. “A teologia da libertação é exatamente o contrário de uma ponta de lança da perspectiva secularizante, ou de um cristianismo burguês na América Latina”. (GUTIÉRREZ,2000,p.142) Ela surge com um objetivo global, ou seja, pensar na vida do seres humano a partir da base, da periferia, dos excluídos. Seu ponto alto será sempre, a cada dia, a busca constante pela libertação de qualquer forma de opressão que macule a dignidade humana.

Como já mencionado, seu surgimento foi influenciado por fatores antecedentes e declarados no Concílio Vaticano II e na encíclica *Populorum Progressio*, (Progresso dos Povos) do Papa Paulo VI. Nessa encíclica, o papa solicita a cooperação dos povos, denuncia a vergonhosa desigualdade existente entre os países ricos e pobres, criticando o neocolonialismo e enfatizando que é um direito de todos os povos viverem bem com dignidade. Combater a miséria e lutar contra a injustiça foi o seu maior apelo. Tal encíclica foi de extrema importância, mas, mesmo assim, foi motivo de críticas por parte dos conservadores.

Assim, nesse ambiente cheio de atitudes renovadoras, mas também polêmicas, Gutiérrez não só implanta a expressão “Teologia da Libertação”, como exprimi suas primeiras instituições, que ainda hoje são debatidas por teólogos de todas as partes. Dessa forma, surgiu uma nova visão de fazer teologia: refletir a fé, a partir do reverso da história, com uma teologia que aponta para a situação de miséria, de opressão, onde a pobreza significa morte, ocasionada pela fome, pela doença, pela repressão daqueles que se sentem ameaçados de perder os privilégios diante de qualquer vestígio de libertação. Além da morte física, soma-se a morte cultural, pois faz parte do sistema opressor banir tudo que dá força e unidade aos oprimidos.

Partindo de observações da vida prática, apoiando-se no Evangelho e em aspectos bíblicos, Gutiérrez “aproxima-se do gênero teologia bíblico-profético, cultivando em profundidade o binômio denúncia e anúncio.” (LIBÂNIO, 2004, p.27) Para ele, era necessário e urgente conhecer a pobreza em que vivia a grande maioria da população, bem como conhecer as causas que a ocasionaram para poder situar-se na perspectiva exigida pela liberdade, mas sempre à luz da palavra de Deus.

Situar-se na perspectiva da libertação supõe uma grande sensibilidade para captar e cultivar a dimensão celebrante e contemplativa de povos que encontram no Deus em que crêem o Pai e simultaneamente a fonte de sua reivindicação por vida e dignidade. (GUTIÉRREZ, 2000, p.22)

Citando a *Libertatis Conscentia*: “se abre diante de nós uma nova fase da história da liberdade” (GUTIÉRREZ, 2000, p.143), sem repetições, embora o aprendizado do passado seja tão importante quanto o que se pode absorver no presente, já que o contexto apresentado na América Latina é diverso do europeu. A teologia latina busca a libertação das injustiças e a construção de uma nova sociedade, onde prime a dignidade de vida humana. No entanto, o autor está convicto de que só haverá libertação quando os pró-

prios oprimidos estiverem conscientes de sua situação e possuírem voz para expressar livremente seu pensamento. “Aqui nos situamos em nível mais profundo: conceber a história um processo de libertação do homem em que este vai assumindo conscientemente seu destino”. (GUTIÉRREZ, 2000, p.162) Vale ressaltar que ele foi protagonista da história em todos os setores: econômico, social e religioso.

Na visão de Gutiérrez, a libertação, é um dom de Deus. “E para sermos verdadeiramente livres que Cristo nos libertou” (GL 5,1). Ele coloca que um grande entrave para a libertação reside no pecado, pois ele causa das injustiças e das opressões, nele reside o desconhecimento de Deus e dos irmãos.

A Teologia da Libertação está inseparavelmente ligada à vida de fé, procurando ser fiel na partilha dessa fé na comunidade eclesial. “A teologia da libertação busca sempre harmonizar-se com a vivência espiritual, com o discurso da contemplação e com a palavra crítico-social, profética.” (LIBÂNIO, 2004, p.13) Para esse fator importante, Gutiérrez chama atenção sobre o mistério de Deus, revelado na oração e na solidariedade com os pobres.

A Teologia da Libertação surgiu na América Latina, mas não se restringiu somente a ela. Espalhou-se pelo mundo, chegando à África, à Ásia e a algumas partes de países do primeiro mundo, onde são valorizados os direitos humanos e a solidariedade.

#### **4.1 Uma Contribuição da Teologia da Libertação**

Conforme Gutiérrez, a matriz histórica da Teologia da Libertação está embasada na vida do pobre, na qual se evidenciam as comunidades cristãs, surgidas na América Latina. A Teologia da Libertação busca, a partir dessa vivência, ler as escrituras e interpretar a Palavra de Deus, dentro do processo histórico do povo, sendo que a fundamental contribuição está na opção preferencial pelos pobres, que é evangélica.

Segundo o autor, a “irrupção dos pobres” aconteceu com a presença marcante do povo pobre, corroborando-se na vida e na reflexão da Igreja, principalmente nos países da América Latina. Foi como se, em determinado momento, eclodisse um povo que permanecia inerte, ausente da história, mas que pouco a pouco ressurgia, como que das cinzas. Assim, o pobre, o excluído, começa a ser notado nas lutas populares pela libertação, através de uma nova consciência histórica derivante dessa percepção, como dentro

da própria Igreja, reivindicando o direito a uma vida digna e podendo manifestar sua fé.

Dessa forma, aconteceu a participação dos cristãos pobres no processo de libertação dos ausentes da sociedade, antes sem nenhum significado ou possibilidade de exprimir seus anseios, suas dores, solidariedade, esperanças e projetos. Aos poucos se tornam partícipes, atuantes. Assim, os pobres marcaram presença nas lutas populares pela libertação, no interior da própria Igreja, solicitando o direito de viver e refletir sua fé.

Através desse clima e dessa percepção, surgem as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's)<sup>4</sup>, onde se unem Oração, Palavra de Deus e Solidariedade nas lutas populares pela libertação. Aconteceu uma nova forma de ser Igreja, a qual representava a concretização do Vaticano II de ser uma presença transformadora do mundo. A concretização das CEB's se dá através de reflexões do Evangelho e das experiências de homens e mulheres comprometidos com o processo de libertação.

Nasce, assim, uma reflexão teológica consciente dos seus problemas, partindo da práxis da realidade social. Surge, dessa forma, uma teologia inovadora, totalmente diferente da teologia européia. Os setores conservadores da Igreja se sentiram desconfortáveis, ou seja, reagiram de forma contrária à Teologia da Libertação diante da possibilidade, segundo o que pensavam do Evangelho, de reduzi-lo a uma teoria social.

Uma teologia não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo por meio do qual o mundo é transformado: abrindo-se, no protesto diante da dignidade pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria da humanidade, no amor que libera, na construção de uma sociedade, justa e fraterna, ao dom do Reino de Deus. (GUTIÉRREZ, 2000, p.74)

Assim, a libertação reivindicada, principalmente nos países pobres, é acolhida pela Teologia da Libertação, como um lugar elevado para o encontro com Deus, um lugar privilegiado, um lugar teológico. A percepção libertadora carrega mudanças quando os seres envolvidos no processo estão aptos a pensar, falar e apontar para os problemas e buscar soluções. Mas, Gutiérrez ressalta que tudo isso é possível na presença da fé, pois ela é um elemento indispensável para o êxito dos movimentos libertadores.

---

<sup>4</sup> CEB's Comunidades Eclesiais de Base são comunidades porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, vivem em comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas de esperanças libertadoras. São eclesiais, porque estão congregadas na Igreja, são de base, porque são integradas por pessoas que trabalham (classes populares). Frei Betto: O que é Comunidade Eclesial de Base. p.7

## 5 A Revelação de Deus Para Um Povo Sofrido

Conforme Gutiérrez, a Teologia da Libertação tem seus fundamentos sempre na Revelação e no depósito de fé da Igreja. Só a partir da Revelação é possível refletir sobre qualquer espécie de realidade, incluindo a práxis. Entende que a Revelação cristã deve ser vista como a graça de experimentar a Deus no outro, no irmão e, de maneira muito peculiar, no pobre, o qual, no momento em que vai se libertando, vai tendo condições de acolher melhor a Palavra e terá percepção de que ele também é criatura de Deus e, principalmente, que é amado por Deus.

Segundo o autor, a Revelação está no encontro, nas diferentes formas de senti-lo. Ele cita que o Deus, na Bíblia, se revela como Go'el, libertador, amigo, fiel, o totalmente outro. O Deus da Bíblia é fiel ao seu projeto e a proposta do seu Reino. Deus está onde seu projeto de vida se faz carne; se percebe a plenitude de Deus na história, na encarnação: em Jesus Cristo.

Além disso, o autor faz ver que o anúncio do Reino não é excludente, pelo contrário, o anúncio é para todos. Porém, justamente por serem desprezados pelos sistemas econômicos políticos e até religiosos, os pobres, os excluídos, os últimos da sociedade recebem a predileção do amor de Deus. Assim, são os pobres os primeiros destinatários do amor e da ternura de Jesus. A predileção é sempre um enorme desafio, ser fiel ao Deus do Reino, que Jesus proclamou, pois existe o grande imperativo: Saber amar a toda pessoa acima de tudo, do pobre e do oprimido.

Nesse contexto, Gutiérrez vê a libertação do homem, principalmente do mais pobre, como a outra face da Revelação de Deus, manifestando-se como o Deus da justiça, da esperança, da consolação e do futuro especialmente, pois, no cristianismo, o mandamento dignificante é servir ao outro, conseguindo ver no outro a expressão de Deus, esse é o imperativo de Jesus Cristo.

É um passo desafiador e progressivo e quando a pessoa humana consegue chegar a esta percepção deve passar a outros para que eles também a conheçam, e possuam a oportunidade de conhecer o amor salvífico de Deus. Esse é um dos grandes fundamentos da Teologia da Libertação: revelar a presença de Deus junto ao desprezado, ao explorado, a não pessoa.

## 6 Considerações Finais

Gutiérrez, na sua simplicidade cristã, continua atuando numa favela de Lima, perto de onde cresceu. Seus escritos ganharam mundo, ultrapassando fronteiras, fazendo da figura simples do padre Gutiérrez um teólogo de destaque mundial. Já foi convidado a ensinar, dar palestras nos Estados Unidos e na Europa. Com sua linguagem profética-sobre Deus, evidencia a justiça nos assuntos humanos, mas nunca deixando a contemplação a Deus, a qual ele define como um ato primeiro.

Assim, quarenta anos depois de sua primeira publicação *Teologia da Libertação*, o texto continua sendo fundamental e indispensável para todo o pesquisador que desejar entender sobre a Teologia da Libertação, pois nela está retratada o compromisso com o oprimido, a busca pela abolição das injustiças livres da exploração da miséria e o visualizar de uma nova sociedade, onde os pobres e oprimidos tenham voz e tenham consciência da sua força e da esperança da qual são portadores, como filhos de Deus.

Segundo Gutiérrez, a “irrupção dos pobres” foi resultado de um árduo trabalho, de uma sequência de transformações históricas, de um novo despertar, o qual nas últimas décadas tornou-se consciência em diversas partes do mundo: na América Latina, na África, na Ásia, como também entre as minorias raciais (negros, hispânicos, índios, árabes e asiáticos). O autor ressalta também a importância da presença e o valor da mulher dentro dos meios populares, na sociedade e na Igreja, pois a mulher, no decorrer dos séculos, vem sendo sempre explorada, marginalizada e desprezada.

Colocam-se dessa forma alguns aspectos da teologia de Gutiérrez, interpretada e vivida pelo reverso da história, que clama por um mundo mais justo, mais fraterno, entendendo que o esforço humano pela justiça social contribui para o projeto de Deus e faz parte do seu Reino.



## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição. São Paulo: Paulus, 2002.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.
- COMPÊNDIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. 29ª Ed. Vozes, Petrópolis RJ, 2000.
- COMPÊNDIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*; 29 ed. Vozes, Petrópolis RJ, 2000.
- COMPÊNDIO VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium*, 29 ed. Vozes, Petrópolis RJ, 2000. 29 ed. Vozes, Petrópolis RJ, 2000.
- SCHILLEBEECKK, Edward. *História Humana*. Revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.
- FREI BETTO. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. 2ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Verdade Vos Libertará*. São Paulo Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Beber em Seu Próprio Poço*. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O Deus da Vida*. São Paulo: Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Onde Dormirão os Pobres?* São Paulo: Paulus, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Teologia da Libertação (Perspectivas)*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIBANIO. João Batista; Gustavo Gutiérrez. *Teólogos do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2004
- MOLTMANN. Jürgen. *Experiência de Reflexão Teológica*. Coleção Teologia Pública. Rio grande do Sul. Ed Unisinos, 2004.
- PLATÃO. *A República*; tradução de Ana Lia de Almeida Prado; Martins Fontes, 2006.
- REVISTA VIDA PASTORAL. Editora Paulus, maio-junho de 2009, A Teologia como Carta de Amor: entrevista com Gustavo Gutiérrez.

# Igreja dos pobres: fundamento de uma teologia da libertação

João Leondenies Facundo de Souza Junior\*

## Resumo:

Dentre as mais diversas correntes teológicas existentes, surge em um contexto posterior ao Concílio Vaticano II, uma forma nova de se fazer teologia e de se compreender o modo de ser Igreja. A Teologia da Libertação na América Latina, nasce por uma abertura no modo de reflexão intraeclesial do ser Igreja e em um contexto social de opressão e libertação. Surge neste período uma Igreja profética que começa a desenvolver sua prática pastoral e sua reflexão teológica a partir dos *últimos de Javé*. O objetivo deste trabalho é avaliar o que significa ser de fato uma *Igreja dos Pobres* e como se deu o desenvolvimento desta vertente teológica a partir de uma hermenêutica latino-americana.

**Palavras-chave:** Teologia da Libertação; Igreja dos pobres; América Latina.

## Introdução

No meio do século passado, a Igreja Católica se encontrava em uma encruzilhada entre prosseguir com uma dogmática que esteve presente por toda a Idade Média ou refletir as mudanças advindas do mundo moderno. Tínhamos uma atmosfera de tensão que se refletia na Cúria romana, a saber: de um lado está a realidade centralizadora que sempre caracterizou a estrutura eclesial e do, outro, uma proposta de abertura para o diálogo com a realidade moderna, com suas dúvidas, desconfianças e com seu choque de injustiças.

Neste artigo, pretendemos refletir em que panorama se desenvolveu a Igreja dos pobres na América Latina, sua fundamentação teológica e o que constitui efetivamente esse *ser dos pobres* como base para uma Teologia da Libertação. A pesquisa tem como foco analítico os seguintes pontos: (1) João XXIII e o Concílio Vaticano II, (2) Medellín e a Igreja da América Latina, (3) Teologia da Libertação e (4) Eclesiologia da Libertação.

---

\* Graduando em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza. Integrante das Comunidades Eclesiais de Base da Arquidiocese de Fortaleza e do Movimento por uma Formação Cristã Libertadora. Este trabalho foi orientado pelo Prof. Dr. Francisco de Aquino Junior.  
E-mail: joaoteol@yahoo.com.br

## 1 João XXIII e o Concílio Vaticano II

O papel de João XXIII no Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) foi de singular importância. Não somente pelo ato de conclamar o referido concílio, mas por introduzir nele uma perspectiva de atualização para a Igreja mundial (*aggiornamento*). É inegável que grande foi a surpresa quando o “papa bom”, até então considerado um papa de transição, abriu as portas da Igreja que pareciam seladas para o mundo moderno. O Espírito acordara de um sono duradouro, era, portanto, hora de trabalhar para abri-lhe caminho. (C.f SANTOS, 2007, p.19).

João XXIII expressa na bula *Humanae Salutis* o anseio pelo qual passou ao realizar o primeiro anúncio do Concílio (25 de janeiro de 1959): “foi como a pequena semente que depusemos com ânimo e mãos trêmulas”. Nada mais humano ao realizar ato tão divino. O Papa sentia que a Igreja tinha por obrigação demonstrar vitalidade, jovialidade (renovação) e irradiar novas luzes ao surgimento de uma nova era (C.f João XXIII, 1961, p 254). Esse *aggiornamento* era mais que necessário, pois a mais de 16 século a Igreja esteve presa a uma dogmática *intra ecclesia* para, enfim, anunciar a sua abertura *ad extra*.

Vejamos o que diz João XXIII em seu pronunciamento às vésperas do Concílio Vaticano II, datado de 11 de setembro de 1962: “Em face aos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta como é e como quer ser: a Igreja de todos e particularmente a ‘Igreja dos pobres’” (João XXIII *apud* Aquino, 2005, p 209). Apesar de não termos tido no concílio o aprofundamento que necessitava a Igreja dos pobres, a fala de João XXIII aponta para um viés que até então era pouco debatido: o de uma Igreja que deve assumir em si a perspectiva dos que estão à margem do mundo.

O Espírito deu sinais de que essa discussão não passaria despercebida, como podemos comprovar através de históricas intervenções. É de especial atenção a manifestação do cardeal Lercaro:

“O mistério de Cristo nos pobres não aparece na doutrina da Igreja sobre si mesma, e no entanto essa verdade é essencial e primordial na revelação (...). É nosso dever colocar no centro deste Concílio o mistério de Cristo nos pobres e a evangelização dos pobres” ( Lercaro, *apud* Aquino, 2005, p.209).

Essa manifestação resultou posteriormente resultou em uma reflexão contida no capítulo 8 do documento conciliar *Lumen Gentium*. Corroborando com Lecaro destacamos o pronunciamento do bispo de Tornai, Charles-Marie Himmer, pelo significado que

expressa e por seu peso, quando em aula conciliar afirmou: “*primus locus in Ecclesia pauperibus reservandus est*” (o primeiro lugar na Igreja é reservado aos pobres). De fato, a causa dos pobres estivera longe de ser ponto central do concílio, a não ser por intervenções pontuais, pois “esta não era a temática que constituía efetivamente o espírito conciliar” (SOBRINO, 1982, p.101).

Havia no concílio um corpo de bispos que representavam os países do “terceiro mundo” e que gozavam de bastante simpatia do papa João XXIII. Nele estava presente nosso saudoso Dom Helder Câmara. Astuto e movido por uma insistência evangélica torna-se uma das referências do grupo da “Igreja dos pobres”. Certa vez, perguntado por um jornalista se esse grupo consistia mais um grupo de pressão, respondeu:

Gosto muito da expressão que nos vem de nossos irmãos franceses: “Igreja servidora e pobre”. O Santo Espírito nos interpelou, nos convocou. Abriu-nos os olhos sobre o dever de cristãos, sobretudo de pastores, a fim de agir como o Cristo que, pertencendo a todos, se identificou com os pobres, os oprimidos, com todos aqueles que sofrem. Começamos a procurar como a Igreja toda, especialmente cada um de nós, poderia ser “servidor e pobre” (BEOZZO, 1993, p.95).

Essa “pressão” vira “expressão” de vida quando ao término do Concílio celebrando a eucaristia na catacumba de Domitila, o grupo da Igreja dos pobres, firmam um pacto de propagação de uma Igreja servidora e pobre, para “obterem a graça de serem plenamente fiéis ao Espírito de Jesus ‘que vos consagrou e vos enviou para evangelizar os pobres’ (Lc 4,18)” (C.f BEOZZO, 1993, p. 96). Esse compromisso ficou conhecido como o Pacto das Catacumbas<sup>1</sup>. Nele estiveram presentes alguns bispos brasileiros<sup>2</sup>, que tinham por objetivo expressar com verdade aos “irmãos no Episcopado” o compromisso de viverem uma vida de pobreza, de rejeitar todos os símbolos ou privilégios do poder e de fazer dos pobres o local por excelência para se exercer os ministérios episcopais. Os bispos encerram o texto com um “ajuda-nos Deus a sermos fiéis”, demonstrando que uma Igreja dos pobres é, de fato, uma fidelidade à Deus.

---

<sup>1</sup> Pode-se constatar na obra de: KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II*, Vol V, Quarta sessão. Vozes, 1966.

<sup>2</sup> Para mais informações ver em: BEOZZO, José Oscar. *Nota sobre os participantes da Celebração do Pacto das Catacumbas*.

## 2 Medellín e a Igreja da América Latina

O Episcopado latino-americano animado em colocar em prática as decisões do Vaticano II, marcou passo na história, quando após três anos do término do Concílio, realizou a segunda Conferência Episcopal latino-americana na cidade de Medellín.

Medellín refaz, num certo sentido, o Vaticano II e, em muitos pontos dá um passo além: aí emerge pela primeira vez a importância das comunidades de base, esboça-se a teologia da libertação, aprofunda-se a noção de justiça e de paz ligadas aos problemas de dependência econômica, coloca-se o pobre no centro da reflexão do continente (BEOZZO, 1993, p. 117-118).

Medellín prossegue na reflexão iniciada no Vaticano II e por seu incentivador João XXIII. O Papa bom, através de suas encíclicas sociais, toca de forma comprometedora a Igreja da América Latina (C.f BEOZZO, 1995, P.118). No decorrer do Concílio, como vimos antes, surgiu uma corrente que colocava os pobres como centro da ação evangelizadora e por isso comprometia-se com eles. É, pois, nesta linha que se encontravam os bispos que participam de Medellín.

Conscientes da realidade do continente, os bispos reunidos em Medellín reconhecem que a Igreja não poderia ficar indiferente as injustiças sociais existentes na América Latina. O documento que traz as Conclusões de Medellín está carregado de uma profunda solidariedade para com o povo que sofre. Nele os bispos assumem que a Igreja da América Latina esteve letárgica e, por isso, sentem-se obrigados, como pastores, a dar voz aqueles que não a têm:

Um surto de clamor nasce de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte. Agora nos estais escutando em silêncio, mas ouvimos o grito que sobe de vosso sofrimento [...] (MEDELLÍN, 1979, P.143).

Foi no alvorecer de Medellín que se gestou a Teologia da Libertação (C.f Oliveros, 1990, p. 30). Isso se deu por uma coesão no episcopado latino-americano e por uma situação histórica popular de opressão e libertação. Na Conferência, a Igreja se compromete a denunciar a carência injusta dos bens necessários para sobrevivência da maioria na América Latina e compromete-se a viver juntos deles (C.f MEDELLÍN, 1979, p.145). Orienta, portanto, que seus trabalhos pastorais sejam realizados nos setores mais pobres e necessitados.

Percebe-se, todavia, que a Igreja se apropriou da temática dos pobres. Não como meros receptores de um “assistencialismo caridoso”. Em Medellín a Igreja se faz

pobre! Isto é, assume a missão deixada por Jesus que sendo rico se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza (2Cor 8,9), e compromete-se a “apresentar ao mundo um sinal claro e inequívoco da pobreza do Senhor”. (MEDELLÍN, 1979, p. 150).

A semente está lançada e começa a germinar no seio das comunidades latino-americanas uma experiência de fé que emerge da vida ameaçada e de uma Igreja profética que ouve o clamor do povo. Nasce nas comunidades de base um novo modo de se fazer teologia, fruto de uma prática pastoral anunciada por Medellín.

### **3 Teologia da libertação**

A teologia da libertação nasce do rejuvenescimento que o Vaticano II causou na Igreja da América Latina. Pela primeira vez na história, surge um modo de se fazer teologia tendo como premissa a situação dos povos e das pessoas que constituem o continente latino-americano.<sup>3</sup> A teologia da libertação traz a realidade dos povos para ser aprofundada a luz da fé, oferecendo uma nova visão da missão da Igreja no nosso continente.

Medellín, como vimos anteriormente, destacou de forma profética a situação de injustiça em que viviam os povos de diversos países latino-americanos e esta constatação virou uma bandeira de muitos em favor dos menos favorecidos, o que impulsionou a vários cristãos a comprometerem-se em desenvolver uma nova teologia: “uma nova consciência eclesial começou a se formular a partir de um novo modo de viver a fé daqueles que estavam comprometidos com os pobres e sua libertação” (OLIVEROS, 1990, p.30). Cria-se uma nova concepção do que é fazer teologia na América Latina, a novidade da teologia da libertação foi descobrir que não somente falar de Cristo configura a sua presença no meio dos pobres. Seu pensamento transformador foi se comprometer com as pessoas exploradas, a maioria em nosso continente. O próprio Jesus em oração nos diz: “Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, por teres ocultado isso aos sábios e aos inteligentes e por tê-lo revelado aos pequeninos” (Mt 11, 25-27). De fato, é nos pequeninos desta terra que se configura mais claramente o Mistério de Deus.

Ao contrastar as desigualdades institucionalizadas na América Latina, viu-se que o estado de pobreza que a maioria esmagadora se encontrava não poderia ser a von-

---

<sup>3</sup> Tem-se como marco principal da teologia da libertação, o livro de: Gustavo Gutierrez. *Teologia da Libertação. Petrópolis, Vozes, trad. Jorge Soares, 1976.*

tade de Deus. A experiência de Moisés com o povo de Israel serviu de base bíblica para se (re)compreender a missão da Igreja. A situação desumana de escravidão e pobreza impulsionaram as reflexões à luz da Palavra de Deus. Viver a Boa Nova implicava necessariamente em uma nova consciência do “ser” e do “como ser” Igreja. A referência do “ser Igreja” está vinculada ao modo de como Igreja a (instituição) se apresenta ao se contrastar com uma realidade desumana e ser tocada por ela, à de se buscar novas práticas pastorais que respondam as necessidades do povo que está preso em cativeiro<sup>4</sup>. Por outro lado, a idéia do “como ser” quer um esforço de reflexão epistemológica da Igreja aos novos desafios e isso é o que faz uma eclesiologia da libertação.

Uma fisionomia nova, um rosto novo de Igreja que tem o Espírito de Medellín foi a base para o desenvolvimento da eclesiologia da libertação. As Comunidades Eclesiais de Base são o exemplo da reunião de cristãos (*ecclesia*) comprometidos com a fé no Deus de Jesus, e por isso, atuantes no processo de libertação do povo.

A Igreja dos pobres na América Latina não nasce somente de um esforço acadêmico. Ela nasce, primeiramente, da experiência do povo que sofre. Mesmo sem a idéia de teologia o povo latino-americano se recusa a entregar-se a uma estrutura de morte, por isso, emerge dele várias práticas libertadoras<sup>5</sup>. Somente a partir desta prática é que a Igreja se vê impulsionada a fazer uma reflexão eclesiológica. Essa reflexão é caracterizada como o ato segundo, pois o ato primeiro é práxis (GUTIERREZ, 2000, p.18), uma reflexão crítica a luz do Evangelho sobre a vida e a prática cristã eclesial, abre-se neste contexto uma nova forma de anunciar o querigma.

#### **4 Eclesiologia da libertação**

A teologia da libertação viu na Igreja dos pobres a fidelidade mais singular à pessoa de Jesus Cristo. Nela, se encontra um Deus que ouve o clamor do povo (Ex 3,7b), essa experiência eclesial se tornou a base práxica para sua sustentação teológica.

A Igreja dos pobres despertou várias desconfiças a respeito da sua unidade eclesial, como uma continuação da Igreja de Jesus Cristo: Una, Santa, Católica e Apostólica. Vejamos, portanto, como a Igreja dos pobres não fere essa unidade, pelo contrá-

---

<sup>4</sup> Pode-se aprofundar nesse sentido no livro de: BOFF, Leonardo. *Teologia do Cativeiro e da Libertação*. São Paulo: Vozes, 1980.

<sup>5</sup> Surgem sindicatos, movimentos populares, associação de moradores, de mães, etc.

rio, à torna mais explícita, uma vez que tem os pobres como o centro de sua reflexão teológico/pastoral.

Um só Deus, um só Senhor, um só batismo, um só Espírito, como expressa São Paulo.

Na verdade existe um só Senhor, Jesus Cristo, e Jesus histórico, crucificado, servo de Javé e ressuscitado; existe um só Deus, que quer vida aos homens, escuta o clamor dos oprimidos, morre com eles na história e mantém sempre vivos os gemidos de parto de uma nova criação; existe um só Espírito, renovador da história, doador de vida e que fala pelos profetas de outrora e pelos atuais (SOBRINO, 1982, p.111).

Podemos perceber a unidade dos pobres desta Igreja, nela se expressa os pobres como sujeitos ativos desta realização histórica com todos os percalços que a situação de pobreza os coloca. Quando a Igreja se expõe a ouvir as mazelas pelas quais passam os pobres, a enxergar o exemplo de fé que é a vida deles, ela realiza o milagre de socializar que o núcleo da fé é algo que não se divide, anuncia-se. Não se trata de uma predileção de ordem social. Trata-se, sobretudo, de uma unidade com todas as instituições e pessoas de bem, agora de um formato macro, que tem os pobres como fio condutor da ligação com o Ressuscitado.

#### **A. A santidade contida na Igreja dos pobres**

A característica de “santa” atribuída a Igreja é uma característica lógica, pois nela se configura um sinal de salvação, e é ela a continuadora do sacramento histórico do amor de Deus, seria uma contradição dizer que ela não é santa (SOBRINO, 1982, p.114). A problemática se estabelece em reconhecer que a Igreja como instituição imersa em uma realidade está em si, configurada em uma estrutura de pecado, é portanto, também, pecadora. Quem concede a característica de santidade a Igreja, é Deus, “e assim não cremos simplesmente na Igreja santa, mas em Deus que santifica a Igreja” (SOBRINO, 1982, p.115).

A Igreja dos pobres reconhece a dimensão pecadora e santa da Igreja. O que a Igreja dos pobres faz é desenvolver características concretas ao amor e ao pecado, nos mostra que para dar visibilidade a santidade contida na Igreja, a práxis do amor tem que ser concreta (perdoem-me a redundância), não como propostas ou discursos “benevolentes”, mas de recriar uma nova realidade do seio de suas comunidades. Para a Igreja dos



pobres, a santidade não está contida no estereótipo que vestem seus representantes, mas, aí a pirâmide se inverte, a santidade salvará o mundo na medida em que a Igreja se auto-assuma como serva. A santidade nasce a partir de baixo, da solidariedade que brota dos pobres, da comunhão com aqueles que foram perseguidos e martirizados. “Optar pelos pobres é automaticamente optar pela forma de santidade do Servo” (SOBRINO, 1982, p.118). Recupera, portanto, a dimensão de santidade que fora disseminada por Jesus, a quem se segue. Sem essa santidade a Igreja não encontraria em si a verdade que a constitui.

## **B. Sua dimensão universal**

A catolicidade que constitui a Igreja é a representação da sua universalidade, isto é, a Igreja enquanto católica tem como centro a totalidade do mundo, o que implica:

Visto que nem todos são “homens” da mesma maneira no que se refere a seus meios, direitos e liberdades, aquela comunidade em que todos verão conjuntamente a glória de Deus é criada através da eleição dos humildes, ao passo que os poderosos incorrem no juízo de Deus (SOBRINO, 1982, p. 119-120).

Isso não quer dizer, que se fira a universalidade, pelo contrário, o fato de ser universal, carrega em si uma tradição histórica pelos os que sempre estiveram escondidos da totalidade. O que a Igreja dos pobres faz, é demonstrar que essa parcialidade para com os que sofrem é uma forma praxica para um amor universal. Nesse mesmo sentido, percebe-se que a Igreja dos pobres em nível “local” desenvolve claramente uma originalidade com personagens próprios<sup>6</sup> e a partir de figuras do passado cria uma autoconsciência para reler sua história.

## **C. Tradição apostólica**

A apostolicidade que constitui a Igreja serve para demonstrar a continuidade de sua ligação direta com os apóstolos, em ordem cronológica e a continuação de uma estrutura eclesial apostólica. A Igreja se constitui em si mesma missionária, “ela existe para evangelizar” (*Evangelii Nuntiandi*, 1975, n.14). E evangelizar é afirmar que todo o caráter próprio da Igreja (oração, vida religiosa, escuta da Palavra, etc.) não teria sentido pleno senão se converter em testemunho.

---

<sup>6</sup> Podemos lembrar de Bartolomeu de las Casas (o protetor dos índios) e dos mártires da América Latina que conscientes da necessidade de “fazer acontecer” o Reino, doaram suas vidas através dos mais diversos modos.

A Igreja dos pobres é uma Igreja autenticamente missionária, ela adquire prioritariamente essa característica porque se faz pobre. Isso quer dizer, que essa primazia da essência se configurou mais verdadeira quando os pobres não foram somente os destinatários da missão, mas quando eles foram constituídos missionários. “Não basta dizer que a práxis é o ato primeiro. É necessário considerar o sujeito histórico desta práxis: os que até agora estiveram ausentes da história” (GUTIERREZ, 1977, p.42).

Com o receptor da missão sendo missionário, surge aí uma conotação própria da sua realidade, uma vez que os pobres tornam-se anunciadores da Boa Nova, tornam-se, também, denunciadores das estruturas pecaminosas. Cabe a Igreja perceber que quando ela se converte em Igreja dos pobres esta se encontra mais fielmente ligada a sua tradição, pois, qualquer pessoa que não está inserida na realidade de sofrimento, desesperança, humilhação que passa a grande maioria dos habitantes desta terra, não refletirá com propriedade a tradição apostólica. Os pobres oferecem a direção a ser seguida!

Percebe-se, portanto, que uma Igreja que se constitui em: Una, Santa, Católica, Apostólica e dos pobres, desenvolve em si uma ortodoxia mais propriamente evangélica.

Veremos nos dois pontos seguintes de que forma o ser dos pobres configura em si um critério de identidade singular ao passo que é constitutivo da Igreja de Jesus e como os sujeitos/destinatários privilegiados do anúncio do Reino modificam de forma estrutural a Igreja.

#### **4.1 O ser dos pobres como nota da Igreja de Jesus**

No caminho elementar que constitui a Igreja dos pobres está a sua fidelidade a Jesus Cristo, principalmente pela característica essencial em ser dos pobres. Há quem pense que a dimensão dos pobres na Igreja refere-se a um vertente social contida nela, como se Igreja tivesse somente uma função assistencialista com referência aos menos favorecidos.

Uma Igreja dos pobres não é aquela que se coloca fora da realidade de conflito que a cerca, propondo-se somente a oferecer seu auxílio e nem aquela que o faz somente por um conceito ético. Ser dos pobres é algo constitutivo do próprio ser Igreja, é algo que perpassa os conceitos puramente sociológicos ou uma dimensão particularizante de classe social. Afirmar teologicamente sobre a Igreja dos pobres, é dizer que o Espírito de

Deus que animou Jesus a anunciar a Boa Nova (Lc, 4, 18-19) é o mesmo que deve orientar a vivência eclesial de sua herdeira, traz portanto, uma questão fundamental de ortopraxis eclesial e de ortodoxia teológica (AQUINO, 2005, p.210), isto é, de uma forma de ser cristão e de seguir Jesus.

No centro da vida da Igreja está a realização do Reino de Deus. Essa centralidade é circunstância *sine qua non* para a vivência de um cristianismo que tem como princípio a vida e morte de Jesus de Nazaré. Em Mateus 25, quando Jesus proclama as Bem-Aventuranças e inverte o conceito de “felizes”, assumi-se de fato que todos os desgraçados e infelizes: os pobres, aqueles que sofrem, que choram, que são perseguidos, na verdade, que para imensa maioria “não contam”, à eles é reservado o Reino de Deus.

Se como vimos, o Reino está, sobretudo para os pobres e no centro da vida da Igreja se encontra a sua implantação, portanto, uma Igreja que não está constitutivamente para os pobres significa que não está para o Reino, pode-se afirmar que nem Igreja se configura! A felicidade dos bem aventurados não está na pobreza, na fome, na dor ou na perseguição; está na presença de Deus junto deles (VIGIL, p 62). Uma Igreja que se proclama como “Sacramento de Cristo” (LG.1, 1964), isto é, como sinal visível de sua presença entre nós, não pode negligenciar o fato de que a vida de Jesus de Nazaré foi sempre ao lado dos últimos, assim como também sua morte (Mt 15,27; Lc 22,37). A Igreja que é herdeira desta realidade histórica (SOBRINO, 1982, p. 107) não pode esquecer esse ensinamento eclesiogênico.<sup>7</sup>

Assumir a realidade de miséria, dor, sofrimento, martírios é afirmar que todo princípio de organização da Igreja se faz a partir dos pobres, não como “parte” dentro dela, mas como autêntico lugar teológico de compreensão da práxis cristã. Não queremos afirmar aqui que o ser “dos pobres” esgota a identidade da Igreja, mas que é fundamentalmente um dado de fé. A Igreja de Jesus Cristo é a Igreja dos pobres.

#### **4.2 O ser dos pobres como princípio estruturador da Igreja em sua totalidade.**

Na medida em que a Igreja percebe, na fidelidade a pessoa de Jesus de Nazaré, os pobres como ponto de partida e de convergência da sua ação pastoral ela se vê impelida a dar demonstrações claras desta vivência. Destarte, os pobres configuram uma for-

---

<sup>7</sup> Para maior aprofundamento vide a reflexão feita em: BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Record, 2008.

ma própria do ser Igreja na medida em que encontram na sua vida comunitária a ligação com Deus.

Percebemos, pois, que a configuração feita pelos pobres na Igreja que junto deles se estrutura torna-se perceptível na maneira em que: celebram os sacramentos, assumindo o sinal como festa da vida, na forma como fazem a leitura da Palavra de Deus, reconhecendo nela a sua realidade de dor e o rosto de um Deus que caminha junto e liberta e nos cânticos que entoam nos mais diversos momentos celebrativos, que revigora a força de estar lutando por um novo céu e uma nova terra (C.f Ap 21,1).

A fé faz com que os pobres se neguem a entregar-se ao acaso. Converter as estruturas neste conceito de rocha viva (1Pd 2,5a) é saborear a utopia do Reino que “lhes foi preparado desde a criação do mundo” (Mt 25,32).

## **Conclusão**

Nossa intenção ao escrever o presente artigo foi demonstrar, mesmo que não profundamente, de que forma a Igreja dos pobres é fundamento para a teologia da libertação. Levamos em conta a problemática que decorre da particularização existente neste modelo de Igreja para explicitar que é um requisito estritamente evangélico. Percorremos do Vaticano II à sua influência na Igreja da América Latina, que desenvolveu suas reflexões próprias, para enfim, demonstrar que essa opção pelos pobres não recai em um erro de ortodoxia, pelo contrário demonstra a fidelidade mais singular de uma Igreja que caminha nos passos de Jesus de Nazaré.

Neste artigo realizamos um pequeno ensaio de reflexão com o sentimento de percorrer os caminhos já trilhados por muitos. Acreditamos que a Tradição de uma Igreja sempre viva não se coloca jamais longe dos pobres desta terra. Demonstramos, aqui, a nossa convicção na Igreja Una, Católica, Apostólica e dos Pobres... É com e por eles que somos a Igreja de Cristo, do Ressuscitado!

[...] Mas é importante, Mariama, que a Igreja de teu filho não fique em palavra, não fique em aplauso. Não basta pedir perdão pelos erros de ontem. É preciso acertar o passo de hoje sem ligar ao que disserem. Claro que dirão, Mariama que é política, que é subversão. É Evangelho de Cristo, Mariama [...]. (D. Helder Câmara, 1982).

## REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Guiseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- AQUINO, J. “Igreja dos pobres: sacramento do povo universal de Deus”, in TOMITA, Luiza. – VIGIL, José. M. [orgs]. *Pluralismo e Libertação*. Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã. São Paulo: Loyola, 2005, p. 193-214.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Nota sobre os participantes da Celebração do Pacto das Catacumbas* Disponível em [www.ccpq.puc-rio.br/nucleodememoria/.../beozzocatacumbas.pdf](http://www.ccpq.puc-rio.br/nucleodememoria/.../beozzocatacumbas.pdf). Acesso em 10 de jun. 2011.
- Bíblia da Jerusalém*. São Paulos: Paulus, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Record, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Teologia do Cativo e da Libertação*. São Paulo: Vozes, 1980.
- CAMARA, Helder. “Louvação a Mariama”, in NASCIMENTO, Milton. *Missa dos Quilombos*, Universal Music, 1982.
- CELAM. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- Documentos de João XXIII: (1958-1963). São Paulo: Paulus, 1998.
- GUTIERREZ, Gustavo. *A verdade vos libertará: confrontos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Teologia desde el reverso de la historia*. Lima: Centro de Estudios e Publicaciones, 1977.
- JOÃO XXIII. *Humanae Salutis*. Roma, 1961.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II*, Vol. V, Quarta sessão. Vozes, 1966.
- OLIVEROS, Roberto. “Historia de la teología de la liberación”, in ELLACURIA, Ignacio – SOBRINO, Jon. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo I. Madri: UCA, 1990.
- PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*. Roma, 1975.
- SANTOS, Carlo. C. *Teologia da Libertação: obra de Deus ou do diabo?* Disponível em <http://www.slideshare.net/carlosnaweb/teologia-da-libertao-obra-de-deus-ou-do-diabo-5437697>. Acesso em 18 de jun. 2011.
- SOBRINO, J. *Ressurreição da Verdadeira Igreja*. São Paulo: Loyola, 1982.
- VIGIL, José Maria [org.]. *Descer da Cruz os Pobres: Cristologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

## **GT 8: Religião, ecologia e cidadania planetária**

### **Coordenadores**

Afonso Murad – FAJE

Pedro Ribeiro de Oliveira – PUC Minas

**Ementa:** O tema de discussão no GT será: “**Religião e educação da cidadania planetária. Princípios teóricos e experiências relevantes**”. Contemplar-se-ão reflexões teóricas e experiências bem sucedidas de formação da consciência planetária a partir da educação em espaço acadêmico ou do terceiro setor. Questões norteadoras para a discussão: que contribuições recentes a teologia cristã e as Ciências da religião no Brasil trouxeram para a temática “Ecologia e cidadania”? Que elementos pedagógicos se destacam nas práticas de educação ambiental? Como a experiência religiosa e sua tematização (Teologia) contribuiu efetivamente para o desenvolvimento da consciência planetária?

## Consciência planetária como novo paradigma - a propósito do livro de L. Boff: *Cuidar da Terra, proteger a vida*<sup>1</sup>

Pedro A. Ribeiro de Oliveira\*

### Resumo

Desde 1995 L. Boff trabalha teologicamente a ecologia e cada obra sua pode ser lida como esboço para a construção de um novo paradigma de conhecimento. Seu último livro *Cuidar da Terra, proteger a vida* é especialmente ilustrativo dessa busca intelectual. A comunicação aqui proposta tem por objetivo apresentar uma análise dos procedimentos do autor em suas idas e vindas, com aparentes repetições e reiterações, ao esboçar esse novo paradigma em seu livro. A comunicação destaca a inovadora proposta de superar o paradigma científico atual pela ampliação do conhecimento senciência e a dificuldade de estabelecê-lo como método científico.

**Palavras-chave:** senciência; paradigma; *comunidade de vida*; Leonardo Boff.

### A propósito do livro de L. Boff: *Cuidar da Terra, proteger a vida*

Justamente por não ser um trabalho destinado a expor uma teoria sistemática com o rigor que ela requer, esse texto deixa transparecer o processo de pensamento do autor, sempre a articular idéias novas e velhas tendo em vista a salvação da espécie humana – salvação que só é possível se for salva toda a *comunidade de vida* do Planeta, hoje ameaçada de morte. Nele podem-se perceber repetições ou formulações só ligeiramente diferentes, otimismo e catastrofismo, deslizamento de sentido de certos conceitos, pois o rigor metodológico não é sua maior preocupação. Em outras palavras, é um pensamento que exhibe sem pudores acadêmicos as muitas dificuldades de quem já não quer mais trabalhar sobre o antigo paradigma mas ainda não encontrou outro. É, portanto, um material de primeira qualidade para fundamentar uma reflexão sobre esse novo paradigma. E é essa reflexão que proponho apresentar nesta comunicação para o GT *Religião, ecologia e cidadania planetária*.

---

<sup>1</sup> Leonardo BOFF: *CUIDAR DA TERRA, PROTEGER A VIDA: como evitar o fim do mundo*: Rio de Janeiro: Record, 2010, 330 p.

\* PPGCR – PUC-Minas, pedror.oliveira@uol.com.br

Abordarei a questão em cinco partes: partiremos (i) da falência do paradigma ocidental moderno e (ii) da proposta de um novo paradigma, para em seguida (iii) examinar os elementos fundamentais para um novo paradigma. (iv) um impasse teórico para outro paradigma de conhecimento e concluiremos (v) com uma proposta para a superação daquele impasse.

## I . A falência do paradigma ocidental moderno

O ponto de partida da argumentação de L. Boff é eminentemente **prático e ético**: diante da ameaça de morte generalizada que paira sobre o Planeta não se pode continuar a insistir no mesmo paradigma civilizacional que é o maior responsável por essa ameaça. Não vamos aqui desenvolver esse tema já bem conhecido; basta-nos ter presente que não é a partir de razões teóricas que o Autor busca um novo paradigma, e sim como um imperativo prático. Isso não significa, porém, que ele não esteja atento aos problemas teóricos envolvidos nessa elaboração. Para ilustrar essa visão bastam três citações. A primeira fala do nascimento da *noosfera*:

Não se pode negar que a globalização, mesmo em sua atualidade de ferro, criou as condições materiais para todo tipo de relações entre os povos. Surgiu de fato uma consciência planetária. É como se o cérebro começasse a crescer fora da caixa craniana e pelas novas tecnologias penetrasse mais profundamente nos mistérios da natureza.

O ser humano está hominizando toda a realidade planetária. (...) É o começo de uma nova história, a história da Terra unida com a humanidade (expressão consciente e inteligente da Terra). (p. 222).

A segunda citação vem do discurso na Universidade de Neuchâtel, ao receber o título de doutor *honoris causa*:

Apesar desses prognósticos sombrios, estou confiante de que a esperança vence o medo e de que a vida é mais forte do que a morte. As dores que estamos sofrendo não são estertores de uma agonia de morte, mas antes os indícios de um novo nascimento. Portanto, o cenário atual não seria de tragédia, que sempre acaba mal, mas de crise, que nos purifica e nos permite dar um salto na direção e um patamar mais alto e promissor. (p. 276)

Enfim, cabe citar a conclusão porque nela L. Boff abre seu pensamento:

A leitura desse livro poderá ter suscitado nos leitores e nas leitoras não poucas angústias. E é bom que assim seja, pois são as angústias que nos tiram de nossa inércia, nos fazem pensar, ler, conversar, discutir e buscar novos caminhos. (...) A Terra mudou de modo que não tem mais retorno e nós temos de mudar com ela. (...) Será a fase planetária da consciência e a unificação da espécie humana reunida num único lugar: no planeta Terra, descoberto como nossa



Mãe e nossa única Casa Comum. Então nos identificamos como irmãos e irmãs que se sentam juntos à mesa. (p. 323-324).  
Porque amamos as estrelas não temos medo da noite escura. Lá se encontra nossa origem, pois fomos feitos do pó das estrelas. Elas nos guiarão e nos farão novamente brilhar. Porque é para isso que emergimos neste planeta: para brilhar. (p. 325).

Fica clara a necessidade de buscar outro paradigma que não este que marca a civilização ocidental moderna, mas aí surge o problema da **indefinição do paradigma**. Não é fácil distinguir quando L. Boff fala de paradigma *civilizacional* e quando se refere a paradigma *de conhecimento*. A menos que uma análise de texto mais acurada revele o contrário, minha leitura indica que ao falar de paradigma, o Autor não se atém ao conceito elaborado por Th. Kuhn, mas o aplica ao modelo de civilização fundada na forma de pensar (isto é, um paradigma de conhecimento) própria à modernidade ocidental. Talvez o trecho que melhor esclarece essa confusão seja a parte que dá continuidade à crítica do sistema capitalista e lhe propõe uma alternativa (Cap. IV).

As virtualidades do nosso paradigma *civilizacional*, de perfil capitalista, não conseguem dar conta dos nós problemáticos acima apontados. (...) Entretanto, há sinais de esperança. Já a partir dos inícios deste século [deve ser: século XX], o paradigma [*de conhecimento*] moderno começou, teoricamente, a ser erodido pela física quântica, pela teoria da relatividade, pela nova biologia, pela ecologia e pela filosofia crítica. Estava surgindo então um novo paradigma. Ele tem um caráter contrário àquele capitalista; é holístico, inclusivo, pan-relacional, e espiritual. Entende o universo não como uma coisa ou justaposição de coisas e objetos, mas como um sujeito no qual tudo tem a ver com tudo. (p. 241-242)

Depois de apontar os elementos desse novo paradigma *de conhecimento* – que vamos tratar melhor mais adiante – L. Boff retorna ao novo paradigma *civilizacional* ao definir seus quatro eixos: a sustentabilidade ecológica e econômica, a diversidade biológica e cultural, a participação nas relações sociais e políticas, e o cultivo da espiritualidade. Fica evidente que o Autor transita de uma concepção à outra. É justamente para demarcar seus limites, quando necessário, que uso os epítetos *civilizacional* (usado por L. Boff) e *de conhecimento*, de modo a distingui-los e tendo em conta que o primeiro inclui o segundo. Posto que não vamos tratar aqui o paradigma *civilizacional*, refiro-me sempre ao paradigma *de conhecimento*.

Feito o esclarecimento, vejamos as principais críticas de L. Boff ao atual paradigma *de conhecimento*. A primeira delas é seu **antropocentrismo**, que na Europa

chega ao auge ao tornar-se um *etnocentrismo* que desqualifica outros povos e culturas<sup>2</sup>.

A sua crítica é claríssima no seguinte trecho do livro:

O que subjaz à atual crise é a ruptura da clássica cosmologia que perdurou por séculos, mas que não dá mais conta das transformações ocorridas na humanidade e no planeta Terra. Ela surgiu há pelo menos cinco milênios, quando começaram a se constituir os grandes impérios, ganhou força com o Iluminismo e culminou com o projeto de tecnociência contemporâneo. Ela partia de uma visão mecanicista e antropocêntrica do universo. (...) O ser humano se entende fora e acima da natureza, como seu dono e senhor, que pode dispor dela a seu bel-prazer. (...) Pois essa cosmologia levou a crise ao âmbito da ecologia, da política, da ética e agora da economia. As ecofeministas nos chamaram a atenção para a estreita conexão existente entre antropocentrismo e patriarcalismo, que desde o neolítico faz violência às mulheres e à natureza. (p. 180)

Decorrência do antropocentrismo é o moderno método científico, que partindo da radical diferença entre o sujeito e o objeto de conhecimento, considera tudo que não é sujeito de conhecimento como **coisa**. Para L. Boff,

os pais fundadores do método científico, como Descartes e Francis Bacon, deram-lhe um quadro teórico, dizendo que a natureza não tem consciência, portanto podemos tratá-la como queremos. Ela é apenas uma *res extensa*, uma coisa que está aí, mensurável e quantificável (p. 20).

Embora sua pretensão de tudo quantificar e matematizar tenha sido fortemente criticada, esse método ainda é hoje reproduzido e ensinado em nossas escolas e universidades.

Em consequência do método científico adotado, o paradigma moderno “fraciona, atomiza, reduz” (p. 160), tornado-se cego para a totalidade do real. Esse *reduccionismo* que cega a sociedade atual é magnificamente exposto no trecho que diz:

Conhecemos cada vez mais sobre cada vez menos. O conhecimento especializado colonizou todas as áreas do saber. O saber de um ano é maior do que todo o conhecimento acumulado dos últimos 40 mil anos. Se isso por um lado traz inegáveis benefícios, por outro nos faz ignorantes sobre tantas dimensões, colocando-nos escamas sobre os olhos e assim impedindo-nos de ver a totalidade (p. 257). E prossegue:

Como os especialistas entendem a mínima parte que estudam, acabam vendo apenas essa mínima parte, ficando cegos para o todo. O saber é cartesiano e compartimentado; mudá-lo desmontaria hábitos científicos consagrados e toda uma visão de mundo. Por isso tantos perseveram no velho paradigma. (p. 258).

---

<sup>2</sup> Nem o próprio Autor consegue evitá-lo ao escrever, inadvertidamente: “os seres humanos fizeram um sem-número de descobertas, de povos indígenas embrenhados nas florestas remotas, de seres novos da natureza, de terras distantes e de continentes inteiros” (p.71). Como se os povos indígenas não fossem, também eles, seres humanos...

Pode-se englobar essas três críticas numa única crítica ao próprio fundamento desse paradigma: a **arrogância da razão** como única forma legítima de conhecimento. Nas palavras de L. Boff:

O mito fundador da modernidade reside na *razão*. Ela cria a ciência, transforma-a em técnica de intervenção na natureza e se propõe a dominar suas forças. (...) Eis que, depois de mais de 300 anos de exaltação da razão, assistimos à loucura da razão. (...) Ora, essa cultura, dita moderna, capitalista, burguesa, ocidental e hoje globalizada, entrou em crise. Ela se expressa nas várias crises atuais, que são todas expressão de uma única crise, a dos fundamentos. Não se trata de abdicar da razão, mas de combater sua arrogância (*hybris*) e de criticar seu estreitamento na capacidade de compreender. (p. 176-177).

Pode-se perceber nessa argumentação que o Autor, embora faça referência ao paradigma *civilizacional*, tomou como alvo o paradigma *de conhecimento* propriamente dito e foi ao seu cerne: os fundamentos da metodologia científica. Ou seja, nossa incapacidade de entender o real não é uma consequência de pesquisas mal conduzidas, mas sim o resultado de quase quatro séculos de ciência construída sobre um paradigma defeituoso, porque assentado unicamente sobre a razão. Enlouquecida, ela pode levar a espécie humana ao suicídio e à devastação da Terra; inserida num outro paradigma, ela poderá ser muito útil para a salvação da Vida – humana e da Terra. Isso nos leva então ao ponto seguinte: o que seria esse novo paradigma?

## II . Sinalização de um novo paradigma

Não seria exagero dizer que desde 1995 a produção intelectual de L. Boff tem como *leit-motif* a afirmação de sermos todos parte da Terra. As variações sobre esse tema ficam por conta do que somos. Talvez a mais recorrente seja “somos Terra que sente, que pensa, que ama, que cuida e que venera” mas outros verbos podem ser incluídos, como “sonha” (p. 72), omitidos, como “pensa” (p. 39), ou substituídos por substantivos “a parte consciente e inteligente” (p. 181). Inserida na perspectiva da sua atual perspectiva de evolução da vida, L. Boff fala agora:

Somos fundamentalmente Terra, que em seu evoluir chega ao momento de sentir, de pensar, de amar e de venerar. Não vivemos apenas sobre a Terra. Somos filhos e filhas da Terra. Melhor, somos a própria Terra, que sente, pensa, ama e venera (p. 271).

Tal afirmação se opõe frontalmente ao *antropocentrismo* do paradigma moderno e exige uma radical reformulação das bases do conhecimento sobre as quais se possa

construir um paradigma compatível com essa nova antropologia. Vejamos então qual o caminho apontado no livro em questão.

Coerente com a crítica ao paradigma antropocêntrico, cuja arrogância levou a razão a enlouquecer, o Autor propõe a alternativa de tomar o *pathos* como experiência básica para o conhecimento. Embora a citação seja longa, ela é indispensável à argumentação:

Qual é a experiência-base da vida humana? É o sentimento, o afeto e o cuidado. Não é o *logos*, mas o *pathos*. *Sentio, ergo sum* (sinto, logo existo): eis a proposição seminal. *Pathos* é a capacidade de sentir, de ser afetado e de afetar. A existência jamais é pura existência; é uma coexistência, sentida e afetada pela ocupação e pela preocupação, pelo cuidado e pela responsabilidade no mundo com os outros, pela alegria ou pela tristeza, pela esperança ou pela angústia. (...)

Por isso as estruturas axiais da existência circulam em torno da afetividade, do cuidado, do eros, da paixão, da compaixão, do desejo, da ternura, da simpatia e do amor. (...)

O *pathos* não se opõe ao *logos*. O sentimento também é uma forma de conhecimento, mas de natureza diversa. Engloba dentro de si a razão, transbordando-a por todos os lados. Biologicamente está ligado ao cérebro límbico, que irrompeu há mais de cem milhões de anos e com ele surgiu, no nosso sistema planetário, o *pathos*, o sentimento, o cuidado e o amor. O pensamento racional está relacionado ao neocórtex, que emergiu apenas nos últimos sete milhões de anos (p. 171).

Neste ponto L. Boff recorre a Pascal, “um dos fundadores do cálculo de probabilidades”, para quem “os primeiros axiomas do pensamento vêm intuídos pelo coração e que cabe ao coração colocar as premissas de todo o conhecimento possível do real” (p. 173). Retoma “certa tradição filosófica apoiada em Platão, Agostinho, Boaventura, Pascal, chegando a Freud e Heidegger, Damásio e Maffesoli” para afirmar que “o conhecimento pelo *pathos* se dá num processo de *simpathia*, quer dizer, de comunhão com o real, sofrendo e se alegrando com ele e participando de seu destino” (p. 172).

L. Boff reforça sua argumentação com a necessidade da poesia:

Habitar poeticamente a Terra significa senti-la como algo vivo, evocativo, grandioso e mágico. A Terra são paisagens, cores, odores, imensidão, fascínio e mistério. (...) Estremecemos, vibramos, nos enternecemos, nos aterrmos extasiados diante da Terra em sua inesgotável vitalidade. Então todos vivemos o modo de ser poeta. Somos poetas.

Lamentavelmente, são cegos e surdos e vítimas de lobotomia do paradigma positivista moderno aqueles que vêem a Terra simplesmente como laboratório de elementos físico-químicos, como um conglomerado desconexo de coisas justapostas. Não. Ela é viva, Mãe e Pacha Mama. (p. 274).

A razão, o *logos* e o “habitar prosaicamente o mundo” perdem sua centralidade no novo paradigma, pois nele essas formas devem subordinar-se ao *pathos* e à poesia até

mesmo como forma de conhecimento. Trata-se então, verdadeiramente, de um novo paradigma. E, como veremos mais a diante, isso não se dará sem grandes dificuldades de ordem prática (no limite, de ordem política) e teórica. Mas antes de chegarmos lá convém mostrar quais são os elementos necessários à sua construção.

### III . Elementos para a construção do novo paradigma

Uma leitura linear e prosaica do livro em questão falsificaria o pensamento de L. Boff e pouco proveito tiraria dele, porque não perceberia que ali está um pensamento em processo de elaboração e não uma obra acabada. Ora, os processos são, por natureza, dialéticos: aquilo que num momento é afirmado, noutro é negado até que a negação da negação dê ensejo a uma nova síntese. É esta a chave de leitura que, adequadamente usada, nos permite entender o pensamento do Autor. Vale a pena reproduzir aqui um trecho onde essa postura fica evidente. Depois de reconhecer os “inegáveis benefícios trazidos” por “500 anos de exercício dessa racionalidade”, esse paradigma esgotou-se:

Estimo que todos os esforços que se fizerem dentro desse paradigma para melhorar a situação serão insuficientes. Serão sempre mais do mesmo. Temos de mudar para não perecer. É o momento de inspirar-nos em outras civilizações que ensaiaram um modo mais benevolente de habitar o planeta. O que foi bom ontem pode valer ainda hoje (p. 131).

L. Boff propõe então dois procedimentos distintos: o primeiro é resgatar o *pathos* como conhecimento que nos faz habitar poeticamente a Terra, conhecimento desqualificado pela racionalidade arrogante do atual paradigma; o segundo é o desenvolvimento do atual paradigma até que seja obrigado a transgredir seus limites.

Na primeira direção, o Autor afirma que é preciso “acordar o xamã que se esconde em cada um de nós (...) para entrar em diálogo com as energias que trabalham na construção do universo” (p. 76 e 273). E não é somente pela dimensão espiritual que os povos originários nos abrem caminhos para sair da crise, mas também por sua sabedoria ancestral. Ao entenderem a Terra como verdadeira mãe – e não como uma reserva de recursos naturais a serem industrialmente explorados – (p. 236) eles nos fazem ver que essa mãe é extremamente generosa, mas não é rica: dá tudo o que tem a seus filhos e filhas, até que se esgotem seus recursos. Assim nos faz ver que somos filhos mimados e irresponsáveis, capazes até de matar a própria mãe para dela retirarmos tudo que possui. Isso não significa que os povos originários possam resolver todas as questões, mas sim

que “precisamos do concurso de todas as tradições de sabedoria da humanidade” (257). Dentre as muitas alternativas apontadas por povos originários para sairmos da crise, o Autor trabalha mais de perto o *bem viver* – tradução livre da expressão quíchua *Sumak Kawsay*<sup>3</sup>. (p. 197-198 e p. 312)

O segundo procedimento busca superar o atual paradigma científico ao levar ao paroxismo suas descobertas. Isso se dá quando L. Boff recorre à contribuição das ciências da natureza para afirmar que

a matéria não tem apenas massa e energia. Ela possui uma terceira dimensão, que é sua capacidade de permanente conexão e de troca de informação. Desde o primeiro momento em que se formaram, os *hadrons* e os *topquarks* entraram em conexão e intercambiaram informações (p. 44).

Pelo fato de todos os seres estarem dentro do processo cosmogênico, estarem entrelaçados e serem portadores de informação – tão bem representados pelas informações contidas no código genético –, todos os seres têm história. Cada ser possui a sua maneira própria de se relacionar, de receber e dar informações. Por isso se constata um certo grau de subjetividade em todos os seres, até nos mais simples, como um mineral ou uma bactéria ancestral. Por isso a subjetividade dos seres e a subjetividade humana não são de *princípio* mas de *grau*. (p. 45).

Evidentemente, ao dar esse passo L. Boff salta do paradigma cartesiano – que não vê na matéria senão *res extensa* – para um outro paradigma no qual a relação entre sujeito que conhece e objeto que é conhecido seja substituída pela relação entre dois sujeitos dotados de “interioridade”, “história” e “subjetividade”. Ora a relação entre dois sujeitos é uma relação que supõe *interlocutores* e não um pesquisador diante de seu *informante*.

O leitor e a leitora perguntarão se isso é possível... Como conversar com as rosas, se as rosas não falam? O Autor talvez respondesse que melhor conhece uma rosa quem com ela conversa todos os dias, do que quem a colhe, corta em pedaços minúsculos, os observa ao microscópio e os submete a testes químicos... Tal questionamento nos leva ao tema seguinte.

#### **IV . Proposta e impasse no processo de construção do novo paradigma**

O ponto de partida do Autor é a necessidade de superação do antropocentrismo para que o conhecimento se dê de dentro – e não de fora – da grande *comunidade de vida* da qual a espécie humana é parte:

---

<sup>3</sup> É estranho que noutra parte do livro ele se refere ao *bem viver* como distinto do *Sumak Kawsay* (312).

O antropocentrismo é um equívoco, pois o ser humano não é um centro exclusivo, como se todos os demais seres somente ganhassem sentido enquanto ordenados a ele. Ele é um elo, um entre outros, da corrente da vida. Todos os seres vivos são parentes entre si, primos e primas e irmãos e irmãs, porque todos são feitos do mesmo pó cósmico e construídos com as mesmas informações contidas no código genético (p. 269).

Se assim é, o ponto de chegada seria um conhecimento capaz de circular dentro dessa *comunidade de vida*, realizando-se então a *noosfera* na plenitude do termo. Ora, isso implica, necessariamente, uma relação dialógica entre a espécie humana e as outras espécies que compõem a *comunidade de vida*. Embora tal proposta pareça absurda, L. Boff evoca dois exemplos que apontam a possibilidade de conhecimento mediante o diálogo entre o ser humano e outros seres vivos.

O primeiro é Francisco de Assis que, no dizer de seu biógrafo, por sentir-se irmão das criaturas “por modo maravilhoso e de todos desconhecido, adivinhava-lhes os segredos” (p. 102). O segundo é o zen budismo que, “ao destronar o eu” e “a razão convencional” mostra que “há uma razão mais alta que se recusa a tratar a realidade apenas com conceitos e fórmulas” (132). Vale notar que L. Boff pretende, com o zen budismo, ir além dos limites da razão instrumental sem contudo descartá-la:

Não deixaremos de produzir e de fazer ciência, mas o faremos com a máxima consciência e em sintonia com ritmo da natureza. Orientais, ocidentais, cristãos e budistas podem usar o zen da mesma forma que peixes grandes e pequenos podem morar no mesmo oceano.  
Para nós, a consciência é algo mental. Para o zen-budismo, cada sentido corporal possui sua consciência: a visão, o olfato, o paladar, a audição e o tato. Um sexto sentido é a razão. (...) Por isso, o zen se constrói sobre a concentração, a atenção, o cuidado e a inteireza em tudo aquilo que se faz (p. 133).

Estamos então diante da proposta de outra forma de conhecimento, mediado pelos sentidos e pelo afeto e construído de forma dialógica, que complementa e vai além do conhecimento mediado pela razão e pela relação entre o sujeito e as coisas que ele observa e quantifica. Pode-se descartar aquele conhecimento por não ser objetivo, mas não se pode negar que é um conhecimento do real. Assim sendo, essa proposta merece ser considerada com atenção e não simplesmente descartada como absurda.

O problema, contudo, torna-se mais sério se considerarmos que não só a *comunidade de vida* deve ser entendida como sujeito, mas toda matéria do universo, que tampouco é coisa, pois também é sujeito. Assim considerada, o novo paradigma deve ser capaz de captar sua “interatividade, historicidade, interioridade e intencionalidade”. Para

isso, ele não poderia deixar de ser um paradigma “holístico, sistêmico, inclusivo, relacional e espiritual” (p. 242).

Reconheço que aqui chegando não consigo mais acompanhar o procedimento teórico de L. Boff: o *holismo* tão apreciado por ele é para mim a pedra de tropeço. Pretender um conhecimento *holístico* é iludir-se a si mesmo: nosso conhecimento é sempre parcial, a menos que conseguíssemos nos ver dentro do todo do qual somos parte.

Ao chegar nesse impasse, quero voltar um passo atrás para retomar o ponto de divergência fatal. Penso que se ela for superada encontraremos outro caminho para o novo paradigma, tão necessário e tão desejado.

## V . Para superar o impasse: retomar a *comunidade de vida*

Voltemos então à bela expressão *comunidade de vida*, tema central da *Carta da Terra*. Ela traz um problema teórico cuja resolução é condição *sine qua non* para o êxito do paradigma de conhecimento nela embutida. Trata-se do próprio conceito de *comunidade*. Este conceito quer dar conta da sociabilidade fundada na solidariedade decorrente da identidade comum. A ele se contrapõe o conceito de *sociedade* enquanto grupo social fundado no contrato voluntário entre seus membros tendo em vista a consecução de um objetivo comum<sup>4</sup>. A comunidade surge quando se conjugam identidade e solidariedade. A **identidade** tem uma dimensão subjetiva (o indivíduo considerar-se como parte de um determinado grupo) e uma dimensão objetiva (quem já faz parte daquele grupo o reconhece como outro membro). A partir dessa identidade comum tecem-se os laços de **solidariedade** – que E. Durkheim<sup>5</sup> vai classificar como de solidariedade “mecânica” para realçar que o pertencimento ao grupo é fundado na igualdade de condição.

Ora, se o conceito de comunidade só se aplica para a solidariedade entre os que se identificam como iguais, ele só pode aplicar-se ao conjunto de espécies vivas na medida em que tenham de fato uma essência comum. Aqui reside o ponto fraco da argumentação de L. Boff: ao assumir o pensamento de Heidegger para falar do *cuidado* co-

---

4 Embora essa distinção clássica tenha sido criticada e hoje praticamente substituída por conceitos operacionais (v.g. grupos primários e secundários), ela tem o mérito de distinguir a solidariedade por **identificação** (pertença à mesma tribo, família, nação, vizinhança, religião) e a solidariedade por **interesse** (participar de uma mesma empresa, associação, partido político, sindicato, clube).

<sup>5</sup> Emile DURKHEIM é o grande teorizador da comunidade, sempre enfatizando sua necessária coesão. Por isso, foi alvo de críticas de sociólogos que enfatizam os conflitos, como se estes não pressupusessem uma base social comum que lhes sirva de arena. Cfr. E. DURKHEIM: *De la division sociale du travail*; especialmente nos capítulos II e V do livro I (p. 35-78 e 119-148), e também E. DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*; Paris, Presses Universitaires de France, 1960 (4ª. edição), especialmente na conclusão (p. 616-638).



mo “modo de ser singular do homem e da mulher” pois “sem cuidado deixamos de ser humanos” (p. 172), ele parece ignorar que os animais também são seres de *cuidado*. Continua pois a seguir o paradigma cartesiano, que atribui tal superioridade à espécie *homo sapiens*, que ela fica acima de todas as outras. É como se todos os seres vivos fossem classificados em apenas duas categorias: uma, os pertencentes à espécie *homo sapiens*; a outra, congregando indistintamente todas as demais espécies, por serem “inferiores”.

Essa atribuição de superioridade da nossa espécie por causa de sua diferença em relação às outras é o que hoje é criticado como *especismo*: tal como o racismo, o sexismo e outros preconceitos, ele desqualifica o diferente para justificar sua dominação. Se as demais espécies são inferiores, nada impede que sejam dominadas e colocadas a serviço da espécie superior – no caso, a *homo sapiens*.

Para superar o *especismo* cabe colocar em pauta a capacidade de *senciência* de certas espécies, porque ela nos encaminha na resolução do problema teórico que é a igualdade entre as espécies que formam a *comunidade de vida*.

Somos a única espécie a orgulhar-se de sua *consciência*, mas não há dúvida de que outras espécies exibem um grau de *senciência* igual ou mesmo superior ao nosso: percebem pelos sentidos que são seres individuais em relação com outros seres – de sua espécie e 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 isso são capazes de perceber o próprio corpo, sentir dor, prazer, carência, satisfação e até empatia com seus semelhantes, principalmente quando estes são filhotes. A *senciência* é portanto o fundamento da igualdade básica entre as espécies que formam a *comunidade de vida*.

Interessante que a argumentação em favor dessa igualdade entre as espécies ditas “superiores” está no próprio trabalho de L. Boff. Convido o leitor ou leitora a reler a longa citação da p. 171 referente ao *pathos* como forma de conhecimento complementar ao *logos*, pois ali bem cabe falar de *senciência*. Com efeito, o cérebro límbico – surgido há 100 milhões de anos e próprio a muitas espécies inclusive à *homo sapiens* – é o suporte físico da *senciência*.

Ao realçar a *senciência* que nos une a outras espécies, não negamos, é claro, a *consciência* que nos separa delas. Mas podemos assim abandonar o paradigma cartesiano e construir um outro com a mesma coragem que, em outros tempos, tiveram os e as

abolicionistas, feministas, antirracistas e militantes de Direitos Humanos. Nesse sentido, a mudança de paradigma é uma revolução – fim de uma era e início de outra – inclusive em termos políticos, porque requer a abolição do escravismo ao qual estão submetidas as outras espécies sencientes para a constituição de uma verdadeira *comunidade de vida*. Ela exige portanto abertura de espírito para a inclusão de outras espécies no campo dos valores e do direito. 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 – e isso implica uma dieta alimentar vegetariana e respeitosa dos animais.

Para concluir, retornemos à proposta de L. Boff para um novo paradigma de conhecimento. Abandonar o paradigma antropocêntrico não significa necessariamente saltar para um paradigma “holístico, sistêmico, inclusivo, relacional e espiritual” (p. 242), mas alargar o horizonte do conhecimento pela incorporação do *pathos* que a espécie humana tem em comum com outras espécies. Isso significa passar do âmbito estritamente humano, para o âmbito da *comunidade de vida senciente*. Não é ainda toda a *comunidade de vida* e menos ainda todo o sistema-vida de Gaia, mas já é um alargamento considerável no horizonte do conhecimento.

Aí está um bom desafio ao pensamento e à prática nesta década que é decisiva para o futuro da *comunidade de vida* do Planeta.

Juiz de Fora, 10/ julho. 2011

# Religião, espaço e cidadania: nexos, contradições e ambiguidades

Sérgio Gonçalves de Amorim\*

## Resumo

Esta comunicação é parte de uma pesquisa em que se buscou explorar os nexos, contradições e ambiguidades entre três variáveis: a religião, o espaço e a cidadania. A partir de um determinado recorte teórico e uma observação empírica, verificou-se que o 'espaço religioso' pode tanto estimular a ação participativa, quanto a alienação relativa à construção de um *ethos* de vida sustentável, apontando para os tipos de cidadania correspondentes a cada caso, indo do não-cidadão ao cidadão ativo na 'edificação' de relações sócio-ecológicas em que o respeito à vida dá a principal nota de uma espiritualidade avançada.

## Introdução

Esta pesquisa tem como objetivo apresentar uma contribuição à compreensão dos fenômenos religiosos a partir de suas relações com o espaço e com a cidadania. As variáveis, religião, espaço e cidadania são cada qual ao seu modo, parte de uma construção histórica e social, apresentando determinados nexos entre si, que denotam certas contradições e ambiguidades entre elas.

Estas variáveis passam a ter algum nexo entre si, particularmente a partir da criação das primeiras cidades, que eram moradas de um deus e dominadas por castas guerreiras e sacerdotais. A estes grupos sociais poderia se falar de certo exercício de uma determinada cidadania, pois 'os demais', apesar de maioria, eram pessoas destituídas de participação 'na política', entendida como governo da *polis*.

Um exercício pleno da cidadania por todos implicaria em um rompimento com toda ordem hierárquica na sociedade, o que só se efetivaria na *práxis*, através de lutas de emancipação pela liberdade, associadas à construção de uma cidadania correlata a estes movimentos. Isso implicaria, também, numa libertação das pessoas de certa alienação imposta pela religião, pelo Estado e pelo mercado, que formatariam a vida em certo sentido, e de modo irônico, em detrimento da mesma.

---

\* PUC/SP. Doutorando em Ciências da Religião.

Esta dualidade liberdade/submissão implicada na construção da religião, do espaço (religioso/urbano) e da cidadania seria uma contradição e ambigüidade fundamental entre as variáveis desta pesquisa.

Esta comunicação compõe-se de uma discussão de parte da temática e problemática de pesquisa, a partir de uma análise conjunta do processo de urbanização, de espacialização das práticas religiosas e de algumas de suas implicações para as expressões/supressões de um exercício de cidadania.

Foi empreendida uma verificação empírica de parte dos apontamentos teóricos realizados, e para isso, se analisou o processo de formação do espaço urbano no município de São José dos Campos (SP) e, no contexto desse espaço urbano e cidade, algumas das estratégias de inserção socioespacial da 'Primeira Igreja Batista em São José dos Campos' (PIBSJC), desde sua fundação em 1942 aos dias atuais.

Por fim, é apresentada uma síntese entre o desenvolvimento teórico e o caso analisado, apontando-se para alguns dos nexos teórico-empíricos entre as variáveis de pesquisa e a realidade construída, de modo a lançar uma compreensão das relações, por vezes contraditórias e ambíguas entre os espaços das práticas religiosas, da cidade e de sua urbanidade, relativamente às construções/obstruções ao exercício de uma cidadania correlata.

### **Formas de controle social**

Algumas das características da produção social do espaço religioso na cidade e suas implicações para a construção e exercício da cidadania permeiam as representações que as sociedades constroem de si mesmas. Tais representações se relacionam, de um modo especial, aos usos que se faz de *uma fala do poder escrita no espaço*<sup>1</sup>, que pode promover tanto o sujeito, capacitado para compreender 'sua morada', quanto o indivíduo, alienado dos significados materiais e simbólicos daquilo que (o) constrói.

---

<sup>1</sup> "É como se a cidade fosse um texto, e o papel do cidadão fosse o de lê-la, compreendê-la e perceber o sentido de sua abordagem. Para isso, é claro que não basta ser apenas alfabetizado, mas é preciso saber buscar o sentido, para entender o seu significado. Na leitura urbanística, é necessário não só perceber a forma, entender seu conteúdo, como associar e desvendar as formas de pensamento que estão por trás de suas representações. Tem-se dito que é preciso ver a forma, entender seu conteúdo e pensamento no texto da cidade." (SOUZA, 1997, p. 109).

Uma determinada *geo-grafia* (uma escrita sobre o espaço) se processaria, articulando religião e espaço religioso, cidade e urbano, urbanidade e cidadania; e, na medida em que essa escrita é processada como ato humano, inscrever-se-ia também no interior de cada pessoa, simbólica de sua ‘humanidade’, de modo que os processos aí envolvidos implicariam diretamente nos tipos de coletividades edificadas.

Haveria uma profunda relação entre o corpo e a cidade na civilização ocidental, de modo que as representações socioespaciais contribuiriam para uma ‘construção’ de corpos passivos para habitarem uma cidade ‘pacificada’ pelos poderes hegemônicos que a ‘edificam’; e, isso, de certo modo, deveu-se ao fato da experiência humana haver se desviado profundamente de uma compreensão religiosa que permitisse uma ‘união razoável’ face às diversidades comuns à coletividade, de modo que uns se importassem com os outros, respeitando a liberdade relativa de cada ser humano<sup>2</sup>.

Nesse sentido, as religiões, até o momento, representariam certo aprisionamento da capacidade humana de simbolizar horizontes de uma determinada liberdade, como ato fundador de uma nova forma de religião, de cidade e de cidadania.

Essa utopia poderia se constituir numa *práxis* a partir de uma primeira libertação dos modelos mentais restritivos propostos pela religião e pela cidade, tomados como formulações de um imaginário cindido, restringido e instrumentalizado pelos poderes seculares do capital e do Estado, representados por suas instituições, o mesmo se dando relativamente às religiões em geral e a suas formas organizacionais.

De certo modo, uma utopia se daria, nesse sentido, a partir de outras formas de construção das religiões e das cidades, a partir de um trabalho de (re)construção dessas instituições, que permitisse uma edificação humana isenta de submissão de uns aos outros, antes em respeito de uns pelos outros, em face de uma ‘insubmissão fundadora’ de novas relações humanas.

Isso seria possível sob os nomes ‘religião’ e ‘cidade’, como horizontes da experiência humana atual?

---

<sup>2</sup> “Em geral, a forma dos espaços urbanos deriva de vivências corporais específicas a cada povo: esse é meu argumento, em *Carne e pedra*. Nosso entendimento a respeito do corpo que temos precisa mudar, a fim de que em cidades multiculturais as pessoas se importem umas com as outras. Jamais seremos capazes de captar a diferença alheia enquanto não reconhecermos nossa própria inaptidão. A compaixão cívica provém do estímulo produzido por nossa carência, e não pela total boa vontade ou retidão política. Se tais proposições parecem distanciadas da realidade prática de cidades como Nova York, por exemplo, isso talvez se deva ao fato da experiência humana ter se desviado tanto da compreensão religiosa.” (p. 300).

Talvez, se o parâmetro de cidadania implicado se pautasse por esse horizonte de liberdade dessa utopia apontada, a partir de uma ‘ética da responsabilidade do trabalho de se edificar a si mesmo’. Isso, desde que se respeite que o mesmo processo possa ocorrer com o outro, sem que os seres humanos se reduzam a instrumentos do poder de uns sobre os outros.

Aí repousaria, talvez, um horizonte de uma ‘liberdade relativa para uma cidadania plena’, que poderia existir a partir de ‘uma nova cidade e uma nova religião’<sup>3</sup>, libertas das amarras do capital e do Estado, que têm ‘controlado’ parte das forças simbólicas humanas, através de uma normatização da religião e do espaço, nas formas da lei e do Direito.

Na origem histórica das cidades, em suas motivações religiosas, estariam envolvidas questões de poder, que marcam o espaço urbano na forma de segregações socioespaciais, desde as cidades da Antiguidade, atravessando a Idade Média e adentrando a Modernidade até os nossos dias, conforme determinada interpretação da história das cidades<sup>4</sup>.

Somente as cidades que se fizeram arquitetonicamente à estatura do humano, e prezaram por um ‘drama urbano dialogado’, tornaram possíveis consideráveis avanços na humanização das relações sociais e uma compreensão mais profunda do ‘ser humano’, tal como ocorreu nas cidades-estado gregas do século V a.C. e nas cidades medievais que viveram sob forte influência dos mosteiros e das guildas<sup>5</sup>.

Ao longo de sua história, uma característica intrínseca e permanente das cidades é o fenômeno da segregação socioespacial, que agiria estabelecendo padrões de diferenciação social e de separação, que variam na cultura e na história, estruturando a vida pública e o relacionamento dos grupos sociais no espaço da cidade<sup>6</sup>.

Essa tendência de segregação socioespacial que habita as cidades, desde suas origens, impossibilitaria uma razoável vida pública, viabilizando um domínio de uns

---

<sup>3</sup> “Afinal, diante dessa tensão histórica entre dominação e civilização, resta uma pergunta que devemos fazer a nós mesmos. Como escapar da passividade corporal – quais as brechas de nosso próprio sistema –, a liberdade de onde virá? (...) O que estimulará a maioria de nós a se voltar para fora em direção ao próximo, para vivenciar o Outro?” (SENNETT, 2001, p. 303-304)

<sup>4</sup> MUMFORD, 2004.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> CALDEIRA, , 2000.

poucos sobre muitos, e colocaria uma questão inquietante: a vida nas cidades refletiria civilização ou barbárie<sup>7</sup>?

Refletindo a respeito dessa questão, a democracia que marca a vida política das cidades carregaria em si contradições e ambiguidades, desde que celebraria um conflito instrumental favorável a um processo de exclusão das grandes massas, aprofundando a segregação socioespacial e geralmente associando ao mal os excluídos<sup>8</sup>, com implicações dialéticas para uma (re)produção das práticas religiosas, nas suas espacialidades e nos discursos mobilizados.

Estas ambiguidades e contradições ocorreriam, em parte, por um lado, na medida em que as práticas religiosas são intolerantes umas para com as outras, reduzindo as possibilidades de diálogo e de intervenção construtiva na ordem socioespacial; e, de outro, ao se excluírem de um debate e prática social críticos dos significados da própria prática religiosa, de sua estruturação no espaço e dos desdobramentos políticos.

No entanto, o que tem predominado na história das organizações religiosas é um uso instrumental dos processos de segregação socioespacial, por se valerem, em parte, dessas espacialidades perversas, tornando-as parte de um discurso de afirmação de poder através do espaço urbano, sobretudo se isso se der a partir de arquiteturas monumentais de templos redutivos das escalas humanas, que se tornariam ‘coisas’ a ‘ocupar a cidade’ e ‘as moradas de seus deuses’.

E, desde que a tolerância para com os excluídos é uma realidade socialmente concebida, dependendo de como for encaminhada, poderá conduzir a um ‘cinismo perante o diferente’, diante do outro<sup>9</sup>, estruturando processos de exclusão socioespacial endossados pelas práticas religiosas, ainda que estas promovam outro processo, de uma ‘união inócua’ entre as pessoas, não para as mobilizar para a liberdade, mas sim para a obediência.

---

<sup>7</sup> “Que outro nome dar à civilização tecnológica que conduz à clandestinidade as artes, a política, a vida vivida, a experiência do outro em nós (germe de uma civilização universal), senão o de barbárie?” (NOVAES, 2004, p. 18).

<sup>8</sup> “A escolha é simples: ser vencedor ou fazer parte da coorte dos ‘deserdados sociais’ (...), dos marginais, dos indivíduos em via de exclusão (...) a ideologia dominante que faz de todo outro um adversário, alguém dedicado ao mal, sem que se veja primeiro seu próprio trabalho de destruição.” (ENRIQUEZ, 2004, p. 53-54).

<sup>9</sup> A “(...) prática da tolerância exige, assim, mais do que a passiva aceitação de conviver com a presença da multiplicidade humana, ela requer a contínua construção de uma identidade coletiva (...). O tolerante que apenas assume sua condição de inércia em face do rosto do mundo em que vive se esquece da força inequívoca de todos os mecanismos de exclusão, eles mesmos produtores de sentido.” (BIGNOTTO, 2004, p. 77).

Se essas relações entre o ambiente construído, as práticas religiosas e a realidade psíquica são verdadeiras, e sendo os espaços urbano e religioso marcados pela segregação socioespacial, então o habitante da cidade apresentar-se-ia cindido, mutilado, licenciado e, de certo modo, instruído a ‘desejar’ por um poder que o domine, dominação imposta por poucos às massas, dirigindo-lhes ‘o habitar’ na cidade, isso também por meio das práticas religiosas<sup>10</sup>.

Deve-se, no entanto, considerar a dialética do processo, pois essas subjetividades cindidas, edificadas por espaços cindidos, são as mesmas que constroem, na vida cotidiana, esses tais processos de segregação social, espacial e psíquica.

Haveria alguma forma de se sair dessa ‘armadilha ontológica’ que faria do ser humano ‘o lobo do homem’?

Pensa-se que sim. Firmando-se ‘ontologias alternativas’, que dependeriam da criação de ‘espaços que respeitem a vida’, possibilitando ‘modos alternativos para uma expressão humana agregadora e construtiva’. O ser humano não é violento ‘por natureza’. Ele se expressa de tal forma, seja em palavras, gestos, relações e/ou edificações, como suportes para certo exercício de um poder que hierarquiza, violentamente, as pessoas, por atuar a partir de critérios injustos, desde que uns poucos se beneficiam em detrimento de toda a coletividade.

Conforme cada ser humano e coletividade se posicionam criticamente diante daquilo que (os) materializam, em termos de sua morada (cidade/urbano) e de seus deuses (religião), darão vazão a determinada construção e prática de cidadania ou não, a partir do tipo de governo de cada um dos espaços envolvidos.

Isso acabaria interferindo nas maneiras como as pessoas constroem um *imaginário religioso*<sup>11</sup> em sua história, tanto coletiva quanto pessoal, material e simbólica, de modo que as práticas religiosas poderiam promover acomodação ou revolta, fanatismo ou apatia, em relação à cidade e a seu governo.

---

<sup>10</sup> Assim, “(...) a religião participa das contradições da metrópole como estratégia de solução das mesmas; tal estratégia pode, na verdade, resistir ou reproduzir as dinâmicas da metrópole ou antecipar projetos para a grande cidade. O simbólico e o político se distinguem e se entrecruzam dialeticamente nessa estratégia com suas eficácias e com seus fracassos. (...) Nesse sentido, se, por um lado, é necessária a suspeita da alienação religiosa, por outro, também é legítima a suspeita da alienação política, a qual pode resistir intransitivamente à tirania do espaço e do tempo metropolitano ou simplesmente reproduzi-la em ponto pequeno nos grupos políticos. Parece estarmos cada vez mais distantes daquela identificação simples entre religião e alienação sociopolítica em uma sociedade comandada pelo desejo de consumir para alcançar a felicidade plena.” (PASSOS, 2009, p. 41).

<sup>11</sup> Conforme apontam FERREIRA; GROSSI, 2005.



Uma reflexão sistemática e crítica acerca do fenômeno religioso e de seus respectivos processos de formação de espacialidades revelaria algumas de suas inclinações morais e éticas, de modo a tornar compreensível, em termos analíticos, uma ‘coisificação do ser humano’ a partir da religião, na medida em que este edifique um espaço religioso também como uma ‘coisa’ alienante para si mesmo, que, no limite, corresponderia a uma possível ‘fé sem significado’, feita dessa forma para não significar outra ‘coisa’ que alienação, não-significação, que conduz à insignificância, no limite.

Ao se tornarem ‘coisas’, o fiel e sua fé muitas vezes seriam instrumentais ao poder das religiões e de seus representantes (sacerdotes), fundando um determinado *ethos*, composto das *normas morais e religiosas*<sup>12</sup> que se distanciam da liberdade à medida que se impõem pela *força*, envolvendo não apenas o fiel em relação a sua própria religião, mas todas as suas representações da cidade e da vida, tomadas de uma ‘perspectiva religiosa alienante’.

Nesse sentido, ao se reconhecer os mecanismos desses tipos de posturas, poder-se-ia apontar outros caminhos para relacionamentos mais solidários da pessoa religiosa em seu meio e em relação à sociedade em geral, por outros usos da *força*, que ‘obrigassem à liberdade’, na medida da responsabilidade de cada pessoa em ‘se tornar o que é’.

Ainda que não necessariamente com objetivo de um ideal amplo de paz, mas, ao se reconhecer algumas das limitações e deficiências das normas e moral de qualquer religião para uma prática da tolerância e da liberdade, abrir-se-ia legitimamente um diálogo entre as pessoas e as coletividades, que poderia arrefecer esta alienação religiosa, espacial e política, sobretudo em um mundo marcado pela presença de uma pluralidade cultural e étnica, o que faria dessa diversidade verdadeira fonte de riqueza.

No entanto, o que tem prevalecido na história humana são os fundamentalismos religiosos diversos, que se valeriam de espaços autoritários para formatar as pessoas e um mundo de opressões, face à liberdade que se distancia em um horizonte de utopias.

### **Produção social do espaço religioso**

Desde que o fenômeno religioso, ao se tornar espaço, tende a refletir as características do espaço mais amplo em que se insere, torna-se importante tecer algumas con-

---

<sup>12</sup> PEREIRA, 2005.

siderações relativas à questão da produção social do espaço na contemporaneidade, que tem como suas marcas fundamentais a segregação socioespacial e a crise dos espaços públicos.

De uma maneira geral, o processo social de produção do espaço nas sociedades capitalistas se dá a partir de segregações socioespaciais que visam a garantir uma produção de mais-valia e sua apropriação pelos grupos hegemônicos nessas sociedades.

Isso ocorre visando à reprodução desses grupos, a partir de uma perspectiva de uma ação sistêmica de fatores econômicos, políticos e culturais, de modo que os traços distintivos da morfologia espacial se relacionam dialeticamente com os processos de mudanças estruturais na organização social<sup>13</sup>.

Em torno a essas particularidades da produção social do espaço, ocorrem as dinâmicas de (re)produção do fenômeno religioso, sobretudo quando este ganha uma expressão espacial, de modo que se pode afirmar que as dinâmicas de segregação socioespacial e de crise dos espaços públicos também se tornam fundamento da espacialização das práticas religiosas, o que permite compreender o relativo 'isolamento de iguais' em que cada religião acaba por se encontrar na atualidade. E, também, entender certo ostracismo do espaço religioso, porque este não se faz verdadeiramente público, refletindo certa 'privatização da religião', e, sobretudo, sua relativa inabilidade para a transformação radical de espaços que visam, na atualidade, à reprodução de determinadas hegemônias em detrimento das maiorias urbanas silenciadas.

Parte dessas características da produção social de espaço urbano afetaria profundamente a espacialização das práticas religiosas, desde que se estas se inserem no urbano, tornando as religiões elementos reprodutores desse espaço caracterizado por injustiças sociais.

Desde que as formas espaciais religiosas tendem a reproduzir o espaço mais amplo em que se inserem, pode-se antever que as religiões estão muito mais propensas à alienação típica do indivíduo massificado, do que a promover certa autonomia e liberdade do sujeito que questiona o mundo em que vive e o espaço que constrói para sua habitação e a de seus deuses.

---

<sup>13</sup> “O momento atual é aquele em que o espaço absoluto de dominação política e econômica reina hegemonicamente sobre o espaço social da vida cotidiana. Em toda parte, o ambiente construído significa a natureza instrumental e funcional da construção, embora os valores de uso do espaço, tanto comunal quanto pessoal, se afastem cada vez mais da experiência pública.” (GOTTDIENER, 1993, p. 290).

Deve-se considerar que o processo de urbanização é um dos elementos que, junto aos processos de produção de mercadorias e de proletarização, garantem a geração de mais-valia nas sociedades capitalistas<sup>14</sup>, e que as religiões, cada uma a seu modo, ao fazerem parte do espaço urbano, tenderiam a referendar tais processos e as injustiças deles advindas; e ainda que o discurso seja outro, as práticas referendam projetos hegemônicos de grupos específicos que detém o poder econômico e político na cidade.

Sendo um dos cerne da dinâmica capitalista, o espaço urbano é ambíguo e contraditório por sua própria funcionalidade, qual seja, a de garantir a acumulação de capital e a hegemonia dos grupos capitalistas sobre as massas urbanas, e, com isso, instrumentalizar esse espaço de modo a reproduzir e a aprofundar desigualdades nas relações sociais, gerando dependência e marginalização das massas urbanas<sup>15</sup>.

Evidentemente, pelo fato do ‘espaço religioso’ estar inserido no ‘espaço urbano’, há inúmeras imbricações entre ambos, que vão desde a afirmação à negação mútua desses espaços, desde que esses espaços podem também gerar desejos de sua superação, mas que se frustram sistematicamente, na medida em que as ‘qualidades’ do espaço são mantidas em sua essência.

### **Significações do espaço religioso**

Um exemplo dessas ambiguidades e contradições, que se fazem presentes no espaço religioso, ocorre quando, em nível institucional, há um processo de integração da ‘organização em si’, e, em outros níveis, ocorre um processo de desintegração do espaço urbano, das relações entre as pessoas e da pessoa para consigo mesma, concomitante à integração da organização; portanto, ocorrendo fortalecimento organizacional e fragilização da vida na cidade e das pessoas em relação umas às outras.

Nesses casos, quando há uma integração institucional à custa das liberdades pessoais, parece ser um ‘caso clássico’, em termos associativos das grandes organizações religiosas em geral.

Com isso, por mais que as expressões religiosas atuem no sentido de agregar grupos na organização, no contexto da cidade, acabariam por afirmar um espaço que, em sua essência, é segregado e fragmentado, e, desse modo, não ocorreria uma formação

---

<sup>14</sup> Segundo ENGELS, 1985.

<sup>15</sup> SINGER, 2002.

plena, nem da cidadania e nem do sujeito autônomo, por via das expressões religiosas, tomadas como parte dessa cidade.

Desse modo, se tem que *o fenômeno religioso seria um dos suportes para formas de controle psicossocial dos sujeitos, transformando-os em indivíduos submetidos a uma ordem espacial garantidora das hegemonias políticas e econômicas, que se afirmam através da cidade e da religião, à custa de uma cidadania ativa.*

Haveria, nas atuais formas de composição urbana, um balanço entre a ação alienante e certa eficácia coletiva no tratamento das contradições urbanas pela via religiosa, mas que tenderiam a um desequilíbrio rumo à alienação, desde que as práticas religiosas se apresentam em conformidade com a lógica de produção de mercadorias e com uma lógica de produção do espaço que privilegia o fenômeno de segregação socioespacial e a crise dos espaços públicos, formas de controle sobre as massas na cidade.

Ainda que o discurso da religião seja o da igualdade, da comunhão, sua inscrição e escrita no espaço (sua *geo-grafia*) afirmaria o oposto na prática dos fiéis, firmando desigualdades, segregação através dos espaços que constrói relativamente às demais organizações religiosas e à própria cidade como um todo. Ou seja, não se poderia admitir de antemão, como hipótese, que as práticas religiosas são, por si mesmas, agregadoras, construtivas, e que se possa propor a partir delas mesmas um projeto de espaço libertário para a metrópole.

Pelo contrário, a regra seria justamente o oposto, de que as práticas religiosas, no espaço urbano, tenderiam a reproduzir em suas espacializações os processos de segregação socioespacial e de crise dos espaços públicos que caracterizam a cidade como um todo. Isso porque a religião institucionalizada, através de organizações religiosas, encontrar-se-ia comprometida com determinada hegemonia nas sociedades contemporâneas, quiçá em todas as suas formas de expressão nas cidades ao longo da história.

Desse modo, pode-se compreender o espaço religioso como um espaço de edificação de um poder divino, mas também daqueles que cultuam essa divindade, de modo que a criação de deuses e de fiéis são processos correlatos e que se valem dos espaços materiais e simbólicos para se efetivarem.

Para uma analogia relativa à estrutura narrativa do gênero literário, pode-se afirmar que o espaço religioso se reveste de certas propriedades que o fazem porta-voz de

uma determinada autoridade, não diretamente ligada a um sistema de gestão ou poder político, mas validada como ato normativo e soberano.

Primeiro, essa forma de autoridade do espaço religioso é obtida no curso de sua própria narrativa, sua *geo-grafia*, sua ‘escrita sobre a terra’ naquilo que quer dizer, uma vez que é um ato eminentemente social, carregado da autoridade da sociedade e da história, que se encontra representada na autoridade de um autor, que, no caso do espaço religioso, corresponde a uma divindade e seus fiéis. Em segundo lugar, o espaço religioso também repousa na autoridade de um intérprete autorizado, no caso os oficiantes religiosos, o que se traduz em um discurso de poder ‘desse espaço’, de todos que o validam, e que ‘fala à proximidade’ das referências existenciais dos fiéis. E, por fim, há uma autoridade do espaço religioso que é vetorizada pela vida comunitária, cujos guardiões são o núcleo familiar e a comunidade local.

As linguagens religiosas, desde suas origens mais profundas no ser humano, extravasam a ‘gramática’ e transbordam nos atos sociais, traduzindo-se em ritos, gestos, cerimônias que transcendem a ordem estabelecida do cotidiano, ao mesmo tempo em que fincam raízes profundas na dimensão imediata do vivido. Há, nesse movimento de constituição de espaços, uma formação de territórios que, no limite último, tem a própria Terra como referente central de uma gama de territorialidades que representam as forças terrestres<sup>16</sup>.

Chega-se até um limite e um impasse, diante dos quais é questionada a validade e as possibilidades de se conhecer o ser humano a partir daquilo que este produz, e, entre essas produções, as religiões e as linguagens em que estas se firmam e se fundamentam, de modo que se deve constituir uma *cultura epistemológica* relativa a uma reflexão crítica, sobretudo nos domínios das variáveis de pesquisa desta tese, a *religião*, o *espaço* e a *cidadania*.

NIETZSCHE propõe a realização de uma ‘*gaia ciência*’, uma forma de produção de saber que ‘saiba rir de si mesma’, não se levar a sério, pois que limitada, sendo capaz de uma autocrítica que lhe permita admitir que ainda haja ‘um tempo bom para os

---

<sup>16</sup> Segundo DELEUZE, “a religião (...) só ocupa o território porque ela depende do fator bruto estético, territorializante, como sua condição. É esse fator que (...) liga as forças do caos em ritos e religiões, forças da terra. É ao mesmo tempo que as marcas territorializantes desenvolvem-se em motivos e contrapontos, reorganizam as funções, reagrupam as forças. Mas, com isso, o território já desencadeia algo que irá ultrapassá-lo.” (DELEUZE, 1997, p. 130).

espíritos livres’, para aqueles que se fazem tal ciência mais cônica de si mesma, e menos alienadora de mentes e corações<sup>17</sup>.

Para o filósofo, a Igreja, entendida como corpo organizacional, nesse caso, poderia representar um espaço que conduza as pessoas a processos reflexivos, ainda que se pese toda a ilusão que isso também possa implicar, e desde que tal ilusão sirva antes para aproximar a pessoa de si mesma, de seus pensamentos e de uma visão crítica do conhecimento, e não, ao contrário, vindo a ser meio de alienação e de massificação pura e simplesmente.

A sutileza do filósofo, nesse sentido, dá-se por uma inversão do significado usual de ‘ilusão’, por meio de sua afirmação radical, pois toda ‘verdade é instituída’, e daí seu caráter sempre duvidoso, sendo, portanto, antes uma ‘afirmação moral’, ainda que com pretensões de cientificidade, pois que na vida não há verdade, só ilusão: a vida não é moral<sup>18</sup>.

Os conceitos são ficções das quais se esquecem ser ficções, e, a partir daí, passam a ter um falso estatuto de verdade, embora sejam importantes meios para se pensar o mundo e os seres; não são nada, além disso, ainda que possa fundamentar ações e outras representações humanas.

O que o pensamento de NIETZSCHE busca é uma crítica da linguagem, como se esta fosse capaz de estabelecer “a verdade”. Nesse sentido, a crítica de NIETZSCHE à linguagem se dá sob o fundamento de que esta quer fixar a experiência mutável da realidade, criando realidades que só existem na língua, sendo que o principal problema apon-

---

<sup>17</sup> “Bom tempo para os espíritos livres – Os espíritos livres tomam suas liberdades até diante da ciência – e no momento elas lhes são permitidas, enquanto a Igreja ainda está de pé – Nessa medida, este é um bom tempo para os espíritos livres.” (Aforismo 180) (NIETZSCHE, 2001).

<sup>18</sup> É sutil essa diferenciação da ilusão como fonte de conhecimento e vida, na concepção de NIETZSCHE, conforme assinala em um aforismo: “Já me disseram com frequência, e sempre com enorme surpresa, que uma coisa une e distingue todos os meus livros (...). Todos eles contêm, assim afirmaram, laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão dos valores habituais e dos hábitos valorizados. Como? Tudo somente – humano, demasiado humano? (...) De fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, como inimigo e acusador de Deus (...). Supondo, porém, que tudo isso fosse verdadeiro e a mim censurado com razão, que sabem vocês disso, que podem vocês saber disso, da astúcia de autoconservação, da racionalidade e superior proteção que existe em tal engano de si – e da falsidade que ainda me é necessária para que continue a me permitir o luxo de minha veracidade? ... Basta, eu ainda vivo; e a vida não é excogitação da moral: ela quer ilusão, vive da ilusão... porém, vejam só, já não começo de novo a fazer o que sempre fiz, como velho imoralista e apanhador de pássaros – falando imoralmente, amoralmente, ‘além do bem e do mal’?” (Prólogo, aforismo 1) (NIETZSCHE, 2000).

tado por essa crítica é o esquecer-se de que os conceitos da gramática são convenções e não a realidade. E, partir daí, passa a ser uma negação do mundo, niilismo presente na gramática, que é aprofundada com a modernidade.

Espaços são conceitos, ao menos arquitetonicamente, e a religião, sob este aspecto, também é um conceito, portanto elemento comunicativo de uma ficção que se faz espaço pleiteando tornar-se determinada realidade, porém, sempre arbitrária, a do espaço religioso.

Essa relação entre os seres humanos e a linguagem, quando se dirige para além de uma ‘nomeação das coisas’ em direção a uma ‘verdade das coisas’, tornar-se-ia, para NIETZSCHE, uma forma de ‘negação da vida em favor de uma ficção tirânica’ estabelecida através da linguagem. Isso pelo fato de se querer ‘fixar a vida na gramática’, vida que é mudança e transformação constantes. Dessa forma, na ficção das palavras, se quer fazer uma duração e verdade de algo que é fugidio e irracional, ou seja, a própria vida.

Sem prestar atenção à linguagem e às categorias que foram criadas para dar suporte a ela, tanto em termos gramaticais, quanto em termos morais (significação das palavras), em NIETZSCHE, fica a impossibilidade primeira de toda reflexão e conhecimento ‘isentos’, seja nas ciências, nas religiões, na política, em suma, na cultura.

Assim, a língua vai se constituindo através da condensação e fixação de significados que são aleatórios em sua origem, mas que vão se estabelecendo como ‘verdades e como realidades do mundo’, sem o ser.

Nesse sentido, a genealogia proposta por NIETZSCHE se dirige a uma crítica da linguagem, reconhecendo sua importância, mas a limitando em sua função, que é a de nomear as coisas e não a de estabelecer ‘uma verdade’ sobre as mesmas, e, a partir daí, estabelecer uma hierarquia entre as coisas e as pessoas, e entre as pessoas relativamente umas às outras.

Esse empreendimento genealógico somente se dá a partir de uma ‘transvaloração de todos os valores’ da língua, reinventando-os, ou mesmo inventando novas linguagens, e, com isso, reinventando o mundo e os seres.

NIETZSCHE procura desvendar uma genealogia da linguagem visando a compreender em que medida os valores que se cristalizam nela servem à vida ou a negam.

E, desde que o espaço, e também espaço religioso, é linguagem, uma genealogia se faria necessária para desvendar uma tirania do espaço como ‘um conceito fixo’, que se quer fazer ‘uma verdade eterna’, sobretudo em se tratando de religiões.

Tem-se, desse modo, uma complexa relação entre o ser humano e uma forma de linguagem que descaracterizaria o mundo, na medida em que se quer fazer linguagem de ‘uma verdade’, sendo que é apenas uma representação, uma ficção com a duração do efêmero e fugidio que é a vida.

Quando se pretende ‘fixar a vida na linguagem’, dar-se-ia, a partir daí, uma negação da vida, pois esta, antes, seria como uma composição de forças, que se conflitam entre si na produção de mais vida, sem qualquer julgamento moral, sem essência, puro e eterno retorno do mesmo puro e eterno devir.

Parece ser assim com o espaço e com a religião, se tomados como linguagens, sendo que a negação da vida por essas realidades se daria quando ambas, cada uma a seu modo, quer se ‘fixar em verdade’.

A consciência, para NIETZSCHE, é produto da linguagem, e, assim sendo, a língua, sempre arbitrária, fundaria não apenas os códigos sociais em termos de uma ‘gramática’, como também daria vazão à existência dos próprios pensamentos; e, desde que não se tenha consciência de que estes são frutos da linguagem, acreditar-se-ia neles cegamente, tomando-os por realidade, e por algo independente de sua representação e criação humanas.

A ‘consciência’ e a ‘noção de eu’ são uma ‘ficção da linguagem’, que agiria na humanidade no sentido de nivelá-la a ‘uma média’, em favor da comunicação, distanciando-a do implacável devir do mundo, em sua diversidade, sempre mudança e transformação, sem que haja uma essência imutável para tais fenômenos, pois que moram na linguagem e na criação humana.

Essas reflexões acerca das relações entre pessoa e linguagem põem em suspensão a possibilidade de quaisquer discursos que queiram se valer como ‘verdade absoluta e única’, tanto nas ciências e na linguagem religiosa, como na escrita do espaço e nas práticas de vida.



As implicações da linguagem, e, particularmente, da gramática, para o pensamento, são de que este último estabelecer-se-ia como um elemento condicionado da língua, o que necessariamente impõe os limites e as condições do pensar.

A invenção de uma nova linguagem, capaz de não negar a vida em sua abundância: eis do que trata a preocupação de NIETZSCHE em relação à possibilidade do conhecer; e não da possibilidade da verdade, que é apenas uma criação de uma determinada lógica gramatical, sempre limitada em suas origens.

Isso implicaria em uma invenção também do ‘sujeito’, alicerçado em uma falsa noção de eu, de identidade entre os nomes e as coisas, e no princípio da não-contradição na afirmação de uma verdade, tudo isso inscrito na lógica gramatical, e não na vida, a qual é devir e irracional.

Isso deveria conduzir para outras formas de percepção do mundo e de sua representação, dando oportunidade do surgimento de um ‘conhecimento que não *se faça verdade*’, de um pensamento que se ‘descole da gramática e de suas formalidades’, de um pensamento ‘livre para retratar uma liberdade da vida’.

O espaço e a religião que promoveriam esta ‘liberdade’ seriam possíveis apenas como invenções contínuas, que expressassem uma criatividade permanente<sup>19</sup>; embora nem toda invenção e expressão criativa sejam libertárias, sobretudo se se cristalizam em verdades absolutas.

A seguir, a partir das questões teóricas que foram apresentadas até o momento, são analisados alguns dos nexos, ambiguidades e contradições entre religião, espaço e cidadania, considerando uma determinada situação empírica envolvendo um município e uma de suas igrejas.

### **Um caso ilustrativo: a PIBSJC**

São José dos Campos passaria a ser uma das poucas cidades brasileiras em que a indústria, ciência e tecnologia, conjuntamente a um complexo industrial-militar, comandariam a dinâmica da vida socioespacial do município, projetando a cidade e seus

---

<sup>19</sup> “A mesma casa que edificamos é a casa que nos edifica”, é um adágio grego lembrado por HARVEY, e que pode ser um mote interessante para avaliar as relações dialéticas e ambíguas entre experiências religiosas, produção social do espaço e construção dos sujeitos (HARVEY, 2006).

produtos e serviços para além de suas fronteiras territoriais limítrofes e regionais<sup>20</sup>, mas alienando seu cidadão, produtor direto dessas riquezas.

A industrialização e urbanização em São José dos Campos formaram um cidadão cooptado pelo progresso material, mais preocupado com seu salário e sua colocação nessas estruturas industriais, militares e de serviços, do que com sua participação no governo dessas mudanças às quais assistia passivamente, desde que favorecidos por um ideal de consumo de massa.

A segregação socioespacial e crise dos espaços públicos se aprofundaram na cidade, favorecendo a especulação imobiliária, de modo a solapar ainda uma vez mais uma constituição de práticas participativas de cidadania em São José dos Campos. Tais transformações sociourbanas conduziram as localizações próximas à rodovia Presidente Dutra a serem mais procuradas e valorizadas para sediar novos negócios na cidade e na região, de certo modo, inserindo plenamente o Vale do Paraíba no contexto do desenvolvimento metropolitano paulista.

Na atualidade, São José dos Campos e a região do Vale do Paraíba se destacam no país com mais vantagens comparativas para o recebimento de novos investimentos de capitais, sendo marcante a presença do setor de serviços na estrutura da economia e dos empregos nesta região, além de constituir certa liderança latino-americana em termos de tecnologias de ponta.

Percebe-se, portanto, um quadro contraditório e ambíguo da realidade socioeconômica e territorial da cidade de São José dos Campos, em que avanços tecnológicos e indústria de ponta convivem com processos de exclusão socioespaciais, reduzindo, em função das distâncias criadas, as possibilidades de um exercício da cidadania ao joseense.

Haveria uma cidadania ativa e restrita aos autoexcluídos moradores dos condomínios fechados de luxo em São José dos Campos, que tem se demonstrado aptos a utilizarem o poder público em benefício de suas áreas de habitação, lazer e trabalho, sobretudo em relação ao governo do espaço urbano e às decisões de investimentos públicos na cidade, até mesmo por ocuparem posições estratégicas em termos dos fluxos de decisão, seja na iniciativa privada ou em órgãos públicos.

---

<sup>20</sup> Ver nesse sentido a pesquisa de NOGUEIRA, 2006.

Esse processo de apropriação privada dos benefícios dos investimentos públicos em São José dos Campos contribuiu para aprofundar os processos de criação de favelas, que em muitos dos casos, foram sujeitadas a remoções e/ou reurbanização como parte das políticas públicas municipais para lidar com esta complexa problemática de exclusão socioespacial, muitas vezes sem respeitar os direitos dos cidadãos envolvidos.

Mais uma vez, a ideologia do crescimento numérico, típico a uma ‘*práxis batista*’, e característica marcante da PIBSJC, viria a conduzir a profundas transformações nessa igreja, em termos de uma nova inserção na paisagem urbana, alinhada com essa nova centralidade representada pela rodovia Presidente Dutra.

A PIBSJC constituiria sua 3.<sup>a</sup> sede na cidade de São José dos Campos, à beira da rodovia, nas proximidades com os entroncamentos que ligam ao Centro Tecnológico da Aeronáutica (CTA) e à rodovia dos Tamoios, via de acesso ao Litoral Norte Paulista, aumentando com isso sua visibilidade na cidade, na região, no país e exterior.

A mudança para sua 3.<sup>a</sup> sede deu-se em 2002, quando a PIBSJC alugou um galpão, que havia sido uma concessionária de automóveis, nas proximidades da rodovia. Nesse imóvel foi adaptado um templo para 2000 pessoas, com estacionamento e outros espaços coletivos para acomodar restaurante, livraria, contando ainda com outros espaços intermediários para públicos menores em torno de 200, 100 e 50 pessoas.

Essa nova espacialidade da 3.<sup>a</sup> sede, além de possibilitar um novo crescimento numérico da igreja, deu maior visibilidade à PIBSJC na paisagem urbana, desde que a própria rodovia, por seu intenso tráfego, proporciona uma associação de estratégias de *marketing religioso, político e espacial*.

Esse fato tem apontado um alinhamento da igreja com essa nova centralidade da rodovia Dutra, desde que grandes empresas também se posicionam nesse espaço, formando uma referência importante para as esferas de produção/consumo de mercadorias na região e no país. Marcas como, Carrefour, Walmart, a presença de hotéis internacionais, grandes indústrias e empreendimentos comerciais, bases militares, se encontram ao longo da rodovia Presidente Dutra, relativamente concentradas no trecho de São José dos Campos.

Essa 3.<sup>a</sup> sede, em termos arquitetônicos e urbanísticos, assemelha-se a paisagem de um *shopping center*, com seu pátio de estacionamento, o movimento de grande número de pessoas que praticamente não se dirigem abertamente a palavra, marcando um de-

terminado tipo de *cidadania restrita* que se estabelece nessas condições, favorecendo a uma *cultura do silêncio*. Isso pode ser verificado até nas formas de se caminhar e de se ocupar o *espaço interno da igreja*, marcado pela quase ausência de lugares para abrigar confortavelmente pequenos grupos para conversas livres, e em certa *cultura de medo do contato íntimo entre as pessoas*. Na PIBSJC é predominante a presença de lugares de culto para grandes grupos e massas que são dispostas em fileiras o que, de certo modo, constringeria a comunicação livre entre os participantes das celebrações religiosas.

Essas espacialidades religiosas demonstram certo caráter não-participativo e controlador na produção do fato religioso, impondo dependências dos fiéis relativamente aos seus líderes, impedindo, de certo modo, a formação e exercício da cidadania no nível da igreja, e, por conseguinte, no âmbito da cidade, refletindo, nesse espaço religioso, certas características excludentes típicas do espaço urbano, como segregação socioespacial e crise dos espaços públicos, caracterizados pela ausência de uma voz plural no debate político e de um livre diálogo entre todos os envolvidos.

Associada a esta opção de espacialidade, a gestão eclesiástica da PIBSJC tornou-se um sistema administrativo profissionalizado, em que se passou a adotar estratégias agressivas de propaganda e marketing em suas várias modalidades. Esse sistema profissionalizado de gestão eclesiástica denomina-se *igreja com propósitos*, sendo essa igreja um pólo difusor dessa forma organizacional no Brasil. Tal modelo de *gestão eclesiástica* tem se dado à custa dos processos participativos, desde que há uma centralização de poder em um pastor/líder e a formação de espaços religiosos que refletem um governo autoritário da igreja sobre seus fiéis, conduzindo também à restrição/obstrução de sua participação no governo da igreja e, também, por postura de uma *ética religiosa*, da cidade<sup>21</sup>.

No entanto, nas relações interpessoais e nos processos comunicativos, tais modalidades autoritárias de gestão do poder, em geral, conduzem a manipulações de falas, construções de imagens estereotipadas, entre outras ações para a manutenção do poder, que podem ferir uma ética e a moral religiosa participativa.

---

<sup>21</sup> “A luta pela cidadania não se esgota na confecção de uma lei ou da Constituição porque a lei é apenas uma concreção, um momento finito de um debate filosófico sempre inacabado. Assim como o indivíduo deve estar sempre vigiando a si mesmo para não se enredar pela alienação circundante, assim o cidadão, a partir das conquistas obtidas, tem de permanecer alerta para garantir e ampliar sua cidadania” (SANTOS, 2000, p. 80).

Essas reformas contribuíram para que a PIBSJC obtivesse um salto no número de adesões de novos membros, passando de cerca de 600 fiéis em uma cidade em torno de 500 mil habitantes em 2000, para algo próximo de 4.800 pessoas no ano de 2010, em um município com aproximadamente 600 mil habitantes. Ou seja, em 2000 essa igreja contava com aproximadamente 0,12% da população jenseense; e, em 2010, com 0,8% dessa população, destacando a PIBSJC no campo religioso no município; e, de certo modo, também em termos nacionais, diante do quadro mais geral da realidade religiosa apontada pelo censo do IBGE em 2000, para todo o país.

De 2000 a 2010 houve um crescimento numérico de 600% no número de membros da PIBSJC, representando para o campo religioso do município uma particularidade a ser notada, e em termos de Brasil, um interessante ponto fora da curva em se tratando de igrejas evangélicas de missão. No caso da PIBSJC, parte desses resultados numericamente expressivos de conversões se deve a um modelo profissionalizado de gestão eclesiástica e a estratégias de marketing religioso, aliada às novas espacialidades religiosas e seus significados no contexto da gestão urbana do município.

Evidentemente essa igreja não reconhece seu crescimento numérico, apenas a partir dessas ações e em alinhamento ao processo de urbanização; antes *proclama a ação de Deus no milagre de tal aumento expressivo no número de fiéis, construindo uma imagem a essa igreja como uma espécie de santuário urbano e um lugar de peregrinação religiosa*, sendo que o pertencimento a esse *lugar religioso* se dá por laços frágeis em termos socioespaciais, que não constituiriam redes de solidariedade extensivas e permanentes entre os fiéis, considerando-se a cidade em si e os meios necessários à própria reprodução da vida dessas pessoas.

No caso da PIBSJC, no plano da religião ocorreria um espelho do que aconteceria na política, onde há uma massificação a partir de um processo de urbanização excludente e autoritário. Espaço religioso e espaço urbano, no caso analisado, têm contribuído para a formação de um cidadão jenseense não-participativo, alienado politicamente, e também, de certo modo, religiosamente, desde que apoiando, acriticamente, sua própria servidão nesses domínios da cidade e da religião.

Que tipo de cidadão tem se tornado membro da PIBSJC? Um fiel que é alienado e massificado na constituição de sua expressão religiosa, e que guarda certa relação com estes mesmos processos que se verificam no município. Desse modo, pode-se afir-

mar que no plano político, a democracia, e no plano do imaginário, a religião, têm domesticado as pessoas em face de projetos de hegemonia de determinados grupos de poder, no caso em tela.

Esse sacrifício da autonomia dessas pessoas tem impedido a formação de uma prática de cidadania legítima e participativa em relação aos poderes políticos, econômicos e religiosos. E, em relação aos poderes religiosos, faz com os fiéis se submetam, ironicamente, de modo voluntário, a uma autoridade eclesiástica autoritária e burocrata.

A PIBSJC é um dos novos *empreendimentos religiosos* que, junto a outras organizações empresariais, optaram por compor uma nova paisagem urbana em São José dos Campos. Essa igreja possui certas características comuns aos demais empreendimentos capitalistas, como administração profissional da gestão organizacional, estratégias agressivas de propaganda e marketing, além de canais privilegiados de acesso junto aos poderes públicos.

O que se pode observar para o caso apresentado, é que à medida que o espaço urbano de São José dos Campos foi se tornando mais ampliado e denso, a PIBSJC buscou concomitantemente fazer parte dessa paisagem urbana, desde sua inauguração, em 1942, aos dias atuais, marcando sua presença nos espaços centrais da cidade como estratégia de inserção socioespacial e de projeção religiosa.

Ao apresentar tal estratégia, ocupando as áreas centrais do espaço urbano de São José dos Campos, a PIBSJC tenderia, portanto, a afirmar a mesma espacialidade de uma cidade fragmentada, excludente e também caracterizada por uma crise de seus espaços públicos, em consonância aos significados desse espaço religioso.

Desse modo, a PIBSJC, a partir de suas opções de espacialização, não tem contribuído para uma constituição de uma plena cidadania participativa, seja na igreja, seja na cidade; tornando-se, nesse sentido, uma *igreja de massa*, característica de uma tipologia de *megaigrejas*, que representa parte das estratégias de projeção de poder religioso desse grupo batista.

## Conclusão

Tem-se que a religião, a cidade e a cidadania se inserem em um contexto social típico às sociedades que se estruturam a partir de uma relação de hierarquia entre os (poucos) que mandam e os (muitos) que obedecem.

Neste sentido, na religião, na cidade e nas práticas de cidadania ocorreria certa instrumentação do espaço (em suas formas materiais e simbólicas), refletindo em ideologias, que caracterizariam um complexo relacionamento entre dominantes e dominados, desde a origem sócio-política da *pólis* e suas transformações, até os dias atuais.

Assim, as religiões e as cidades seriam instrumentais ao poder de uns (poucos) sobre todo o corpo social, transformando os que dominam em cidadãos, e os demais (dominados) em súditos, escravos, servos, assalariados, fiéis, etc., desde que obedeçam, adorando ou não aos mesmos deuses.

Ao situar teoricamente as práticas religiosas como produção de espaço urbano, como uma parte da cidade na forma de espaço religioso, e tratando-os como um modo de construção e significação, também para a ação humana, demonstra-se que as religiões estariam a referendar os espaços hegemônicos da cidade, na medida em que compõem esses espaços.

Os espaços religiosos, portanto, seriam partes de uma linguagem simbólica, que se apresentariam arquitetônica e urbanisticamente compondo determinados valores estéticos, que usualmente estariam relacionados a um ‘espetáculo alienante’ da política.

Certa prova disso revelar-se-ia, na contemporaneidade, nas agressivas estratégias de propaganda e marketing, sejam na política, na religião e no espaço, tornando-os mercadológicos, isto é, ‘pensados em termos de mercado’.

Assim sendo, tornar-se-iam inevitáveis certas polarizações ideológicas do tipo dominantes/dominados, elite/povo, teologia erudita/religião popular, entre outras relações que apontariam para tensões permanentes que envolvem, ao menos, três ordens de fatores em termos das variáveis de pesquisa: o fato religioso ‘em si’ (‘a religião’); o ‘tipo de verdade material’ que se vincula a ele (‘o espaço’); e aos ‘tipos de pessoas’ que são ‘edificadas’ a partir desse contexto (‘a cidadania’).

## BIBLIOGRAFIA

- BIGNOTTO, Newton. Tolerância e diferença. Em: NOVAES, Adauto (Org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros – Crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Ed. 34 / Edusp, 2000.
- DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.
- ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Global, 1985.
- ENRIQUEZ, Eugène. O outro, semelhante ou inimigo? Em: NOVAES, Adauto. (org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- FERREIRA, Amauri Carlos; GROSSI, Yonne. Dos lugares: cidade e imaginário religioso. Em: **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**. Belo Horizonte: Editora PUC-Minas, v.3, n.6, p.47-58, 1.º semestre 2005.
- GOTTDIENER, Mark. **A produção social do espaço urbano**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.
- HARVEY, David. **Espaços de esperança**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- MUMFORD, Lewis. **A cidade na história: suas origens, desenvolvimento e perspectivas**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Humano demais, humano – Um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NOGUEIRA, Dayana Melo. **Urbanização dispersa, mercado de trabalho e dinâmica industrial do complexo aeroespacial de São José dos Campos – SP**. São José dos Campos, Universidade do Vale do Paraíba (Univap), dissertação, 2006.
- NOVAES, Adauto. Crepúsculo de uma civilização. Em: NOVAES, Adauto (Org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- PASSOS, João Décio. A religião e as contradições da metrópole: lógica e projeto. Em: SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio (Orgs.). **A fé na metrópole: Desafios e olhares múltiplos**. São Paulo: Paulinas / EDUC, 2009.
- PEREIRA, João Nogueira. A compreensão do ethos diante das normas morais e religiosas. Em: **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**. Belo Horizonte: PUC-MG, v.3, n. 6, p.33-46, 1.º semestre 2005.
- SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. São Paulo, Studio Nobel, 5.ed., 2000.
- SENNETT, Richard. **Carne e pedra – O corpo e a cidade na civilização ocidental**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.



SINGER, Paul. **Economia política da urbanização**. São Paulo: Contexto, 2002.

SOUZA, Célia Ferraz de. Construindo o espaço da representação: ou o urbanismo de representação. Em: SOUZA, Célia Ferraz de; PESAVENTO, Sandra Jatahy (Orgs.). **Imagens urbanas: os diversos olhares na formação do imaginário urbano**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 1997.

## **A Emergência da consciência planetária na Igreja Católica Apostólica Romana**

Luiz Eduardo de Souza Pinto\*

O termo consciência define a humanidade do ser humano, evoca a ideia de um sentimento interior que pode ser compartilhado com um grupo social. É um sentimento de si que pode ser compreendido e assimilado por outros, daí seu caráter individual e, ao mesmo tempo, coletivo. Em todas as sociedades, existem padrões de comportamentos que são próprios de cada organização social e estes padrões regem comportamentos da comunidade.

De acordo com Malebranche, na perspectiva da Bíblia cristã, a consciência nasce da lei proveniente da divindade suprema, que é Deus, segundo a tradição religiosa do cristianismo, ninguém poderá julgar a si mesmo. Cabe ao “Ser Supremo” esta prerrogativa, assim como também é função desta divindade absoluta estabelecer valores que são por Ele revelados e transformados em dogmas religiosos. Através da compreensão cristã, pode-se inferir que a consciência ocorre a partir de uma relação entre as entidades sobrenaturais e os seres humanos. Malebranche cita como exemplo o Apóstolo Paulo quando este observa que sua consciência pessoal de nada o acusa, mas a consciência suprema de Deus faz Dele o único juiz de todas as coisas.

Na perspectiva de Durkheim, a consciência se forma através do conjunto das crenças e dos sentimentos comuns aos membros de uma mesma sociedade. Assim Durkheim entende que a formação de uma sociedade se dá através de uma coesão entre indivíduos que são capazes de assimilar valores, hábitos e costumes no processo comunitário. O que dá a um determinado grupo humano uma consciência própria. Durkheim cita que a consciência coletiva é capaz de coagir ou constranger pessoas a se comportarem de acordo com as regras de conduta pré-determinadas coletivamente. Para ele a consciência surge na coletividade e é transmitida às mentes individuais, determinando, assim, a conduta de cada indivíduo na sociedade. Em Marx, a consciência também é um produto social, uma vez que os seres humanos coletivamente são os produtores de suas represen-

---

\* Bacharel em Administração e em Ciências Sociais, Pós-graduado em Pedagogia Empresarial e em Sociologia e Política. Pós-graduando em Filosofia e Mestrando em Ciências da Religião

tações, de seus valores e de suas ideias. Para Marx, a consciência não pode ser separada do ser consciente e o ser se forma através do seu processo de vida real.

Ao contrário do pensamento de matriz cristã, que trata a consciência como algo transcendente, e também diferente da lógica de Durkheim e Marx para os quais a consciência é fruto do coletivo, o filósofo Michel Montaigne considera que a consciência é uma força interior que não cessa de testemunhar dentro de nós, contra nós, em nosso mundo interior.

Pode-se dizer que a consciência é um juízo de valor que traz em si a gênese do sujeito e sua identidade no grupo social. Esta questão corresponde à emergência da noção moderna de indivíduo cuja essência é livre e responsável pelos seus atos. Esta concepção não deixa de dar uma significação às novas noções sociológicas e filosóficas de consciência e identidade. É neste contexto contemporâneo que surge a ideia de consciência planetária, este termo que no entendimento de Leonardo Boff é a consciência que se forma através do entendimento que todos em conjunto fazem parte da família terrenal e humana. É uma ideia de que somos uma aldeia global, interdependentes e que toda a vida se liga entre si, em uma cadeia.

Este conjunto de valores que se propôs chamar de consciência planetária ainda é embrionário se comparado ao pensamento clássico de consciência idealizado pelos gregos. Porém, está mais adaptado às necessidades do século XXI e aos desafios enfrentados pelos seres humanos na contemporaneidade. Se a noção de transcendência do termo consciência foi negada pela racionalidade contemporânea pode-se dizer que a consciência planetária vai muito além do indivíduo, pois se trata de um modelo que busca a universalidade e não a unilateralidade. Esta nova compreensão se justifica pela necessidade de uma convivência harmoniosa entre os seres humanos dotados de inteligência racional e os demais seres vivos que habitam e comungam no mesmo planeta em uma comunidade de vida.

Boff apresenta que a “carta da terra pressupõe uma consciência planetária como um dado indiscutível” (Boff, 2009, p.20). A Carta da Terra é uma declaração de princípios que visa à construção de uma sociedade global mais justa, sustentável e pacífica. Leva ao entendimento de que existe uma interdependência entre os seres vivos e exorta a necessidade de uma responsabilidade compartilhada, na qual todos humanos têm sua parcela de obrigação nas ações. Ela é composta por 77 princípios, 16 títulos e quatro

capítulos. É também um chamado à *práxis*, propõe atitudes concretas para a realização do modo sustentável de vida. A Carta da Terra apresenta eixos principais que são: respeito à comunidade de vida; integridade ecológica; justiça social e econômica; democracia, não-violência e paz.

Oliveira observa que “o conceito de consciência articula o autoconhecimento (quem somos), o conhecimento experiencial da realidade (o que é o mundo) e o critério ético para o agir transformador (no que esse mundo deve ser mudado). (Oliveira, 2009, p. 30). Oliveira também considera que a consciência planetária é um movimento social em defesa da vida. *Alain Touraine pondera que os movimentos sociais são fruto da ação conflitante dos agentes das classes sociais. Evidentemente, a ideia de consciência planetária enfrenta resistências, em especial dos grupos capitalistas conservadores, das elites econômicas que praticam a exploração predatória de recursos naturais, dos grupos políticos interessados em defender assuntos econômicos que movimentam o ciclo contínuo e progressivo do consumismo/produtivismo, e, até mesmo, de algumas religiões que criam empecilhos para a formação da consciência planetária ao apresentar como natural o domínio e a exploração dos seres humanos sobre as demais criaturas. É justamente neste contexto de desafios que surge a consciência planetária.*

*Rocha considera que “não se pode negar que a convocação para a construção de uma ética universal e de uma consciência planetária capaz de garantir o futuro da humanidade parece proporcionalmente correspondente ao discurso da globalização.” (Rocha, 2009, p. 64). A holandesa Saskia Sassen aponta que, em um cenário globalizado como o vivenciado no século XXI, vários atores políticos entram em cena, em um espaço que antes era reservado apenas aos Estados nacionais e seus legítimos representantes. Isto nos leva a entender que, em um cenário de globalização, a responsabilidade é compartilhada por todos, fundada em bases coletivas em que cada indivíduo tem sua parcela de obrigação social a cumprir. Sassen observa que, nas novas estruturas organizacionais, a ideia de consciência de classe, e da própria consciência, foi bastante aberta, extrapolando as análises dos gregos e as de Durkheim e Marx acerca da consciência. Isto porque, segundo ela, existem, no universo contemporâneo, novas necessidades de se conceber a sociedade e o mundo como uma aldeia global.*

Da mesma forma, McLuhan considera que o desenvolvimento tecnológico transforma o planeta em uma aldeia única. Esta interligação entre as pessoas em todas as regiões do planeta deu origem a uma teia de dependências mútuas e, desse modo, todos

são capazes de promover a solidariedade e a luta pelos mesmos ideais. Assim, bandeiras como a ecologia e a economia em prol do desenvolvimento sustentável da Terra podem ganhar unicidade na aldeia global. Está aí a gênese da consciência planetária. Se o processo de globalização favoreceu o encadeamento de ideias em defesa de toda esfera de vida no planeta, Mota observa que “o ecossistema representa hoje uma questão incômoda para a humanidade somente porque os seus limites foram expostos, colocados diante de nós como algo frágil” (Mota, 2009, p. 123). Diante do domínio e da constante exploração dos recursos naturais por parte dos seres humanos, o frágil equilíbrio do planeta ficou evidente. E, em um contexto de globalização, a ideia de exploração para a produção capitalista entrou em rota de coalizção com a necessidade de preservação da comunidade de vida planetária. Diante desta realidade, governos, sociedade civil, organizações sociais e instituições despertaram para uma nova consciência e passaram a dar mais atenção à defesa da vida.

No final do século XX, os danos ao meio ambiente provocados pela ação dos seres humanos despertaram a consciência entre os religiosos de que era necessária uma mudança de atitude em relação aos recursos naturais, já que a natureza se encontrava bastante agredida pela interferência humana. Fischer observa que “contra uma desenfreada exploração dos recursos naturais surgiu uma nova compreensão da dominação do homem sobre a terra, em que é sublinhada a responsabilidade sobre a criação de Deus e pela preservação da vida terrena”. (Fischer, 2005, p. 132). Era necessário uma reinterpretação do trecho bíblico do livro de Gênesis em seu primeiro capítulo, que cita sobre o processo de criação e dominação dos seres humanos sobre toda a forma de vida no planeta.

Para adequar-se à nova realidade que a vida planetária exige, o termo dominação, usado no primeiro capítulo do primeiro livro da Bíblia, precisa ser entendido como convivência, coexistência, sendo que esta ideia é mais adequada para enfrentar a crise ambiental. A dominação promove destruição, repressão e interferência nos ciclos de vida, além de criar uma espécie de hierarquia entre os seres vivos. Já a consciência planetária considera os seres vivos em seu conjunto total em uma só comunidade.

O ser humano, visto como ser dominador e obra prima da criação, passa a ser compreendido como parte de um todo. Com isto a proteção ao mundo e ao meio ambiente se transforma em preocupação de não destruir, consciente ou inconscientemente, nenhum ser vivo. É uma profunda mudança de paradigma. *O Cate-*

*cismo da Igreja Católica, conjunto de textos que servem como principal referência para o ensino da doutrina do catolicismo já traz uma nova perspectiva. Em seu texto, ao tratar sobre os seres vivos, observa-se a necessidade de se respeitar a integridade de toda a natureza.*

Este conjunto de textos sugere que exemplos como os de São Francisco de Assis e de São Filipe de Neri, que se tornaram notórios pela defesa da natureza e de todos os seres vivos, devam ser seguidos por todos, e completa afirmando que é contrário à dignidade humana fazer os animais sofrerem inutilmente e desperdiçar suas vidas. Entretanto, o Catecismo traz pontos polêmicos e extremamente antropocêntricos. Sugere que os seres humanos estão em uma escala superior à dos demais seres vivos, contrariando os princípios da consciência planetária. O Catecismo também promove distinção de dignidade entre seres humanos e outros seres quando aponta que experimentos médicos e científicos em animais são práticas admissíveis se contribuírem para curar ou salvar vidas humanas.

Se, na Bíblia, o capítulo 1º de Gênesis afirma que os seres humanos devem dominar toda a Terra, o Catecismo registra que o domínio concedido pelo Criador sobre os recursos minerais, vegetais e animais do universo não pode ser separado do respeito às obrigações morais, inclusive para com as gerações futuras. Outro aspecto há ser considerado está no parágrafo 2426. Nele é descrito que as atividades econômicas e a produção estão destinadas a servir os seres humanos. “A vida econômica não visa somente multiplicar os bens produzidos e aumentar o lucro ou o poder; antes de tudo, ela está ordenada ao serviço das pessoas, do homem em sua totalidade e de toda a comunidade humana”. (Catecismo da Igreja Católica, parágrafo 2426). Embora o Catecismo, assim como a Bíblia, ainda possa ser classificado como antropocêntrico, nele é inegável a mudança de perspectiva em favor de um posicionamento mais biocentrista.

No Compêndio da Doutrina Social da Igreja também há indícios de aspectos que apontam para o surgimento da consciência planetária na maior instituição religiosa cristã. No capítulo IX, que trata da comunidade internacional, o documento cita que “o livro do Gênesis mostra, que o ser humano não foi criado isolado, mas no seio de um contexto do qual fazem parte integral, o espaço vital que lhe assegura a liberdade (o jardim), a disponibilidade de alimentos (as árvores do jardim), o trabalho (o mandato para cultivar) e, sobretudo a comunidade (o dom de um colaborador semelhante a ele)” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2005, p. 241). Embora o Compêndio da Dou-

trina Social da Igreja reafirme que o ser humano é o centro da criação, demonstrando mais uma vez o caráter antropocêntrico da Igreja, é inegável que este documento aponta também indícios da emergência da consciência planetária. No capítulo IX, a Doutrina Social da Igreja trata da Cooperação Internacional para o Desenvolvimento abordando a necessidade de se combater a pobreza e a miséria internacionalmente através de colaboração universal, e no capítulo seguinte, X, traz à tona questões ambientais.

A Doutrina Social da Igreja reconhece que a tendência à exploração dos recursos naturais é resultado de um longo processo histórico e cultural, e aponta a necessidade dos seres humanos terem uma correta relação com o meio ambiente, que é fonte de vida para todos. Contrariando sua tendência antropocêntrica, o documento registra em seu parágrafo 463 que não há primazia dos humanos sobre todos os outros seres vivos. Mais adiante afirma que “considerando a biosfera como uma unidade biótica de valor indiferenciado, chega-se a eliminar a superior responsabilidade do homem em favor de uma consideração igualitária da dignidade de todos os seres vivos” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2005, p. 261).

Esta condição de equiparar o valor da vida humana com a dos demais seres que povoam o planeta é o âmago da consciência planetária, e também uma prova inequívoca de que está emergindo este novo modelo de consciência em uma instituição caracterizada por ser conservadora. Na Carta Encíclica *Spe salvi*, sobre a Esperança Cristã, publicada em 2007, pelo Papa Bento XVI, o texto exorta para a necessidade de comunhão entre todos os seres humanos. Alerta que todos vivem em uma grande rede de relações e que nossas vidas estão concatenadas umas às outras. Portanto, leva-nos a supor que nossa responsabilidade deva ser compartilhada em nossa jornada existencial.

Também na Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, do Papa Bento XVI, há outra manifestação da emergência da consciência planetária no seio da Igreja Católica. Neste documento, concluído no ano de 2009, o Sumo Pontífice descreve que a natureza é expressão de um desígnio de amor e de verdade. E completa dizendo que “a comunidade internacional tem o imperioso dever de encontrar as vias institucionais para regular a exploração dos recursos não renováveis, com a participação também dos países pobres, de modo a planificar em conjunto o futuro” (Bento XVI, *Caritas in Veritate*, pág. 117). A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada na cidade de Santo Domingo, no ano de 2002, trouxe a temática meio ambiente para a discussão, sendo, pela primeira vez, tratada nestas conferências e requerendo, desde o início, uma Comis-

são especial para ser abordada. Mas foi na V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, ou Conferência de Aparecida, ocorrida cinco anos mais tarde, que o tema Ecologia e Meio Ambiente tiveram maior destaque. No documento dessa Conferência são apresentadas as questões da biodiversidade, ecologia, Amazônia e Antártida. Como observa Valentini “misturando enfoques diferentes, alguns claramente de ordem geográfica, como Amazônia e Antártida, outros de ordem de valores, como biodiversidade e ecologia” (Valentini, 2008, p. 14).

O Documento de Aparecida dá apontamentos claros de que a preocupação da Igreja não recai apenas sobre os seres humanos, mas sobre toda a cadeia da vida, tal qual propõe a consciência planetária. O documento descreve que “nossa irmã a mãe terra é nossa casa comum e o lugar da aliança com os seres humanos e com toda a criação” (DAp, nº 125).

A consciência planetária também ganhou espaço na Igreja Católica no Brasil. Nas últimas décadas questões como ecologia, meio ambiente, defesa da vida em todas as suas dimensões ganharam espaço na instituição, principalmente através dos movimentos sociais e das Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs. Neste ano de 2011, a Campanha da Fraternidade, que é coordenada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, tem como tema “Fraternidade e a Vida no Planeta”, cujo lema é “A criação geme em dores de parto”, um trecho extraído do livro bíblico de Romanos. Este despertar sobre a importância da defesa e da manutenção dos recursos naturais e da vida de todos os seres que compõem o planeta ainda é incipiente na religião cristã, e na sua maior instituição, a Igreja Católica, mas sinais neste sentido têm sido dados, isto pode significar uma mudança na forma como o cristianismo foi percebido até o século XX, é uma quebra de paradigma que pode contribuir significativamente para a manutenção da vida no planeta.

#### **REFERÊNCIAS:**

BOFF, Leonardo. A Carta da Terra e a Consciência Planetária. Um Olhar “de dentro”. In: OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Orgs.) **Consciência Planetária e Religião – Desafios para o século XXI**. São Paulo: Paulinas, 2009.

**Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

**Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2005.



DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002.

FISCHER, Ines. As grandes religiões – mundo ambiente. In: SCHERER, Burkhard (org.). **As Grandes Religiões** – temas centrais comparados. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis – RJ.

MALEBRANCHE, Nicolas. **A Busca da Verdade** – textos escolhidos. São Paulo: Paulus. (2004).

MARSHALL, McLuhan e QUENTIN, Fiore. **Guerra e paz na aldeia global**. Tradução Ivan Pedro de Martins. Rio de Janeiro: Record, 1971.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. Tradução Álvaro Pina. Moscovo, Edições Progresso Lisboa, 1982.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaio – Livro 1**. São Paulo: Martins Editora. 2002.

MOTA, L.R. A identidade da técnica e o controle do mundo. In: OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Orgs.) **Consciência Planetária e Religião** – Desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas. 2009.

OLIVEIRA, P.A.R. A Carta da Terra e a Consciência Planetária. Um olhar “de fora”. In: OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Orgs.) **Consciência Planetária e Religião** – Desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas. 2009.

PAPA BENTO XVI . **Carta Encíclica *Spe Salvi*** – sobre a esperança cristã. Edições Loyola, São Paulo. 2007.

PAPA BENTO XVI. **Carta Encíclica *Caritas in Veritate*** – sobre o desenvolvimento integral na caridade e na verdade. Brasília. Edições CNBB. 2009.

ROCHA, Gilmar. A consciência ecocosmológica na perspectiva ameríndia e no imaginário religioso afro-brasileiro. In: OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Orgs.) **Consciência Planetária e Religião** – Desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas. 2009.

SASSEN, Saskia. **Sociologia da Globalização**. Tradução Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed. 2010.

TOURAINÉ, Alain. **Os movimentos sociais: o conflito central**. In: Poderemos viver juntos?: Iguais e diferentes. Tradução de Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1999.

VALENTINI, Demétrio. **À Luz de Aparecida** – ecologia e meio ambiente. Brasília. Edições CNBB. 2008.

# Pessoa humana: de *imago dei* ao *homo consumericus*

Claudia Felter\*

## Introdução

A quase totalidade da humanidade vive em sociedades de consumo, sofrendo em diversos níveis, os efeitos muitas vezes nefastos destas sociedades. O presente artigo procura identificar as causas que propiciaram o surgimento do “*homo consumericus*”. Analisar a distorção existente entre ele, na sua individualidade, e o ser relacional, forma essencial da pessoa humana. Para isto, os conceitos de pessoa, *Imago Dei*, ser relacional, individualismo e consumismo foram revistos. Busca-se encontrar respostas que possam reconduzir o ser humano a sua totalidade, Imagem de Deus.

## 1 Conceito de pessoa

O termo pessoa surge na Antiguidade, mais remotamente nos ritos do culto etrusco da deusa Perséfone onde uma máscara, *phersu*, era utilizada. Os romanos adotaram o termo e denominaram de *persona* (soar através) à máscara que os atores habitualmente utilizavam e, por conseguinte, ao papel que desempenhavam. Os gregos utilizavam a palavra *prosopon* (rosto) para o mesmo fim, máscara de teatro, mas com um alcance filosófico maior, onde o homem não possui nada a não ser sua efemeridade e uma falsa noção de liberdade. Suas revoltas contra a necessidade, em um sonhar com a liberdade que encenavam, sempre acabavam tragicamente.

No cristianismo, Tertuliano para nomear as distinções de um Deus uno e trino falou de uma substância e de três pessoas, e “para unir em Cristo o divino e o humano, falou de uma só pessoa, ao mesmo tempo Deus e homem” (BOURL, 2004. p.1393-1401). Pela primeira vez foi dado à palavra pessoa todo o seu peso. A pessoa do Pai em comunhão com o Filho e o Espírito constituem a verdadeira existência pessoal.

A definição de pessoa como um ser em comunhão foi dada pela patrística grega através da teologia trinitária e da cristologia, permitindo pensar tanto as pessoas divinas

---

\* Engenheira Civil; Mestre em Teologia – PUCRS; Mestranda em Gestão Ambiental-UEMC/Espanha

como também as pessoas humanas. A tradição latina, partindo de sua teologia trinitária, concebeu a idéia do indivíduo criado, conhecido e amado pessoalmente por Deus, onde a interpessoalidade e comunhão passam a um segundo plano ou desaparecem simplesmente. *Agostinho* considera que em Deus, pessoa significa relação. As pessoas divinas “são apenas seu ato de relação uma para com a outra”<sup>1</sup>, mas não estende analogamente, o conceito de relação para os seres humanos. *Boécio* define pessoa como substância individual de natureza racional. Mas, este conceito não é aplicável a teologia trinitária, pois enfatiza o ser por si (asseidade) e não a inter-relação (o ser-para, esse ad). *Tomás de Aquino* considera a definição de Boécio aplicável às pessoas divinas desde que se altere a palavra racional para intelectual e individual para incomunicável. Para ele, pessoa em Deus, tem “um sentido mais alto” do que se diz para as criaturas. Comenta que a distinção em Deus só vem das relações de origem, de tal modo que pessoa divina significa relação subsistente. *Lutero* afirmava que a fé faz a pessoa, concebeu uma antropologia teológica na qual o homem só tem acesso a si mesmo na e pela sua relação justificante e libertadora com Deus. A relação interpessoal do eu com o próximo não possui lugar significativo neste conceito.

Tanto a Idade Média quanto a Moderna apresentaram um certo esquecimento da pessoa como ser de relação. *Locke* define modernamente pessoa como: “um ser inteligente e pensante, dotado de razão e de reflexão, consciente de sua identidade e de sua permanência no tempo e no espaço”<sup>2</sup>. Neste período a interpessoalidade não tem o mínimo peso na constituição do “eu”, onde o “eu” significa indivíduo fundamentalmente independente.

## 2 Imagem de Deus

O que é o homem? Pergunta que o ser humano se faz desde tempos imemoriais, e para a qual elaborou inúmeras respostas. A fé judaico-cristã responde: é a Imagem de Deus. Isto denota um amor imensurável (de Deus), a grandiosidade (de Deus), e uma imensa responsabilidade (para o homem). O cristão crê que a pessoa humana foi criada à imagem de Deus para gozar da comunhão pessoal com a Trindade, mediante esta, com os outros seres humanos, bem como, para *administrar responsavelmente* o mundo criado. A *Gaudium et spes* em seu número doze esclarece:

---

<sup>1</sup> Ratzinger 1973, 211 citado por BOURL, Dominique. *Pessoa*. In Dicionário Crítico de Teologia, p.1396,

<sup>2</sup> Essay II, 27, 9, citado por BOURL, Dominique. *Pessoa*. In: Dicionário Crítico de Teologia, p. 1397.

A Sagrada Escritura ensina que o homem foi criado ‘à imagem de Deus’, capaz de conhecer e amar o seu criador, e por este constituído senhor de todas as criaturas terrenas, para as dominar e delas se servir, dando glória a Deus. ‘Que é pois o homem, para que dele te lembres? Ou o filho do homem, para que te preocupes com ele? Fizeste dele pouco menos que um anjo, coroando-o de glória e de esplendor. Estabeleceste-o sobre a obra de tuas mãos, tudo puseste sob os seus pés’ (Sl 8,5-7).

Deus, porém não criou o homem sozinho: desde o princípio criou-os “varão e mulher’ (Gn 1,27); e a união constitui a primeira forma de comunhão entre pessoas. Pois o homem, por sua própria natureza, é um ser social, que não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem entrar em relação com os outros.

A criação do homem como imagem e semelhança de Deus resulta de uma decisão divina sem equivalente na história das religiões. O homem é o auge da criação, cuja função é de exercer um sábio governo junto a toda a criatura, a fim de que haja harmonia e se cumpra nelas o desígnio do Criador. A criação do homem a partir do barro, conforme narração javista (Gn 2,4-25) sublinha seu lado terrestre e seu parentesco com o resto da criação; sua animação pelo sopro divino o faz um “‘vivente’ que tem uma relação com Deus” (GRAMONT, 2004,p.149-158). A literatura sapiencial indica que o homem foi criado à imagem da eternidade divina e para essa imortalidade e incorruptibilidade é que foi criado (Sb 2,23).

Ser à imagem de Deus é ser também à imagem de Cristo, pois ele mesmo é a imagem de Deus (2Cor 4,4; Cl 1,15). A total realização e potencialização da imagem e semelhança de Deus esta na pessoa de Jesus Cristo. “Nele Deus mesmo se fez humano para que a criatura humana seja elevada a condição divina. (...) Somos *theomorfoi* (em forma divina) porque somos *christomorfoi* (em forma de Cristo) pelo batismo, pela participação na comunidade cristã, pela Comunhão dos Santos. Somos, enfim, participantes da comunhão divina” (SUSIN, 2003, p.102).

À *imago Christi* a pessoa humana deve ser conformada, para que possa tornar-se filha do Pai (Rm 8,29), e para trabalhar na sua própria transformação que é realizada pelo seu percurso histórico. O ser humano alcança a própria soberania através do Cristo no Espírito Santo, não somente sobre a terra, ou sobre o reino animal (conforme o AT), mas principalmente sobre o pecado e a morte.

Criados à imagem de Deus e aperfeiçoados à imagem de Cristo graças ao poder do Espírito Santo nos Sacramentos, somos amorosamente abraçados pelo Pai.(CTI, 204, p. 254-286).

### 3 Ser relacional

A antropologia cristã centrada na imagem de Deus, imagem de Cristo, imagem da Trindade, é uma antropologia que remete a um plural interno de Deus e mesmo assim remete a *uma* imagem, do Deus uno e trino. Segundo Moltmann (1993), a pessoa é desde a sua criação um ser social, pois

Deus (singular) criou a pessoa (singular), como homem e mulher (plural) ele *os* (plural) criou. Aqui o plural humano deve corresponder ao plural de Deus. Se o Deus que se decide é um plural no singular, então a sua imagem na terra – as pessoas – evidentemente devem ser um singular no plural. Ao Deus que em si é diferenciado e único corresponde, então, uma comunhão de pessoas, femininas e masculinas, que se unificam e se tornam unas (p.315).

A pessoa humana só poder ser em relação a si mesma, se e na medida em que, se relaciona com as outras pessoas, somente em comunhão com os outros desenvolve sua personalidade. O indivíduo isolado ou solitário representa uma forma deficiente do ser-pessoa, pois perde a semelhança com Deus. Pessoa e comunhão são os dois lados do mesmo processo de vida.

A Santíssima Trindade representa uma harmonia perfeita entre as três Pessoas que compartilham a comunhão de uma única vida divina. Mas, a pessoa humana individualmente considerada e as exigências da existência social, podem gerar tensões na ordem criada. O ser humano caminha para uma solidariedade e unidade que ao mesmo tempo já existe e que ainda deve ser alcançada.

A vida social, em função da natureza social do homem, não é algo que lhe é acrescentado, mas o homem e a sociedade propriamente são mutuamente dependentes. Esta comunhão de pessoas é favorecida pela revelação cristã que “nos leva a uma compreensão mais profunda das leis da vida social que o Criador inscreveu na natureza espiritual e natural do homem” (GS 23).

As pessoas humanas criadas à imagem de Deus para compartilhar a comunhão na vida trinitária, são também constituídos de liberdade, dom divino, que lhes permite escolher abraçar ou não esta comunhão. Devido a esta liberdade, fruto do imenso amor de Deus, pode-se também errar na escolha, e ao invés do bem supremo, pode-se deixar levar por paixões transitórias, vaidades, ânsia por poder, por ter, vivendo-se um vaziosolitário. Nisto constitui-se o pecado, tornar-se menos comunidade, menos pessoa, afastando-se de Deus.

#### 4 O individualismo

O homem através da sua inteligência e atividade criadora conduz a humanidade a uma nova fase da sua história, onde as transformações ocorrem de forma cada vez mais rápidas e profundas. Estas transformações incidem sobre o próprio homem,

sobre seus juízos e desejos individuais e coletivos, sobre os seus modos de pensar e de agir, tanto em relação às coisas como às pessoas. (...) Ao procurar penetrar mais fundo no interior de si mesmo, aparece freqüentemente mais incerto a seu próprio respeito. (...) Nunca os homens tiveram um tão vivo sentimento de liberdade como hoje, em que surgem novas formas de servidão social e psicológica (GS 4).

Vive-se em uma época cuja visão é antropocêntrica. Segundo Zilles, na modernidade, que no ocidente desenvolveu-se do século XVII ao século XX, ocorreu à ruptura com a tradição medieval onde a concepção de mundo passou de teocêntrica para antropocêntrica. Com a descoberta do Novo Mundo, o Renascimento Cultural, a Reforma protestante, a Revolução Industrial, adveio o individualismo moderno. O homem agora considera-se um transformador, o que ele pensa quer realizar, interessa-se mais por aquilo que ainda poderá vir-a-ser.

Percebe-se, em alguns pensadores modernos, a clara relação vertical entre Deus e a pessoa humana, mas isentam o ser humano da sua interpessoalidade, o *eu* descrito é aquele cuja existência é de si por si. Para Fichte, o *eu* absorve para si tudo o que tem o status de *não-eu*. Hegel considera que o destino da pessoa é retornar a si e satisfazer-se consigo mesma. Kierkegaard pensa somente no *dever cristão*, mas o “homem que advém em sua relação crente com Deus é o *único*, ou o *indivíduo* que espera tudo de Deus e nada dos outros homens” (BOURL, 2004, p.1397).

Constata-se que a definição de pessoa proporcionada por Locke está realmente presente. A pessoa é *um centro* de consciência de si, *um indivíduo* que determina com liberdade sua atividade e suas relações com os outros e com Deus.

Presencia-se na sociedade atual, e fortemente induzida por esta, uma multiplicação de relacionamentos superficiais, que segundo a *Gaudium et spes* não favorece “em todos os casos uma conveniente maturação das pessoas e relações verdadeiramente pessoais” (Nº6). Conseqüentemente, como resultado, as pessoas encontram-se mais freqüentemente sozinhas na multidão.

## 5 Consumismo

Conforme o Compêndio da Doutrina Social da Igreja, o “objeto da economia é a formação da riqueza e o seu incremento progressivo, em termos não apenas quantitativos, mas qualitativos: tudo isto é moralmente correto se orientado para o desenvolvimento global e solidário do homem e da sociedade em que ele vive e atua” (Nº334). Considera-se que desenvolvimento não consiste na simples acumulação de bens materiais, uma vez que esta não é condição suficiente para a autêntica felicidade humana, pois torna os homens “escravos da ‘posse’ e do gozo imediato” (Nº334).

Observa-se que mesmo em países ricos, há uma certa desorientação existencial, uma alienação, uma incapacidade das pessoas de viverem e gozarem retamente a vida, mesmo estando envoltas em abundância de bens. Constata-se que os sistemas econômicos por si só, não possuem critérios que distingam formas de satisfação das necessidades humanas, entre as novas e elevadas, das artificialmente criadas que se opõe à formação de uma personalidade madura.

Quando a economia passa a desempenhar um papel dominante, não se restringindo a ser apenas a *um* dos elementos da liberdade humana, torna-se o único valor verdadeiro e o centro da vida social. A pessoa limita-se a uma dimensão materialística, na qual se sente reduzida a um mecanismo de produção e de consumo, não encontrando um modo de afirmar a própria dignidade.

Surge assim o consumismo, que consiste no consumo exacerbado de bens e serviços que ultrapassam as reais necessidades. As sociedades imersas neste consumismo desmedido denominam-se Sociedades de Consumo. Estas sociedades, globalizadas a partir da 2ª metade do século XX, são originárias de políticas econômicas que estimulam fortemente o consumo como forma de crescimento e desenvolvimento econômico. A transformação da sociedade capitalista industrial em sociedade de consumo deu-se, principalmente, a partir das teorias econômicas de John M. Keynes.<sup>3</sup> Este afirmava que o comportamento da economia deveria ser observado como um todo, que o dano de uma das partes é prejudicial a todo o conjunto. Portanto, a idéia de fluxo contínuo era fundamental. A renda total da sociedade deveria ser mantida dentro de determinados níveis para garantir o equilíbrio econômico. Dever-se-ia produzir, para produzir far-se-ia necessário gerar empregos, com estes gerar-se-ia renda, com a renda comprar-se-ia o que

---

<sup>3</sup> John M. Keynes (1883-1946) economista britânico. Influenciou fortemente, com suas idéias, a macroeconomia moderna.

se produziu, e assim gerar-se-iam mais ou manter-se-iam os empregos e o desenvolvimento econômico. A idéia era boa e influenciou o mundo fortemente nas décadas de 1950 a 1970. Então, o que deu errado? O que transformou uma idéia de produção e consumo sadios em algo tão pernicioso para o planeta?

As respostas são basicamente duas. Primeiro, o crescimento populacional vertiginoso. Em duzentos anos o planeta Terra passou de 1 bilhão de habitantes para 6,5 bilhões, somente no século XX a população mundial quadriplicou. Segundo, a cobiça, a ganância por maiores lucros e riquezas; que geram uma produção muito maior do que a necessária, onde a oferta é sempre maior que a demanda. A profusão de bens colocados no mercado ocasionou o desenvolvimento de estratégias de marketing sedutoras e agressivas, bem como uma enorme facilitação do crédito. O aumento do consumo fez e faz com que o planeta sofra com a degradação ambiental, em um abusivo uso dos recursos naturais. O consumo dos seres humanos excede em 30% a capacidade da Terra de renovação destes recursos. Está-se desaparecendo com o capital biológico do planeta.

## **6 *Homo consumericus***

Mas, as questões que se propõe são: o que leva o ser humano à necessidade do consumo exacerbado? O que o torna *Homo Consumericus*? Diversos fatores como: econômicos, históricos, sociais, emocionais e psicológicos. Em uma tentativa de suprir o vazio provocado pela indiferença social, baixo auto-estima, perturbação emocional e do desejo de pertencer a um grupo.

A economia, que possui como base o consumo, tem como fator impulsionador o crédito. Sem o crédito, a sede de consumo seria automaticamente reduzida. Bauman (2010,) afirma que o crédito é um forte incentivo para a satisfação do desejo. Discorre que os tempos nos quais era necessário adiar a satisfação haviam passado, gastar com prudência, economizar, ter paciência, tornaram-se ações obsoletas. Os bancos, através dos cartões de crédito, passaram a garantir crédito para a antecipação dos desejos. “Desfrute agora, pague depois”, entretanto, a aceleração da realização do desejo não torna o prazer mais acessível economicamente (p.13-14). Compara o excesso de crédito a uma droga que causa terrível dependência. O crédito cria um sistema artificial e predatório de dependência, cujo objetivo é a geração de riquezas, o lucro (p.22). Segundo Bauman (2010),



em geral, as políticas do Estado capitalista, 'ditatorial' ou 'democrático', são construídas e conduzidas no interesse e não *contra o interesse* dos mercados; seu efeito principal (e intencional, embora não abertamente declarado) é avilizar/permitir/garantir a segurança e a longevidade do *domínio do mercado*" (p.31) "(...) as fontes de lucro do capitalismo se deslocaram ou foram deslocadas da exploração de mão de obra operária para a exploração dos consumidores. (p.32)

Historicamente, o *Homo Consumericus* é fruto da época atual, onde a sociedade baseia-se no *Mito do Progresso*. Este mito apregoa que o progresso da ciência, da técnica e do próprio ser humano, conduz a humanidade a um mundo pleno e perfeito. Afirma que não há limite para o crescimento econômico, e que este pode e deve ser imitado por todo o mundo; que há harmonia entre progresso técnico, crescimento econômico e desenvolvimento da humanidade. Quanto maior o crescimento econômico, maior o consumo, maior o desenvolvimento, resultando na plena realização do ser humano.<sup>4</sup>

Entretanto, o ser humano é um ser que necessita, não só o básico para sua subsistência, mas ser reconhecido pelas outras pessoas e pertencer a um grupo social. Quanto se sente rejeitado, ou não pertencente a nenhum grupo, pode até mesmo, relegar as suas necessidades básicas e desejar morrer.

A relação entre necessidade fisiológica ou orgânica, necessidade determinada culturalmente e desejo é uma relação não-linear e complexa. (...) O ser humano é movido ou atraído pelo desejo, e na busca da realização do desejo deve satisfazer as suas necessidades orgânicas e culturais (SUNG, 2005, p.59-60).

Na sociedade de consumo, para uma pessoa ser reconhecida por seu grupo social é necessário que ela tenha um padrão de consumo desejado e exigido pelo grupo, onde a identidade da pessoa e do grupo está intimamente ligada a este padrão. A necessidade do indivíduo, a partir do grupo, está em possuir algo que poucos tenham. O juízo de valor não se encontra no objeto de consumo em si, mas no valor intrínseco, no possuir algo ou desfrutar de algo que muitos desejam e que poucos podem ter.

O diferencial está na *inveja* causada aos outros que desejam; consiste em uma relação social baseada na *concorrência*. O objeto desejado é desejado e valorizado porque os outros também o desejam. A intenção é se diferenciar através da posse de algo que os façam sentirem-se superiores. O motivo fundamental é a emulação, o sentimento de rivalidade ou estímulo que incita a imitar ou exceder o outro. "A rivalidade é algo

---

<sup>4</sup> Fatores como limitações dos recursos naturais do planeta, bem como, impactos ambientais negativos que podem gerar danos ambientais irreversíveis oriundos do binômio desenvolvimento/crescimento econômico não sustentável, decorrentes desta visão consumista e predatória, são convenientemente ignorados.

intrínseco à estrutura do desejo” (SUNG, 2005, p.68). É interessante observar que nem todo o desejo está imbuído de rivalidade, mas quando há, está associada a um desejo.

No sistema capitalista a riqueza tornou-se a base convencional da estima social, bem como, um requisito da auto-satisfação. A ostentação de riqueza é usada e interpretada para classificar o *status* de seu portador. O consumo representa a competição psicológica pelo status. Sendo assim, a constância da oferta de novas mercadorias, objetos de desejo, moda ou a apropriação dos *bens marcados* pelas camadas de baixo poder aquisitivo, produzem um efeito de *perseguição infinita*, onde as camadas economicamente mais abastadas se sentem obrigadas a investir em novos bens a fim de restabelecer a distância social original.

O consumo aviltante e a ostentação são ocasionados pela busca de reconhecimento, auto-estima e status, de forma mais profunda, busca-se um sentido de *ser*, para tornar-se humano, para fazer parte de um grupo, ser novamente relacional. Consiste no *ter para ser*. Neste processo desvirtuado, surge a rivalidade.

O sujeito espera que o outro diga-lhe o que é necessário desejar para adquirir este ser. Se o modelo, aparentemente já dotado de um ser superior, deseja algo, só pode se tratar de um objeto capaz de conferir plenitude ainda mais total. Não é através de palavras, mas de seu próprio desejo que o modelo designa ao sujeito o objeto sumamente desejável<sup>5</sup>.

O fenômeno do consumismo orienta-se para o ter na esperança de ser. Origina-se nas sociedades onde os valores fundamentais estão de tal forma deturpados que se torna “vital” o consumo de determinados objetos. A totalidade da pessoa humana reduz-se ao *Homo Consumericus*.

## 7 Conclusão

O homem é por natureza um ser social, um ser voltado à comunhão, feito à imagem de Deus uno e trino. É na harmonia e plenificação total da comunhão das Pessoas Divinas que a pessoa humana se vê refletida.

Na Antiguidade, o conceito da natureza social do homem já estava presente na patrística grega, mas no mundo ocidental, enfocando-se principalmente a Idade Média e

---

<sup>5</sup> Girard, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/ Unesp, 1990. p.180. Citado por SUNG, Jung Mo. *Sementes de Esperança*. p. 68.

Modernidade, foi negligenciado. Priorizou-se a relação vertical do homem com Deus, esquecendo-se da horizontalidade das relações humanas.

A sociedade atual, baseada no Mito do Progresso, tornou-se essencialmente antropocêntrica, gerando um individualismo exacerbado. Esqueceu-se os valores primordiais, os relacionamentos tornaram-se superficiais, o bem estar do outro passou a não ter importância, somente a própria satisfação, a realização dos próprios desejos. A comunhão foi suprimida, o conceito de pessoa perdeu o significado, o individualismo provocou um afastar-se de Deus.

O homem, distanciado de virtudes como compaixão, solidariedade e esperança, procura afirmação, auto-estima e o sentimento de pertença a um grupo através de formas distorcidas como o consumo desmedido. O amor ao próximo é omitido.

O consumismo excessivo, de uma sociedade “adoecida” suscita graves danos ao planeta. O crescimento populacional vertiginoso, a ânsia por lucros, o crédito como estímulo para a realização dos desejos, conduz o planeta a uma degradação ambiental sem precedentes na história humana. Poluição ambiental, desigualdades sociais, violência, exclusão social, são alguns dos resultados deste “modo de vida” vigente.

Torna-se necessário que o ser humano se deixe guiar por sua imagem de Pessoa-*Imago Dei*, em comunhão com Deus e com a humanidade em espírito de solidariedade. Que se eduque para um consumo responsável, onde distinga os bens necessários para uma vida digna, dos bens supérfluos. Subordine sabiamente suas necessidades materiais e instintivas, às interiores e espirituais. Que encerre esta fase triste da sua história, suprimindo do seu existir o *Homo Consumericus* e acolhendo integralmente o *Imago Dei*.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *Capitalismo Parasitário*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BOURL, Dominique. Pessoa. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004. p. 1393-1401.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. (CTI). *Comunhão e Serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Tradução de Civiltà Cattolica, IV, p. 254-286, 6 de novembro de 2004, por Ephraim Ferreira Alves.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje – *Gaudium et spes (GS)* 14.ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

GRAMONT, Jérôme. Antropologia. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004. p. 149-158.

MOLTMANN, Jürgen. *Deus na Criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina social da Igreja*. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

SUNG, Jung Mo. *Sementes de Esperança: a fé em um mundo em crise*. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

ZILLES, Urbano. *A Crítica da Religião na Modernidade*. Capítulo III p.1. [Manuscrito inédito]

# A ECO e o EGO. Uma análise da crise ecológica e o egoísmo humano

Wagner Lima Amaral\*

## Introdução

Nos últimos anos, jornais, emissoras de rádio, de televisão e revistas passaram a se preocupar cada vez mais com um sério assunto – a crise do relacionamento do homem com o seu Meio Ambiente; isto em termos técnicos é conhecido como “crise ecológica”. O que se constata é que esta crise piora gradativamente; mesmo em meio ao crescimento dos movimentos preocupados em revertê-la.

Encontramos dois movimentos expoentes no lidar com a crise ecológica. De um lado, os movimentos em defesa da ecologia são, basicamente, uma reação natural dos que veem a natureza ser agredida e o Meio Ambiente destruído. O centro da preocupação destes movimentos é a natureza, com o medo de perder o belo, o agradável, a vida. De outro lado, os movimentos em defesa da ecologia são, em última análise, uma busca de preservar as fontes naturais, visando sustentabilidade da produção em prol da satisfação do consumismo; o que implicaria em uma defesa do *ego* do homem e não da natureza em si, com o próprio homem incluído.

A Revista *Época*, em uma “edição verde”<sup>1</sup> expressou toda essa preocupação a partir de seu título: “*Agora somos 7 bilhões nosso planeta aguenta?*”. Em toda a edição a atenção se volta para a sustentabilidade da vida humana. A própria preservação de seu habitat natural tem sua razão de ser em prol da utilização dos recursos naturais, a fim de servir de facilitador para o homem. Evidencia-se esta ênfase na chamada interna aos artigos: “*7 bilhões de consumidores, 1 planeta. A nova geração dos países emergentes quer mais confortos modernos. Mas esbarra nos limites naturais da Terra. Como viveremos num mundo lotado?*” (ÉPOCA, 2011, 89). Não simplesmente bilhões de pessoas; mas, sim, bilhões de consumidores; que esbarram nas limitações da natureza. Desta forma, a própria natureza pode ser encarada como adversária ao consumismo; como culpada em não atender, naturalmente, aos anseios dos consumidores. Partindo de uma consi-

---

\* Doutorando em Ciência da religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

<sup>1</sup> Revista *Época*, 06 de junho de 2011, nº 681.

deração malthusiana<sup>2</sup>, o desafio, enfim, é resumido em: “*desenvolver novas formas de produção e criar novos padrões de consumo, para garantir que a humanidade caiba na Terra com conforto*” (ÉPOCA, 2011, 92).

Neste trabalho, em parte, proponho um equilíbrio entre os expoentes comuns à crise ecológica. Digo: “em parte” devido suas intenções, que se distanciam do núcleo do problema gerador da crise; e, conseqüentemente, empurram o homem para soluções minimizadoras. Obtém sucesso em seus projetos e operações; mas, não em quantidade e qualidade definitivo.

O equilíbrio proposto inicia-se no campo filosófico; passando pelo campo antropológico e sociológico; e sendo finalizado no campo teológico. Em suma, é uma questão de conversão; o que implica em mudança de mente, e convergência para um novo caminho. Filosoficamente, tratando da visão, análise e classificação do problema. Antropológica e sociologicamente, lidando com a questão da formação, e da cultura; evitando assim o discurso mítico e a prática subjetiva no convencimento do homem em lidar adequadamente com a natureza. Teologicamente, aproveitando o entendimento e a prática da conversão para produzir uma mudança significativa no lidar com a natureza, a partir do lidar consigo mesmo e com o próximo. Uma tentativa de converter o ego que supervaloriza o “eu”, direcionando-o para a valorização do que está além de si; mas, que o contém.

## **1. O campo filosófico**

O problema começa pela perda da visão do todo, como já expressado em obras conhecidas: “[...] *o dado mais grave que se esconde por detrás da falta de cuidado: a perda da conexão com o Todo; o vazio da consciência que não mais se percebe parte e parcela do universo; [...] a ausência da percepção da unidade de todas as coisas*” (BOFF, 1999, 24). Visão que gera consciência ecológica, que por sua vez produz maturidade e sabedoria no discernimento dos problemas e na busca de soluções.

Esta perda de visão se deu, em parte, como consequência do lado sombrio da modernidade. Fase marcada pela generalização do chamado “mal político”, presente nos

---

<sup>2</sup> Thomas Malthus, economista e demógrafo inglês, que viveu no período em que a humanidade atingiu a marca de 1 bilhão de pessoas; afirmou que tal crescimento populacional seria insustentável, em sua obra: “Ensaio sobre o princípio da população”, de 1798.

regimes totalitários do início do século passado, pela crise ambiental que somente veio à tona a partir das décadas de 50 e 60; crise reforçada pelo advento da chamada “sociedade de consumo” e sua característica pautada no *terem* detrimento do *ser* e, finalmente pela globalização desproporcional. Se, a modernidade, por um lado se apresenta como o grande momento da humanidade com todas as possibilidades e promessas de desenvolvimento, progresso e, portanto, melhora na qualidade de vida; por outro lado, traz consigo toda sorte de perigos, riscos e inseguranças, que carregam em seu bojo a própria questão da sobrevivência da, e na, Terra (BRITO, 2006, 100).

Filosoficamente, nos deparamos com o *realismo materialista*. Como já afirmara Boff: “*Chama-se de realismo a esta filosofia porque imagina que as realidades existem como objetos independentes do sujeito que as observa*” (1999, 23). E, se entende por *materialista* porque “*pressupõe que a matéria (átomos, partículas elementares, vácuo quântico, etc.) constitui a única realidade consistente; os demais fenômenos são derivações dela*” (1999, 24). Filosofia que sustenta o cientificismo tecnicista; conduzindo a humanidade a uma compreensão limitada da realidade, e à perda de conexão com o todo. Mesmo diante de considerações significativamente exortativas, como a de Engels:

Não devemos lisonjear demais nossas vitórias sobre a natureza. Esta se vinga de nós por cada derrota que lhe infringimos. É certo que elas se traduzem principalmente nos resultados previstos, mas acarretam também resultados imprevistos que, muitas vezes, compensam os primeiros [...] Todo o nosso domínio sobre a natureza – e a vantagem que nisso levamos sobre as demais criaturas – consiste na possibilidade de chegar a conhecer suas leis e saber aplicá-las acertadamente” (2000, 223-224).

Apesar da consideração de Engels que produz questionamento sobre a imagem dos pensadores materialistas, advogando um domínio absoluto do homem sobre a natureza; o resultado desta filosofia é observado no descuido para com a natureza e com o próximo; e, conseqüentemente, consigo mesmo. Provocando a dedução de que eventuais considerações ou não foram devidamente entendidas; ou, consideradas.

Uma tentativa de minimizar este problema surgiu no início da década de 70, através do conceito de “desenvolvimento sustentável”; a partir dos estudos da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre as mudanças climáticas. O objetivo inicial deste conceito visava conciliar a necessidade de desenvolvimento econômico da sociedade com a promoção do desenvolvimento social e com o respeito ao Meio Ambiente. Em 1987, a Comissão Mundial para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento da ONU, na Noruega, elaborou o documento *Nosso Futuro Comum*, conhecido também como *Rela-*

*tório Brundtland*. Neste, os governos signatários se comprometeram a promoção do desenvolvimento econômico e social em conformidade com a preservação ambiental.

Em 2002, foi ratificada pela UNESCO e aprovada pela ONU a *Carta da Terra*, documento equivalente à Declaração Universal dos Direitos Humanos para a área de Meio Ambiente:

Devemos somar forças para gerar uma sociedade global baseada no respeito pela natureza, nos direitos humanos universais, na justiça econômica e numa cultura de paz. Para chegar a este propósito é imperativo que nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade da vida, e com as futuras gerações (A Carta da Terra, 2004).

Fica evidente o chamado para a responsabilidade como condição básica para o desenvolvimento sustentável. Porém, este conceito, ainda em construção, gera incertezas quanto ao uso, abrigando visões antagônicas quanto à capacidade das sociedades de atingir seu ideal. Veiga (2006) abordou três tipos básicos de usuário do conceito:

*Panglossianos ou otimistas*: encaram o desenvolvimento como uma consequência natural do crescimento econômico, confiam na capacidade tecnológica do industrialismo de superar os limites naturais e acreditam que o crescimento se encarregará de gerar recursos necessários para se cuidar do Meio Ambiente.

*Apocalípticos ou pessimistas*: argumentam que no curto prazo é preciso que o crescimento seja o mais compatibilizado possível com a conservação da natureza, tendendo ao crescimento zero. Insistem em que os serviços da natureza estão sendo usados a uma taxa superior àquela que a biosfera é capaz de suportar no longo prazo. Acreditam que para essa compatibilização entre crescimento econômico e natureza são necessárias mudanças estruturais e institucionais.

*Analistas não dogmáticos*: argumentam que deve existir em seu horizonte uma modernidade ética, e não apenas uma modernidade técnica.

Destes o único grupo que argumenta que para haver uma mudança na variável ambiental se faz necessário uma mudança de valores, é o último. Ver os seres humanos apenas em termos de necessidade é classificar insuficientemente a humanidade. As pessoas não são apenas pacientes, cujas demandas requerem atenção; mas também agentes, cuja liberdade de decidir qual valor atribuir às coisas e de que maneira preservar esses valores pode se estender para muito além do atendimento de suas necessidades (VEIGA, 2006). Esta visão tende a reconduzir o homem à análise de sua existência; o que poderia implicar na conclusão de um novo *ethos* civilizacional, produzindo formas mais cooperativas de convivência. O que nos direciona aos próximos campos a serem analisados.



## 2. Os campos antropológico e sociológico

Em termos gerais, os esforços para sistematizar os discursos reflexivos, e educativos sobre a questão ambiental são homogeneizados. Não há uma clara demarcação quanto às diferentes concepções. De maneira geral fala-se em preservar a natureza; mas quem é o sujeito a realizar essa preservação, ou mesmo quem é o sujeito a usufruir dessa preservação? E, como fazê-lo?

Há consenso acerca da necessidade de uma educação ambiental, a fim de equilibrar o presente e garantir o futuro; mesmo que por motivações utilitaristas e consumistas; promovidas por uma postura antropocêntrica; que, por sua vez, mantém um sentimento de distanciamento em relação à natureza. Isso gera, apesar dos esforços, separação e não-integração do ser humano ao ambiente natural; assim como a degradação de ambos (GUIMARÃES, 2000, 25).

Consideremos o exercício em uma escola de coleta de latas de alumínio, incentivada por uma indústria que as recicla. Pode-se realizar tal coleta com a simples finalidade de trocar as latas por mercadorias para a escola; que, apesar de ser uma ação positiva por economizar recursos naturais e energia, não instrumentaliza o aluno para uma análise crítica de sua realidade e de sua ação na sociedade. Mas, ao contrário, acaba por intensificar o consumo e reforçar valores economicistas e utilitaristas; dificultando a discursada superação dos problemas.

Uma educação ambiental crítica exige transformações radicais nas relações sociais, assim como ambientais, e mesmo de produção; com vistas à construção de uma nova ética, uma nova cultura. Este processo precisa ser assumido por sujeitos individuais e coletivos.

Permitindo assim exercícios, segundo outra lógica, que contemple não apenas a necessidade de compreendermos a complexidade política, econômica, social e ambiental deste dramático e vertiginoso final de século, como o desafio de realizarmos um projeto civilizatório sustentável ecologicamente, sem miséria humana e ambiental; mas, sobretudo que nos induza a perceber a simplicidade da renúncia em relação à prepotência racionalista, que mantém a natureza como refém, em favor de uma ética que nos restitua a dimensão sagrada da vida (BARRETO, 1993, 88).

A questão não se desenvolve apenas no âmbito econômico e tecnológico para se atingir um novo modelo, como ensaia os artigos na revista citada no início deste trabalho; mas, passa principalmente pelas relações de poder que se apropriam dos benefícios

desse desenvolvimento, gerador de miséria social e ambiental de um lado e de opulência consumista de outro (GUIMARÃES, 2000, 85).

Não é uma questão da primazia da economia, mas, sim, da primazia da vida. Afinal, a economia trata das ações de apenas uma espécie – o homem – enquanto a ecologia trata das interações de todas elas. A economia cuida das ações regulares que se aplicam ao domínio, enquanto a ecologia indaga se essas ações têm sentido. A economia, portanto, deve ser vista como uma parte da ecologia, ambas se unificando num nível de maior abrangência. Pois, o todo precede e dá sentido a suas partes. Um equilíbrio geral confere a possibilidade, a condição e o sentido da existência de cada parte, indivíduo ou grupo.

Respostas vêm sendo formuladas concretamente pelo conjunto das pessoas que ensaiam práticas significativas em todos os lugares e em todas as situações do mundo atual. Portanto, não há um sujeito histórico único. Muitos são os sujeitos destas mudanças. Elas se orientam por um novo sentido de viver e de atuar. Por uma nova percepção da realidade e por uma nova experiência do Ser. Elas emergem de um caminho coletivo que se faz caminhando (BOFF, 1999, 25).

Torna-se, assim, uma “utopia” em construção. Esta construção de um futuro comum requer a preservação não apenas do ambiente físico e biológico, mas também da memória social e antropológica do homem, defendendo-se a diversidade como um valor e impedindo a construção de um mundo homogêneo. É a dimensão da tolerância, implicitamente presente na ecologia, que se baseia no respeito a todos os seres vivos e na solidariedade com as futuras gerações.

Reconhecemos a dificuldade de assimilação da proposta do estudo e da transformação do Todo; pois, pode sugerir um afastamento da ciência para os que exigem precisão, adotam práticas a refutação e a retificação, e estabelecem uma relação específica entre teoria e experiência; além da construção de generalizações, como: perguntas mal formuladas, meras opiniões, metáforas inconscientes e emotivas; geradoras de confusão, mistificação e superficialidade. Esta possibilidade de generalizar serve como alerta para se enfrentar os problemas ecológicos com realismo, cuidando para não se tornar uma ideologia a mais; assumindo, inclusive, um discurso apocalíptico. Pois, a existência dos males, como a poluição, não legitima a mitologia ecológica; servindo como razão para a valorização de todas as espécies, em prol da desvalorização do homem.

Neste processo de construção não podemos reverter o homem, ignorando sua posição central entre os seres; que lhe transfere uma responsabilidade de interação com o Todo, sem deixar de evidenciar sua especificidade em alguns aspectos. Seguindo o raciocínio de Marx, “*a raiz do homem é o próprio homem*”<sup>3</sup>. É exatamente deste tipo de raciocínio que surgiram as ciências sociais; revelando esta realidade dicótoma: de um lado, o homem interagindo com o Todo; através do aprendizado, da utilização, da manutenção, e até mesmo do cuidado, motivado pelo belo, ou por razões metafísicas. De outro lado, o desenvolvimento específico do homem, ao produzir seus meios de subsistência e todo o patrimônio social que envolve suas práticas – instrumentos de trabalho, relações de produção, línguas, instituições, etc. Criam matrizes externas de comportamento, que se tornam passíveis de acumulação rápida e ilimitada.

Logo, é um erro localizar a crise de nossa civilização simplesmente na relação entre homem e natureza. Ela não está essencialmente ali, mas nas relações estabelecidas entre os homens, que definem a forma de sua relação com o Todo. Os homens produzem dentro de uma ordem cultural, que é seu ambiente, constituído. As trocas que se estabelecem entre homem e natureza evoluem segundo a lógica de estruturas sociais, normalmente inacessíveis a análise ecológica.

Quando perdemos a dimensão histórica – especificamente humana – da vida em sociedade, a ordem cultural que nos cerca se confunde com a natureza, numa espécie de operação *camuflagem* que faz com que ela deixe de ser um problema.

Nossa *natureza* é evidenciada e experimentada através de nossa cultura. O próprio conceito de natureza é sucessivamente reconstituído pelo homem; como sugere Dirce Suertegaray em sua conclusão, quando discutindo a produção e a subordinação da natureza, através da óptica da geografia<sup>4</sup>:

Pensar o ambiente na geografia é pensa-lo enquanto um processo de complexas mediações com significativas implicações na vida das pessoas em relação a suas condições fundamentais de existência. Pensar o ambiente em geografia é pensar uma dimensão do espaço geográfico enquanto uno e ao mesmo tempo com múltiplas dimensões, e não invalidar o ambiental pensado sob outras matrizes complementares e/ou antagônicas (DA SILVA, LIMA, DANTAS, 2006, 97).

---

<sup>3</sup> Consideração final em sua crítica da religião, sendo aplicada à crítica do direito e da economia política; em sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, 1843-1844*.

<sup>4</sup> Artigo: *Questão ambiental: Produção e subordinação da natureza*.

Pensar a natureza a partir de nossa cultura, não deve implicar em práticas sociais, e relações sociais de subordinação e domínio, alimentando a utopia de dominar a natureza para construir sua longevidade, e a natureza humana para construir sua imortalidade. Para isso, se faz necessário uma *conversão* da tendência humana para o domínio da natureza. Logo, uma *conversão* do homem.

Voltamos, então, a uma velha questão, evidenciada no todo deste trabalho: que é o homem? Se não o deciframos, mesmo imperfeitamente, todo o conhecimento, considerando sua captação e interpretação, estará comprometido. Afinal, quando debatemos qualquer assunto; debatemos, na realidade, o que sabemos e o que poderemos saber sobre determinado assunto; incluindo sua imaginação. Isto nos direciona para o próximo, e último campo, a ser analisado; de onde esperamos considerar sua possível contribuição pela prática da conversão.

### **3. O campo teológico**

Todo o debate ecológico, assim como sua expectativa, é direcionado para a necessidade de conhecimento, compreensão e mudança do homem. A natureza, por si mesma, cumpre sua parte; insistindo no processo de renovação da vida; e de pareceria com o homem para a manutenção da existência. A questão principal estaciona-se sobre a participação do homem.

A diversidade dos caminhos percorridos para a discussão sobre o Meio ambiente se unifica na expectativa da *conversão* do homem para a mudança ansiada. É, então, nesse ponto que a Teologia pode tornar-se útil, por meio de sua experiência com o fenômeno da conversão, especificamente orientada ao homem.

Conversão é o resultado de um processo, evidenciado por dois passos no indivíduo: arrependimento e convergência. Arrependimento vem do termo grego *metanoëō*, literalmente, “*perceber depois*”, formado de *meta*, “*depois*”, implicando “*mudança*”, e *noëō*, “*perceber*”; cognato de *nous*, “*mente, o lugar da reflexão moral*”. Por conseguinte, significa “*mudar de mente ou propósito*”, normalmente envolvendo uma mudança para melhor (VINE, UNGER, WHITE JR, 2002, 415). A aplicação é a de mudança de pensamento originada por algum conhecimento anterior, que leva a pessoa a decidir pela descontinuidade de um determinado procedimento.

Este, conseqüentemente leva ao próximo e definitivo passo: a convergência. O verbo converter vem do termo grego *strephō*, “virar”. Ligado à preposição *epi*: *epistrephō*, “voltar-se, virar-se, virar em direção a, convergir para” (VINE, UNGER, WHITE JR, 2002, 508). A aplicação é a de uma mudança de direção, de rumo, de procedimento, motivada pelo arrependimento consumado. Um conhecimento que leva a reflexão; e, posterior, discernimento; para, finalmente, produzir uma ação final que revela rompimento, abandono de uma prática; e o assumir de uma nova realidade.

Em sua experiência com o discurso e com a aplicabilidade deste sobre a conversão, a Teologia pode compartilhar sua base teórica, e seu desenvolvimento metodológico para ajudar na conversão do homem para com o lidar esperado com o Meio Ambiente. Esta conversão, provavelmente, tem como principal alvo o seu *ego*; tende este como principal adversário da ecologia; por ser a fonte dos principais problemas ecológicos enfrentados.

### 3.1. Conceito de *ego*

Eis uma objetiva definição:

A personalidade de cada homem; o próprio indivíduo, o “eu”. Segundo o conceito de Freud, o *ego* é o centro da personalidade que compartilha com a realidade e é influenciado por forças sociais. O *ego* modifica o comportamento, pelo inconsciente compromisso entre o primitivo instinto e o consciente; serve como mediador entre o impulso inconsciente e os procedimentos pessoal e social. [...] Egoísmo sendo o excessivo amor ao bem próprio, sem atender ao dos outros. [...] Egoísta diz-se de, ou pessoa que trata só dos seus interesses: comodista; antônimo de altruísta (BUENO, 1984, 390).

Numa perspectiva teológica egoísmo é uma doença do gênero humano provocado pelo pecado; aquilo que prejudica o relacionamento com Deus (Mateus 5.3) e de uns com os outros (Filipenses 2.3).

### 3.2. Conceito de *ecologia*

A origem filológica da palavra provém do termo grego *oikos*, “casa”, e *logos*, “estudo”; literalmente: “o estudo da casa”, ou de como manter a casa em ordem. Deste ponto, progrediu-se para a ideia de “ciência do habitat” (FERREIRA, 1992, 15). A figura da casa é bem sugestiva. Imaginemos uma casa onde vivem várias pessoas. Ela é um todo montado para as condições de vida da família. Tem abrigo, ar puro, dispensa para

os alimentos; é abastecida de água; está cercada de vegetação; é banhada pela luz do sol e pulverizada pela chuva. É a figura completa de um meio ambiente ideal, onde se pode habitar e sobreviver. E, tudo o que for feito afeta a casa e o bem estar de todos.

O termo *ecologia* aparentemente foi usado pela primeira vez em nota de rodapé, na obra do biólogo alemão Ernest Haeckel (1834-1919): *Morfologia Geral dos Organismos*. Em sua definição: “ecologia é o estudo da interdependência e da interação entre os organismos vivos, animais e plantas e o seu meio ambiente, seres inorgânicos” (ACOT, 1990, 27).

### **3.3. Conceito de *ecossistema***

Depois de *ecologia*, o termo mais usado nesta área seja: *ecossistema*. *Ecossistema* “é todo o conjunto formado por um ambiente inanimado (solo, água, vegetação, atmosfera) e os seres vivos que o habitam. Assim, lagoas, pradarias, florestas e mares são *ecossistemas*” (Anônimo, 1974, 2). Portanto, cada lugar, cada espaço de que nos servimos para existir na natureza, tem sua parte de atmosfera, de sol com suas variações de formas; os rios ou lagos, ou mares, ou fontes de água, e nessas partes ou campos, um grande número de outros sistemas de vida, animais e vegetais, um vivendo em função do outro e até uns afetando os outros de alguma maneira. Todo esse conjunto complexo, portanto, é o *ecossistema*. Naturalmente, o *ecossistema* contribui para a formação do meio ambiente.

### **3.4. Exemplos dos principais problemas ecológicos enfrentados**

Ao longo dos anos, o homem, que está inserido no meio ambiente, formado pelo *ecossistema*, servindo-se da natureza, por ignorância (*ego*) ou por irresponsabilidade (*egoísmo*), tem provocado problemas que, somado à superpopulação, multiplicam a preocupação devido à necessidade de sustentação.

#### **3.4.1. O extermínio de animais e o desflorestamento**

A caça excessiva, incentivada, principalmente pelo comércio de peles; o comércio de animais silvestres; a pesca predatória, e outros processos exterminadores jogam em fase de extinção certas espécies de animais. Processos normalmente associados à

sustentabilidade do homem. Uma pesquisa de mestrado, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Diversidade Biológica e Conservação (PPGDBC) do campus Sorocaba da UFSCar, aponta para um provável desaparecimento de aves em regiões onde as plantações ocuparam os habitats naturais das espécies. O estudo Utilização de Sistemas Agrícolas (Tangerinas, *Citrus Reticulata*) por aves na região de Pilar do Sul, São Paulo foi desenvolvido por Marcelo Gonçalves Campolim, sob orientação do professor Augusto Piratelli. O objetivo da pesquisa foi verificar se as aves da região avaliada poderiam usar as plantações como acréscimo de seus habitats naturais, ou mesmo substituí-los. A ocorrência foi verificada na região de Pilar do Sul (SP) e pode ser explicada pela substituição dos habitats naturais por plantações e pastos.

A ideia do estudo surgiu enquanto Piratelli viajava pelo interior de São Paulo e constatou que a maior parte da paisagem era composta por plantações e pastagens. “*A mata nativa quase não existe mais, e com isso, muitas espécies desapareceram ou estão ameaçadas*”, lamenta o orientador. O estudo apontou que, das 122 espécies amostradas, 60 foram detectadas nas plantações e nos fragmentos florestais (áreas com vegetação nativa), e as demais só nesses fragmentos. “*Concluimos que a mata nativa é de suma importância para pelo menos metade das espécies da região, enquanto para a outra metade, as plantações podem ser utilizadas para deslocamentos, alimentação ou reprodução*”, esclarece Piratelli.

A pesquisa também chama atenção para o novo Código Florestal, que prevê a redução de algumas áreas, que hoje são legalmente protegidas, como matas ciliares e topos de morros, para serem utilizadas para a Agropecuária. “*Ficamos receosos que as mudanças nas áreas protegidas previstas no novo Código Florestal possam ser terríveis para as aves (e outros animais), que vão perder ambientes naturais. E aquelas que não conseguem sobreviver nas plantações tendem a se tornar raras ou até mesmo desaparecer*”, prevê o professor.

O Brasil ainda é carente de estudos que visam monitorar a fauna de aves em ambientes agrícolas. “*As informações levantadas na pesquisa são importantes para futuros planejamentos, visando o manejo de técnicas e práticas agrícolas para o auxílio destes ambientes na conservação de aves*”, conclui Campolim.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Reportagem por UFSCar/EcoAgência.

Esta realidade é multiplicada quando na constatação de que a humanidade é levada a ao questionamento sobre a opção entre a floresta ou a plantação. Como apresenta a reportagem da Revista Época: “*A humanidade se apropriou de dois terços das terras férteis disponíveis. O terço restante abriga as últimas florestas*” (2011, 97), o que fazer? Toda a reportagem direciona o leitor à compreensão da necessidade de um agir diferente do homem, seja na busca de entendimento acerca do problema, seja no interpretar este, buscando soluções inteligentes que exigem a preservação da natureza. O que, intrinsecamente, exige sua conversão; abandonando a prática predatória e descuidada, diante do conhecimento atual, e convergindo para um novo caminho que o faz assumir uma nova prática de contemplação e cuidado.

### **3.4.2. A poluição**

Este é um dos problemas mais experimentados por todos. Pode ser dividido em: poluição do ar, das águas, poluição sonora, acústica, ou visual. Exemplifiquemos o problema com a poluição comumente sentida: a poluição do ar.

Os maiores poluidores do planeta, na ordem de 80%, são os países ricos e industrializados. O quadro comparativo feito por Boff, em 1993, já elucidava a situação e desmascarava os culpados:

Os EUA lançaram 186 bilhões de toneladas de dióxido de carbono na atmosfera só em 1985; a ex-União Soviética lançou 985 milhões. E aqui surge um paradoxo e também uma hipocrisia: embora os países do hemisfério norte sejam os principais responsáveis pela crise ecológica mundial que afeta a todos, são eles os primeiros a não assumir o compromisso mais importante pela correção de curso do processo de desenvolvimento, ao mesmo tempo em que impõem aos outros do hemisfério sul as normas de como se deve tratar a natureza (24).

Esta crise é agravada quando nos deparamos com a atual constatação de alguns que não há possibilidade de se ter energia totalmente limpa. Como afirma a reportagem na Revista Época, a fonte pode ser nuclear, hidrelétrica ou até bagaço de cana. Os países estão descobrindo que não há alternativa sem custo ambiental. Por menor impacto ambiental que produza, qualquer das opções atinge todo o ecossistema; como uma teia que comprova a realidade do Todo. Considerando a eletricidade produzida, através da cana de açúcar, a reportagem afirma:

O desafio é estimular a expansão da cana sem incentivar novos desmatamentos para o cultivo em remanescentes de cerrado, como em Goiás e em Mato



Grosso do Sul. As áreas disponíveis para aumentar os canais estão se esgotando. O Brasil, assim como o planeta, ficou pequeno (2011, 101).

Na base das decisões a serem tomadas está o *ego*. Seja por querer tirar muita natureza, mas estar disposto a retribuir com pouco. Como conclui Geisler: “A maioria das formas de poluição pode ser diretamente atribuída à exuberância do homem na sua cobiça pela ganância” (1984, 217). Seja pela disposição em reaprender a viver, considerado não somente seus anseios naturais e particulares; mas, também, de todo *ecossistema*. E isto evidencia uma disputa que deve ser resolvida com a conversão de um ao outro.

### 3.5. A *eco* versus o *ego*

É estimulante encontrar um cientista que não se envergonhe de relacionar *eco* com *ego*. Trata-se de Paulo Nogueira Neto, de 69 anos, a primeira autoridade oficial do Meio Ambiente no Brasil, por doze anos diretor da Secretaria Especial de Meio-Ambiente (SEMA). Pensando numa grande nave, entenderemos melhor o que é *eco* (grito de sobrevivência) e *ego* (ganância sórdida). Imaginando um grande avião que transporta todos para um destino comum encontramos um quinto, ou seja, 20% da população viajando na primeira classe. Estes 20% da população da terra consomem 80% das reservas disponíveis para essa longa jornada. Enquanto que 80% dos passageiros do nosso avião (terra) passam fome, frio e todas as necessidades imagináveis. Isto é *ego*. Aonde 20% gasta 80% os 20% que sobram é pouco para 80% sobreviverem. Esta atitude mostra o egoísmo do homem. Nas palavras de Schaeffer seria:

na sua qualidade de [homem] caído, não só é finito, mas errante. Assim, as escolhas que o homem faz pragmaticamente não têm outro ponto de referência além do egoísmo humano. É o cão que come o cão, o homem que devora o homem, o homem que consome a natureza (1986, 101).

Aqui encontramos a cobiça do homem. Nota-se que o homem com sua cobiça não têm o porquê não violar a natureza e o próximo. A partir do momento em que acredita num mundo sem referencial do Todo, tudo acaba perdendo todo o significado. Se isto acontece “inevitavelmente, eu, que sou homem, serei considerado sem valor” (SCHAEFFER, 1986, 101). Isso é *ego*.

Como apresenta Boff:

Ou nos salvamos todos dentro de um sistema de convivência solidário e participativo na terra, e para isso impõem transformações fundamentais [isto é *eco*], ou pela indignação e pelos levantes podemos fazer explodir a nave e assim nos precipitar todos nos abismo [isto é *ego*]. Pois é esta consciência que está crescendo mais e mais no mundo [isto é *eco*] (1993, 25).

A constatação crescentedeum desastre ecológico tem empurrado as sociedades mundiais a mobilização para criar uma cultura de comportamento ecológico. A este tipo de comportamento chamamos de *eco*.

Quando as indústrias do Rio Grande do Sul castigam os rios e as fontes do Uruguai, isso é egoísmo brasileiro. Quando os países industrializados, quase todos situados no hemisfério norte, responsáveis por 80% da poluição da terra, sendo que somente os Estados Unidos contribuem com 23% dessa poluição, se recusam a reduzir suas emissões de carbono e causam danos ao mundo inteiro, isso é egoísmo deles. Elben Lenz nos fala que “*a questão do meio ambiente está nos obrigando a viver juntos e não separados*” (1992, 24).

Os grupos empresariais elaboram seus planos de desenvolvimento dentro da ideologia da maximização dos benefícios (*ego*). A competição concorre para devastação (*ego*). Em contrapartida, há a constatação dos movimentos ecológicos de que as políticas de desenvolvimento devem ser adequadas ao ecossistema regional. Isso é *eco*.

Os projetos de Henry Ford com a borracha, em 1927; e em 1970, os de Daniel Ludwig, com a celulose e madeira no Jari; e os da Volkswagen nos anos 70 redundaram num imenso fracasso, devido à desconsideração do aspecto ecológico. Isto é *ego*. É uma atitude míope e egoísta querer o uso e os ganhos da natureza para si mesmo sem o devido respeito para com os outros, hoje ou numa geração futura. Isto é *eco*.

## **Conclusão**

A proposta sugerida por este trabalho inicia-se no rever a visão do problema da crise ecológica, enxergando as pessoas não apenas como pacientes, cujas demandas requerem atenção; mas também como agentes, cuja liberdade de decidir qual valor atribuir às coisas e de que maneira preservar esses valores pode se estender para muito além do atendimento de suas necessidades. Esta visão tende a reconduzir o homem à análise de sua existência; produzindo um novo *ethos* civilizacional, com formas mais cooperativas de convivência.

Esta visão, então, se desenvolve para a construção de um futuro comum que requer a preservação não apenas do ambiente físico e biológico, mas também da memória social e antropológica do homem, defendendo-se a diversidade como um valor e impedindo a construção de um mundo homogêneo. É a dimensão da tolerância, implicitamente presente na ecologia, que se baseia no respeito a todos os seres vivos e na solidariedade com as futuras gerações.

Um pensar e desenvolver distante das relações de subordinação e domínio, que exigiria, por fim, uma *conversão* da tendência para o domínio da natureza. Logo, uma *conversão* do homem. Uma mudança de direção, de rumo, de procedimento, motivada pelo conhecimento que leva a reflexão; e, posterior, discernimento; para, finalmente, produzir uma ação que revela rompimento, abandono de uma prática; e o assumir de uma nova realidade. Em sua experiência com o discurso e com a aplicabilidade deste sobre a conversão, a Teologia teria a capacidade de contribuir tanto com sua base teórica como com seu desenvolvimento metodológico para ajudar na conversão do homem para com o lidar esperado com o Meio Ambiente. Tendo o ego como alvo principal desta conversão; por ser o principal adversário da ecologia, a fonte dos principais problemas ecológicos enfrentados.

Em termos de conteúdo, como referencial, para reflexão acerca desta conversão para a Teologia cristã, a maior dignidade já dada à matéria não foi seu bem, como criação de Deus, nem sua glória atrelada a dele. A maior honra outorgada à criação material foi quando Deus se tornou parte dela na encarnação de Cristo. “*E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade*” (João 1.14). A divindade entrou no fluxo sanguíneo da humanidade. Logo, ao destruir a natureza, os homens destroem o que é bom, obliterando o espelho que reflete a seu Criador. Semelhantemente, o desrespeito para com o próprio homem – a miséria causada pelo egoísmo do próprio homem – é abusar daquele que Deus adornou à sua imagem, e honrou com a encarnação do seu Filho.

O ponto de vista teológico cristão sobre a natureza potencializa a esperança na produção de uma autêntica ecologia; cooperando na preservação da beleza, na liberdade para um desprendimento e comprometimento psicológico, e na diminuição da destruição do ecossistema. E a prática teológica acerca da conversão, também, pode contribuir ao reverter ações promovidas pelo egoísmo humano. A *eco* que enfrenta o *ego* só prevale-

cerá diante da consciência de quem somos, e do que fazemos parte; qualificando nossa responsabilidade ao atribuir sentido e dignidade a vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A CARTA DA TERRA. 2004. The Earth Charter Initiative. Disponível em [http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21\\_arquivos/carta\\_terra.doc](http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21_arquivos/carta_terra.doc)

ACOT, Pascal. *História da Ecologia*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1990. Apud. FERREIRA, Damy. *Ecologia: Uma perspectiva bíblica*. Artigo publicado pela Revista Teológica. Rio de Janeiro: STBSB, Ano VII – 1992 – nº 11.

BAPTISTA, Roberto Natal. *Bíblia e Ecologia*. Artigo - *Ecoteologia 92: Por um novo ser humano em paz com a criação*. Páginas 13-15. São Paulo: CEDI, 1992.

BARRETO, Marcos P. *Educação, desenvolvimento e meio ambiente*. Cadernos Cedes – Educação Ambiental nº 29. Campinas: Papyrus, 1993.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993. 180p.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

BRITO, Paulo R. Borges de. *Missão integral: Ecologia e sociedade*. São Paulo: W4 Editora, 2006.

BUENO (Ed). *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa*. 11ª. Ed. Rio de Janeiro: FAE, 1984.

CÉSAR, Elben M. Lenz. *A Eco e o Ego*. Artigo publicado pela Revista Teológica. *Ecologia: Uma perspectiva Bíblica*. Rio de Janeiro: STBSB, Ano VII – 1992 – nº 11.

ENGELS, Friedrich. *A Dialética da natureza*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

FERREIRA, Damy. *Ecologia. Uma perspectiva bíblica*. Artigo publicado pela Revista Teológica. *Ecologia: Uma perspectiva bíblica*. Rio de Janeiro: STBSB, Ano VII – 1992 – nº 11.

GEISLER, Norman. *Ética cristã: Alternativas e questões contemporâneas*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GRUPO DE TRABALHO DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL, SOCIEDADES SUSTENTÁVEIS E ECONOMIA SOLIDÁRIA. 2006. Relatório do GT do V Congresso Ibero Americano de Educação Ambiental, Joinville, SC: PNUMA/UNESCO/MMA/MEC. Disponível em <http://www.viberoea.org.br>

GUIMARÃES, Mauro. *Educação ambiental: No consenso um embate?* São Paulo: Papyrus, 2000.

FEINBERG, Paul & GEISLER, Norman. Introdução a filosofia: Uma perspectiva cristã. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1983.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, in sobre a religião. Lisboa: Edições 70, 1972.

(Anônimo) *Poluição e Meio Ambiente – Edição especial de Conhecer Nosso Tempo*. São Paulo: Abril, 1974.

Revista ÉPOCA, edição 681. São Paulo: Editora Globo, 2011.

SCHAEFFER, Francis. Poluição e a morte do homem: Uma perspectiva cristã da ecologia. 2ª Ed. Trad. Darci e Nancy Dusilek. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

SOUSA, João de. *Ecologia à luz da Bíblia*. São Paulo: Vida, 1992.

SUERTEGARAY, Dirce M. Antunes. Questão ambiental: Produção e subordinação da natureza. Apud. SILVA, J. B. da; LIMA, L. C; DANTAS, E. D. C. *Panorama da geografia brasileira II*. São Paulo: Annablume, 2006.

VEIGA, José Eli. *Meio ambiente & Desenvolvimento*. São Paulo: Senac, 2006.

VINE, W. E; UNGER, M. F; *Dicionário VINE*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

## A fraternidade como locus teológico e político para uma cidadania universal

Germán Calderón Calderón\*

### Introdução

O artigo tenta apresentar o conceito de fraternidade, como categoria teológica e política e, as inferências que esta reflexão pode provocar no leitor.

A teologia, em parceria com outros conhecimentos, entendida como esforço racional para compreender e explicar a experiência de Deus vivida em uma comunidade, pode oferecer, alicerçar e ponderar princípios, normas, opiniões e proposições que iluminem e inspirem, práticas, hábitos, crenças e sentimentos que eduquem, transformem e consolidem a vivência e prática de uma nova cidadania.

O Deus da Revelação que vem ao encontro da humanidade se manifesta no acontecer histórico, geográfico e vivencial das pessoas. Neste *locus* político, os indivíduos se transcendem e organizam suas relações entre si, sobre o meio ambiente que, ao mesmo tempo que os envolve e determina, eles constroem. Mas é também neste espaço, com suas instâncias, rua, bairro, cidade, país, continente, mundo, onde mulheres e homens discernem e interpretam suas escolhas pessoais e dão sentido à sua vida e convívio social, através da interpretação e vivência da Palavra de Deus por meio de uma fé lúcida, inteligente e crítica (MATOS, 2008:16).

Pensadores, políticos, governantes, líderes religiosos e até, nas não menos importantes políticas públicas dos governos de turno, têm proposto, ao longo da história, formas de construir um mundo sempre renovado e bom (Gn 1,31), onde pessoas, animais e meio ambiente possam conviver em harmonia e paz e, o sofrimento, a violência e a solidão sejam vencidas pelo amor, a solidariedade e o exercício de uma cidadania plena. Estas propostas ou projetos tem-se iniciado, a partir de práticas já experimentadas ou de princípios e crenças que motivam e sustentam as ações a realizar.

Dentro desta linha de pensamento teleológico se busca, aqui, explicitar e justificar o conceito fraternidade, como categoria conceitual teológica e política que pode fun-

---

\* Doutor em Educação. Universidade Estadual do Centro Oeste do Paraná: UNICENTRO.

dar e manter acesso aos princípios, crenças e modos de conviver, partilhar e sustentar a educação de um novo ser humano e exercer uma renovada cidadania local e universal.

### **A sociabilidade berço da fraternidade**

A relação chamada fraternidade (*adelfia*) está induzida no coração e nas relações dos homens desde o seu nascimento e no processo do seu desenvolvimento biológico, familiar e político. O ser humano para superar a sua fragilidade natural e satisfazer os seus anseios de plenitude precisa da mediação amorosa dos outros e da correlação e sustentáculo da natureza, como casa, ar, água, plantas e luz. Além desta complexa interrelação com todos os seres da criação, o ser humano tem que transcender os outros seres pelo seu pensamento, liberdade e religiosidade como transcender-se com relação a si mesmo em tudo o que pensa acredita e deseja sem jamais estar satisfeito com as metas alcançadas.

Aristóteles justifica a sociabilidade inevitável do ser humano devido a sua carência para realizar-se no que ele é, afirmando que ele naturalmente é um ser social,

[...] o homem é um animal político, por natureza, que deve viver em sociedade, e que aquele que, por instinto e não por inibição de qualquer circunstância, deixa de participar de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Esse indivíduo é merecedor, segundo Homero, da cruel censura de um sem-família, sem leis, sem lar. Pois ele tem sede de combates e, como as aves rapinantes, não é capaz de se submeter a nenhuma obediência. (ARISTÓTELES, 2001:14).

O ser humano sempre precisou, precisa e precisará dos outros não são para satisfazer as suas necessidades mais elementares, como para preencher as suas aspirações mais elevadas. Ele apareceu em pequenos grupos sociais, a família, o clã, a tribo, depois a aldeia, a cidade, o estado, comunicando-se com seus pares com a palavra, a escrita, os meios de comunicação diversos, até as redes sociais da atualidade. Mas ao mesmo tempo que, se socializa e solidariza com os outros e com o mundo que o rodeia, também se deprime e isola em si mesmo, no seu mundo e nos seus problemas mal resolvidos, chegando até a violência e o desejo de destruir o outro, que ele acredita é um obstáculo ou resistência para a realização dos seus propósitos ou crenças.

O filósofo Kant, citado por ABBAGNANO, pensa que, na sociabilidade natural do ser humano, repousam as possibilidades humanizadoras do homem, mas no coração desse núcleo socializador também fluem forças individualizadoras que fazem das pesso-

as lobos uns para com outros, “todo homem é inimigo de todo homem”. (HOBBS, 1998: 76). Diz Kant,

O homem tem tendência a associar-se porque no estado de sociedade ele se sente mais homem, isto é, sente que pode desenvolver melhor suas disposições naturais. Mas ele tem também uma forte tendência para dissociar-se (isolar-se) porque tem em si também a qualidade antissocial de querer dirigir tudo para seu próprio interesse, pelo que ele espera encontrar resistência de todos os lados e sabe que, por sua vez, deve tender a resistir aos outros (ABBAGNANO, 1982:876).

Essas duas inclinações provocam hesitação no ser humano, por um lado, o processo de associar-se ao semelhante para dilatar, crescer e multiplicar os anseios do seu coração, na alegria do ser comunitário, o realizam como indivíduo e como partícipe de um grupo ou comunidade social. Mas, por outra parte, a disputa na sociedade por bens e prazeres que, amiúde, vira uma procura insaciável ou a qualquer preço, o malquista com os outros e o fecha sobre si, levando-o à solidão e ao enfraquecimento nas suas potencialidades humanizadoras e de felicidade.

O crescimento cultural dos homens e das mulheres os está levando a um alto grau de sociabilidade e de profundidade nas suas relações interpessoais, passando da conversa da aldeia ao diálogo planetário, sendo que os meios de comunicação social e sobretudo, as redes sociais colocam as pessoas em contato com fatos e acontecimentos triviais ou importantes de forma imediata em qualquer parte do planeta.

O século XXI aparece como o século da sociabilidade pelas proporções planetárias que alcançou na informação e comunicação. A vida privada e até os pensamentos dificilmente podem ser mantidos fora do espetáculo do mundo, que uma vez públicos tornam-se propriedade dos outros. Diz COLOMBO (1967:20-21), citado por Mondin,

Se devemos, de qualquer maneira sobreviver, está claro que sobreviveremos só como membros uns dos outros. A linha entre o privado e o público torna-se sempre mais confusa. Bem ou mal, esta na qual vivemos é a época do planejamento, da assistência social, da propriedade comunal e, no plano internacional, das organizações multinacionais. A capacidade do indivíduo de agir, e até de pensar, com certa independência de seu ambiente social ou contrastando com ele, vai-se reduzindo constantemente. [...] O conteúdo de sua salvação com respeito à sociedade consiste, para o homem moderno, no descobrir a si mesmo como pessoa que, deliberadamente, decide a favor de uma relação de interdependência com os outros; sabedor de que a sua natureza já é a de fazê-lo entrar em relação com os seus semelhantes, ele quer, positivamente, essa interdependência, antes que comportar-se assim devido às pressões da época. A alternativa do “Eles” não é o “Eu”, mas sim o “Nos” (MONDIN, 2005:161).



Esta sociabilidade que nos facilita a cultura, os meios de comunicação social, a ciência e a técnica, como a organização política, não garante que os seres humanos se aceitem nas suas diferenças, se amem como semelhantes e procurem naturalmente melhorar-se e melhorar o meio ambiente entre o qual realizam seus negócios e existência. A sociabilidade, não obstante ser uma dimensão constitutiva da condição humana, que funda e organiza a comunidade e a sociedade concreta, exige uma renovada educação cada vez mais refinada e aprofundada. Esta sociabilidade natural fundamenta todas as relações e agrupamentos que os homens estabelecem para satisfazer as suas necessidades, aspirações e carências profundas e, está vinculada a dimensões que caracterizam “o ser pessoa” como a linguagem, o amor, a liberdade e o conhecimento. Estas dimensões, entre outras, colocam o indivíduo em contato e em relação com o meio ambiente, permitem trocar idéias com os outros e capacitam para aceitar e dar-se aos semelhantes e encontrar sentido à história pessoal e social. Esta sociabilidade humana está longe, em substância e sentido, da sociabilidade encontrada nos animais que, mediante seu instinto associativo, formam grandes agrupações organizadas na realização dos seus objetivos.

A sociabilidade humana, não obstante ser natural, acontece, primeiro, porque o indivíduo já nasce em uma sociedade dentro de um círculo de relações como a família, a igreja, a etnia, a cidade, o país. Segundo, pode ser também induzido a viver e agir com outros, como na escola, no trabalho, no sindicato, no partido político, mas em todos os casos, é a liberdade da pessoa quem estabelece o sentido, a abertura e a profundidade da sociabilidade e das relações, podendo até fechar-se ou isolar-se do convívio. Por outro lado, o indivíduo estando cercado pela sociedade precisa dela para desenvolver-se e humanizar-se. Ela está a serviço do indivíduo, é como o playground onde os indivíduos podem coexistir com os outros semelhantes e realizar suas escolhas e decisões pessoais. É a sociedade que educa e orienta para que as potencialidades humanas do indivíduo se aprimorem e ele seja o que é. Contudo, a pessoa detém a primazia absoluta frente à sociedade, enquanto detentor de liberdade e de uma capacidade de abertura e comunicação com o meio ambiente, com os outros e com Deus. Na sociabilidade natural da pessoa fundamenta-se todas as relações afetivas que os homens constroem no transcurso da sua vida.

A fraternidade como uma forma de sociabilidade humana é a concretização de um processo cultural que se origina no conceito irmão. Irmão (*frater*, ἀδελφός) é uma pessoa concreta enquanto fraternidade (*fraternitas*, φιλαδελφία) é uma prerrogativa. A

fraternidade como ideal de relação e convivência humana tenta ser princípio e método para nortear uma nova forma de ser cidadão da terra mediante uma nova visão e agir na convivência amorosa, na ação participativa e na busca da felicidade partilhada.

### **Fraternidade como categoria teológico e política**

Hoje, quando a planeta virou uma aldeia global (MARSHALL, 1969), graças aos meios de comunicação social que conecta os indivíduos nas mesmas informações e conhecimentos de forma real e instantânea e, a democracia, como sistema político da possibilidade de participação nas decisões e escolhas que convém a todos, se abre um novo e vasto espaço para renovar, recriar, fortificar e aprimorar, de forma responsável e eficiente instrumentos, projetos e sistemas de convívio que levem os homens e as mulheres a conteúdos, práticas e hábitos comunitárias de orientar a vida e o exercício da cidadania participativa.

Os homens sempre pertenceram a uma comunidade; isto é, cada pessoa procede ou é membro de uma comunidade humana: a família, o bairro, a cidade, a igreja, o estado. Esta pertença comunitária é tecida pela política e pelas crenças sejam religiosas, científicas ou mesmo políticas. Aqui entra a proposta da fraternidade entendida como projeto teológico ou como propósito político.

No povo hebraico, origem da bíblia o ideal social e comunitário era a convivência fraterna:

Vede: como é bom e agradável  
Que o povo de Deus viva unido  
como se todos fossem irmãos.  
É como óleo fino perfumado sobre a cabeça,  
descendo pela barba, a barba de Aarão,  
descendo pela gola de suas vestes.  
É como o orvalho do monte Hermon,  
Descendo sobre os montes de Sião.  
Porque ali o Senhor manda a bênção,  
A vida para sempre. (Salmo 133)

Este salmo, que expressa um ideal de vida religiosa e política, indica, através de imagens impactantes, a extensão e arredores da fraternidade. Segundo Schökel (1982), o

perfume do óleo fino é uma substância volátil sem contornos, envolvente e penetrante com sua suavidade que indicaria o entusiasmo odorante da vida fraterna. A imagem do orvalho que produz suave e envolvente frescor indicaria a bênção que desce do céu sobre a assembléia dos irmãos reunidos. “Os dois símbolos declaram seu sentido: a união fraterna é bênção de Deus e é vida; desde ‘ali’ no templo, sobre a assembléia litúrgica, mas não tem limites de tempo. A assembléia litúrgica expressa a união do povo, porque a realiza e a reforça com a bênção divina. (SCHÖKEL, 1982:377).

Não obstante, a palavra irmão, na bíblia expresse às pessoas nascidas da mesma mãe (Gn 4,2), o hebreu faz extensivo o seu significado a todos os membros de uma mesma família (Gn 13,8; Lv 10,4; Mc 6,3). Concomitante à fraternidade parental aparece na Bíblia, também, uma fraternidade de caráter espiritual, é a fraternidade emanada da fé (2Sm 1,26; Am 1,11; At 2,29).

Esta visão de fraternidade indica que ao parentesco pelo sangue pode ser acrescentado o parentesco pela fé, tão igual ou até mais sólido que a consanguinidade natural. Na reflexão filosófica, a fraternidade, especificamente a fraternidade universal, acontece pela comunidade de natureza de todos os homens. A reflexão bíblica não desconhece esta universalidade fraterna natural, porém sabe que é irrealizável, como status de convívio e como exercício pleno da cidadania, sem a luz de Cristo. Já no começo da humanidade, o livro do Gênesis noticia o primeiro assassinato: Caim mata ao seu irmão Abel (Gn 4,1-24). Inaugura-se, assim, uma cultura de deterioração da vida humana, da natureza e da obra recém saída das mãos do criador.

A restauração da criação, no seu projeto inicial, só acontecerá seguindo as pegadas do modelo de homem perfeito, até alcançar coletivamente a sua estatura (Ef 4,13). Mas, simultaneamente, mediante uma educação, também coletiva, que renove os sentimentos (Fl 2,5), as práticas e as formas de relacionamento.

Pensa-se que, inúmeros projetos de nível internacional e nacional até local, como a associação para a eliminação das minas terrestres, campanha para o combate à violência doméstica, ou, uma pequena associação de mães do bairro de uma cidadezinha, que tentam organizar novas formas de participação cooperativa, cidadã ou de convivência, não chegam a uma feliz realização ou ficam atolados em especulações, sem traduzir-se socialmente em práticas que aprimoram a vida, sustentam o meio ambiente ou educam sobre valores genuínos, se não estão impelidos, consciente ou inconscientemente,

por sentimentos, princípios e práticas de inspiração religiosa ou evangélica. As pessoas motivadas pela sua fé chegam até onde outras pessoas com motivações, apenas políticas ou filantrópicas, nunca chegam ou resistem. A fé move montanhas (Mt 21,21).

A realidade da fé é essencial não só no campo religioso, onde tudo gira em torno dela, mas também no campo das relações interpessoais. A fé humana é a abertura para o outro ser humano, a confiança nele, a atitude de se apoiar em sua força e segurança. A fé religiosa volta-se para Deus como raiz última da existência. Mas o traço comum e característico da fé em geral é a confiança, a abertura para o outro. [...] A união fiducial com o outro abre-se para o futuro, penetrando assim no campo da esperança. Quando se confia plenamente em alguém, espera-se dele algo importante no futuro. E essa confiança presente e futura não se pode dar sem o amor, que é a vinculação mais estreita que pode ocorrer entre dos seres individuais. A fé, esperança e amor não são três atitudes diversas, mas sim três aspectos da plena unidade interpessoal, graças à qual a vida se torna bela e atraente. (IDÁGORAS, 1983: 155).

Exemplos, já conhecidos de dimensão internacional e nacional, até projetos em nível local, podem ilustrar a anterior asseveração. A Pastoral da Criança levada a cabo por uma pessoa de profundas raízes cristãs, a doutora Zilda Arns, as Comunidades Eclesiais de Base, com o Padre José Marins e os outros iniciadores (WOLFART, 2008), o projeto de Muhammad Yunus (muçulmano) e seu Banco de Microcrédito Gramem (YUNUS, 2000) e, atividades de donas de casa, professores e líderes de comunidades locais, que criam associações para limpar um rio, reflorestar uma área de erosão ou criar uma cooperativa de costureiras, não seriam realizados com a responsabilidade, o entusiasmo e o amor que os anima, se estivessem apenas fundados em motivações políticas, econômicas ou filantrópicas, mas, pensamos, porque repousam em sentimentos religiosos, conscientes o não, de convivência e compromisso fraterno com os semelhantes.

A categoria fraternidade vista desde a óptica teológica mostra como os homens, além da sociabilidade natural, estão vocacionados para uma irmandade e parentesco superior, que ultrapassa os limites do sangue, dos bens e das filosofias da convivência e pertença humanas. Junto e complementar a esta proposta bíblica aparece a tese da fraternidade como conceito político.

Deve-se à Revolução francesa o fato de ter introduzido a categoria fraternidade como um dos princípios da vida pública ou política. O lema revolucionário de 1848, “Liberté, Égalité et Fraternité”, manifestam que estas três palavras devem ser um laço de união entre os homens alicerçado no respeito da dignidade pessoal e na igualdade de direitos.

A liberdade e a igualdade como princípios de ação política exigem como base substancial a relação fraternidade que da forma e solidez à nova realidade social que o movimento dos princípios define e concretiza.

A fraternidade é um princípio essencialmente cristão enquanto que se compreende, funda e se abre caminho na história no evento Jesus Cristo, diz Coda. Termos como *adelphós* (irmão), *adelphótes* (fraternidade), *philadelphia* (amor fraterno) presentes no Novo Testamento confirmam a tese.

Chama atenção, de modo especial, que *adelphói* (irmãos) seja o termo com o qual os próprios discípulos de Cristo se denominam, e que o substantivo *adelphótes* (fraternidade; 1Pd2, 17; 5,9) não signifique um ideal a ser conquistado, mas uma realidade alcançada, uma dádiva recebida com a qual a existência e as relações entre os cristãos se identificam. [...] A fraternidade é a peculiaridade da comunidade cristã, a atuação da novidade realizada por Jesus e, com isso, o fermento chamado a levedar, internamente, a massa de toda a humanidade. (CODA, 2008:77).

A fraternidade se dá a partir do outro, é uma alteridade, ninguém é irmão sozinho. Esta relação é biológica ou intencional. Sobre a base da livre autoconstituição, o eu se constrói na relação e no confronto com o outro que possui a mesma bagagem biológica e cultural originária e com o qual, a partir de cada individualidade se busca construir, na criatividade individual e coletiva, a vida autêntica e a felicidade. A fraternidade se vive na alteridade que possibilita, na presença do outro, múltiplo e onipresente, a conformação e maturidade do eu ou a própria identidade.

A proposta do iluminismo, nestes três últimos séculos, tem provocado inúmeras mudanças, na mente e nos sentimentos dos homens, manifestadas no fantástico progresso em todas as dimensões da vida individual e social. Sonhos de liberdade, organização política, emancipação e conquista de uma cidadania mais humana e feliz têm sido formatados e postos em ação. A educação, a racionalidade e a espiritualidade como princípios substanciais da humanização, junto com a democracia e o reconhecimento dos direitos humanos ganharam o seu lugar basilar no mapa do mundo. Do lado oposto, as guerras, a depredação do planeta, a fome, a invencibilidade da ignorância, as depressões econômicas, o desemprego e a insensibilidade dos bons frente à miséria e a injustiça ameaçam seriamente a vida. O auge do capitalismo selvagem infernizou a convivência social e o exercício da cidadania com a exacerbação do consumismo, o individualismo, o hedonismo, a universalização da violência e a perda do sentido da vida. Considera-se que a fraternidade ensinada e vivida no processo educativo das crianças e os jovens e, no espa-

ção adulto, debatida, pactuada e respeitada na lide política, não só nos congressos e assembleias dos Estados, mas na vida social e pública, gere e possibilite princípios e práticas para o exercício de uma cidadania alicerçada em conhecimentos, princípios e práticas que levem a uma verdadeira humanização.

## **Educação e Fraternidade**

A excelência e a pequenez, como a vida autêntica ou a morte, está nas mãos dos seres humanos e o caminho para a humanização final é a educação, que aparece na prática de valores democráticos e cidadãos. “Ante os múltiplos desafios do futuro, a educação surge como um trunfo indispensável à humanidade na sua construção dos ideais de paz, da liberdade e da justiça social” (DELORS, 2000:11).

Estamos diante de uma crise de relações e de valores em todas as dimensões da vida e dos quefazeres dos homens. A crise mundial civilizacional é de tal gravidade, diz Boff, que corremos o risco de cataclismos sociais enormes e de um colapso ecológico alarmante se não encontrarmos uma saída redentora. E acrescenta: Em momentos assim, faz-se mister uma nova espiritualidade, quer dizer, um novo sentido fundamental para a vida humana pessoal e social. A nova espiritualidade implica um reencontro do ser humano consigo mesmo e com uma significação omnienglobante (BOFF, 1999: 208-209). Esta crise civilizacional exige de todos os cidadãos, mas principalmente dos líderes políticos, religiosos e dos governos, uma proposta educacional que revise e refaça os conceitos, a compreensão e as implicações dessa compreensão de categorias como:

Quem é o homem e qual é o sentido e finalidade da sua existência sobre a terra? Se condição humana, pessoa, mulher, homem é entendido como “um ser de relações, em busca de felicidade pessoal e coletiva”, o que fazer para que, conceitos como democracia, economia e educação se traduzam em eventos que efetivem aprendizados, vivências e práticas dessa compreensão antropológica?

A Carta da Terra, afirma Boff, tem o mérito de colocar como eixo articulador a categoria inter-retro-relação de tudo com tudo. Isso lhe permite sustentar o destino comum da terra e da humanidade e reafirmar a convicção de que formamos uma grande comunidade terrenal e cósmica. (BOFF, 2003:18). Mas, o fundamental neste documento, são os princípios fundantes do novo *ethos* mundial. Os quatro primeiros enunciados

indicam os objetivos que, toda proposta de construção de uma nova sociedade deveria levar em conta para um feliz término:

1. Respeitar a terra e a vida com toda a sua diversidade.
2. Cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor.
3. Construir sociedades democráticas, justas, sustentáveis, participativas e pacíficas.
4. Assegurar a riqueza e a beleza da terra para as gerações presentes e futuras.

Os pensadores iluministas previram o papel do conhecimento e da educação na organização e formação de um novo homem livre, igualitário e fraterno com direitos civis assegurados pela lei e regidos pela razão. Este evento instrutivo gerador unidade e felicidade não emergiu porque ao processo educativo e político falta-lhe as práticas e sentimentos essenciais da fraternidade como princípio de alteridade e reciprocidade na construção e no exercício da cidadania.

Se a educação é entendida como o passo de alteridade do menos humano para o mais humano e a política como o espaço da palavra, do sistema institucional, do “que é urbano, civil, público, e até mesmo sociável e social” (BOBBIO, 2002:954), o seu substrato é a fraternidade. Espera-se deste processo educativo e prática política uma vivência e exercício real e genuíno da cidadania local e universal.

A fraternidade vivida no âmbito social educa para a prática e garantia da autenticidade das relações políticas e cidadãs, porque está cimentada na emoção amor e se a política tem como fundamento o social, “o amor é a disposição corporal sob a qual uma pessoa realiza as ações que constituem o outro como um legítimo outro em coexistência. Quando não nos comportamos dessa maneira em nossas interações com o outro, não há fenômeno social. O amor é a emoção que fundamenta o social. Cada vez que se destrói o amor, desaparece o fenômeno social. Pois bem: o amor é algo muito comum, muito simples, mas fundamental”. (MATURANA, 2004:235).

Por outra lado, a fraternidade é a única relação de alteridade que desarma e dissolve as emoções que causam dissensão, raiva e antagonismo sejam individuais, domésticas ou políticas e disponibiliza os raciocínios e as emoções para aproximar, unir e federar a todos os membros de uma comunidade, povo, nação ou humanidade.

[...] se nos situarmos no horizonte da humanidade [...], haveria uma fraternidade universal que é a que Kant postula (para alcançar algum dia a paz perpé-

tua). Isso mostraria que a ação política se funda mais na fraternidade (um valor positivo) que na pura inimizade, que, embora exista, deve disciplinar-se para chegar a ser uma relação política (o político da ação é justamente aquilo que promove a amizade cidadã e não a oposição destrutiva. (DUSSEL, 2007:54).

“A fraternidade é a amizade [...] que reúne as vontades e dá solidez ao poder. É também um postulado não cumprido da Revolução burguesa de 1789”. (DUSSEL, 2007:65).

O sonho iluminista cogitou que através da razão e do conhecimento era possível o surgimento de um novo homem e de uma nova sociedade igualitária, livre e fraterna, porém passaram três séculos tentando implantar este sonho, sem concretizar-se ainda, faltou conhecer, viver e aprimorar a relação fraternidade. O filósofo John Gray diz que,

Os seres humanos diferem dos animais principalmente pela capacidade de acumular conhecimento. Mas não são capazes de controlar seu destino nem de utilizar a sabedoria acumulada para viver melhor. Nesses aspectos somos como os demais seres. Através dos séculos, o ser humano não foi capaz de evoluir em termos de ética ou de uma lógica política. Não conseguiu eliminar seu instinto destruidor, predatório. No século 18, o Iluminismo imaginou que seria possível uma evolução através do conhecimento e da razão. Mas a alternância de períodos com avanços e declínios prosseguiu inalterada. A história humana é como um ciclo que se repete, sem evoluir. (Revista Época, 26/12/05: ):

Pensa-se que se no currículo escolar consta-se a fraternidade como temática de estudo, se os meios de comunicação social informaram sobre eventos que promovem e estimulam o convívio fraterno, se nas igrejas se anunciara e promovera a vivência da irmandade como projeto de vida, com certeza, mudanças significativas e expressivas ocorreriam na sociedade. Necessariamente a violência, a depressão, o isolamento apresentariam índices insignificantes e no rosto dos cidadãos apareceria mais alegria, otimismo e vontade de trabalhar e conviver pacífica e harmoniosamente.

### **Consideração final**

A Declaração universal dos Direitos Humanos transpõe os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade da esfera particular ou comunitária local para o âmbito global planetário, “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de *fraternidade*”. (Art. 1).



O Antigo Testamento ao apresentar o mistério da criação (Gn) salienta a unidade da espécie humana que cria todos os homens do mesmo modo e os destina para uma responsabilidade comunitária. Deus aparece como um pai que constrói uma casa habitável e bela, onde toda a parentela e suas coisas, animais, hortas, móveis e ferramentas, estão em inter-relação harmoniosa, disponíveis para realizar uma missão comum (Pv 8,24-31).

Depois vem uma família, Israel, o povo de eleito, com quem Deus estabelece uma aliança,

A aliança de Deus com seu povo constitui um passo para a fraternidade universal, embora um passo limitado. Israel deve ser um sacramento visível dos planos de Deus na história. Por isso, deve ser um povo santo, unido pelos laços do amor. A aliança com Deus pressupõe um modelo antecipado da fraternidade universal [...]. “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,11). Trata-se de criar uma comunidade na qual todos sejam autenticamente irmãos e se comportarem como tais (IDÍGORAS, 1983: 175).

Com o relato da queda de Adão, o assassinato fratricida de Caim e a Torre de Babel, o hagiógrafo bíblico indica a malversação, desorganização e depredação estabelecida pelo homem na sua casa, a ele confiada e, as consequências que essa irresponsabilidade tem ocasionado aos seus moradores (Rm 5,12). Mas com a presença do Filho de Deus, Jesus Cristo, se restabelece a amizade e uma nova ordem, entre o Deus da vida e a criação. O homem é convidado a rever o estado de si, a converter-se (At 3,19) e reverter a situação da sua casa a terra, mas, sobre tudo, a ser partícipe da fraternidade sonhada pelos profetas, tendo a Deus como pai e ao seu filho “o primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8,29).

Jesus Cristo é a origem da fraternidade querida por Deus e desejada pelos homens, com virtualidade real para provocar uma autêntica transformação nas relações dos homens entre si e com o meio ambiente onde mora. “Seguir Jesus é confiar no Pai de todos, invocar seu nome santo, pedir a vinda do seu reino e semear a esperança de Jesus contra toda esperança” (PAGOLA 2010:570).

A fraternidade, diz Aquini, aparece, “como um princípio ativo motor do comportamento, da ação dos homens, com uma conotação essencialmente moral.” (2008:133). Ela é um ideal a ser buscado, alcançado e vivido não somente na igreja, na família, nas relações irmão-irmão, vizinho-vizinho, colega-colega, como na praça pública, no sistema de votação, no congresso e em todas as transações e intercepções cidadãs.

Quando a fraternidade está animada por princípios, argumentos e critérios religiosos sadios e adulto e subsidiada e complementada por critérios políticos baseados em conteúdos humanísticos e nos direitos humanos a cidadania, os deveres e responsabilidades recíprocas viram deferentes hábitos quotidianos locais e comunitários que podem ultrapassar qualquer fronteira imaginária ou geográfica. A sensibilidade da mente e do coração se abre para cuidar do semelhante e do planeta, solidarizar-se no sofrimento do vizinho e nas catástrofes naturais ou provocadas pela ação humana.

Não é utópico acreditar, que a comunidade internacional sob a ótica da fraternidade, com todo o seu potencial de riqueza, criatividade e valores, poderia estar presente e ao serviço de todas e cada uma das pessoas do planeta, de forma real e eficiente através dos organismos e instituições mundiais. O planeta terra e tudo o que ela contém recobriria o rosto que o Criador sonhou para ela. Na espera de esse novo e renovado mundo que a vivência da fraternidade provocaria, o cidadão comum poderia recitar a oração que inspirou e manteve unidos aos terapeutas de Alexandria, no começo da era cristã:

Que meu corpo permaneça à escuta dos ensinamentos da  
minha alma.

Que minha alma permaneça à escuta dos ensinamentos do meu espírito.

E que meu espírito permaneça à escuta do Espírito santo.

Que o mundo da pulsão se submeta ao mundo da alma, da psique.

Que essa psique seja iluminada, apaziguada pelo espírito.

Que esse espírito permaneça em comunhão com a Fonte de tudo  
o que vive e respira. (LELOUP, 2009:78)

## REFERÊNCIAS

- ABBANGNANO Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ARISTÓTELES. **Política**. Texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- AQUINI, Marco. Fraternidade e Direitos Humanos. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O princípio esquecido/1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.
- BOBBIO, Norberto. **Dicionário de Política**. V.2, Brasília: UNB, 2002.
- BOFF, Leonardo. **Ética da vida**. Brasília: Letraviva, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Ética, eco-espiritualidade**. Campinas: Versus Editora, 2003.
- CODA, Piero. Por uma fundamentação teológica da categoria política da fraternidade. In: BAGGIO, Antonio Maria. **O Princípio esquecido/1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.
- DELORS, Jacques. **Educação: um tesouro a descobrir**. São Paulo: Cortez, 2000.
- DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. São Paulo: Expressão popular, 2007.
- GRAY, John. **Contagem regressiva**. Revista Época (26/12/05:).  
<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT1094439-1666,00.html> - Acesso 28/04/2010.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- IDÍGORAS, J. L. **Vocabulário Teológico para a América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- LELOUP, Jean-Ives. **Uma arte de cuidar, Estilo Alexandrino**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- PAGOLA, José Antonio. **Jesus. Aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MATURANA, Humberto. **Amar e brincar**. São Paulo: Palas Atena, 2004.
- MCLUHAN, Marshall. **O meio é a mensagem** – Rio de Janeiro: Record, 1969.
- MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele?**. Elementos de Antropologia Filosófica. São Paulo: Paulus, 2005.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. **Salmos, a oração do povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- WOLFART, Graziela. **As veias abertas da Igreja**. Revista IHU Online N° 273, 15/09/2008. Disponível em:  
[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2144&secao=273](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2144&secao=273) Acesso: 12/04/2011.
- YUNUS, Muhammad. **O banqueiro dos pobres**. São Paulo: Ática, 2000.

## **GT 9: Interculturalidade**

### **Coordenadores**

Alain Pascal Kaly – UFRJ

Selenir C. Gonçalves Kronbauer– EST

Marcos Rodrigues da Silva - FURB

**Ementa:** A partir das perspectivas libertadoras das culturas e religiões dos povos afro-americanos analisar, em perspectiva intercultural e multidisciplinar, o papel da espiritualidade, da religião e da educação na formação para a cidadania e respeito às diversidades. Investigar os principais desafios que enfrentam hoje na formação de uma consciência cidadã mais aberta à interculturalidade e os impactos do racismo contemporâneo. Refletir, mediante argumentação e pesquisa filosófica, teológica e científica, sobre as novas demandas sociais, políticas e culturais que exigem posicionamentos e aberturas das práticas clássicas religiosas para uma sociedade plural.

## Umbanda Sertaneja em montes Claros: um breve histórico.

Shirlene dos Passos Vieira \*

### Resumo

Pretende-se com este trabalho que é parte inicial de pesquisa de mestrado apresentar um breve histórico do campo religioso sertanejo na cidade de Montes Claros-Minas Gerais, que desde seu povoamento, até meados de 1940, era composto quase que exclusivamente pela religiosidade cristã, com algumas exceções de Centros kardecistas e Umbanda de Mesa. E foi com o crescimento urbano proporcionado pela chegada da ferrovia, que Montes Claros se torna um entroncamento de regiões, ponto de encontro de pessoas advindas de várias regiões, fazendo assim surgir a umbanda sertaneja, uma umbanda com característica tipicamente do sertão Norte Mineiro. Mestranda da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo- PUC SP.

**Palavras chaves:** Umbanda sertaneja, Norte de Minas, Religiosidade, Ethos Sertanejo, Memória

### Umbanda sertaneja em Montes Claros

A ocupação e o povoamento do Norte de Minas e a formação da cidade de Montes Claros,<sup>1</sup> como veremos se constituiu a partir do universo religioso em sua formação, adquirindo características que a tornam própria do universo do sertão norte mineiro.

A compreensão desta afirmação passa pelo conhecimento do processo histórico da região. Para tanto procuraremos abordar a ocupação com um breve histórico a partir do século XVI, de toda região norte mineira, buscando evidenciar aspectos históricos e espaço geográfico que possibilitaram o surgimento de uma região com características do ethos norte mineiro evidenciada em especial neste estudo uma cultura tipicamente sertaneja e o surgimento da Umbanda sertaneja.

Concordamos com Marques <sup>2</sup>em sua dissertação de Mestrado: “Acreditamos que a compreensão da Umbanda nele praticada passa pela compreensão da história da

---

\* Mestranda na Pontifícia Universidade Católica - PUC/SP. shirlenevieira@ibest.com.br

<sup>1</sup> Cidade pólo do sertão Norte Mineiro.

<sup>2</sup> MARQUES foi a pioneira autora a estudar, analisar e descrever a identidade sertaneja contextualizada na umbanda, inclusive é dela a denominação Umbanda sertaneja que será aplicado ao longo desta pesquisa.

região, o que certamente possibilitará entender o porquê desta religião possuir particularidades que a tornam sertaneja’.

Marques( 2007 pag.19) cita que:

O sertão norte-mineiro estende-se por todo o norte do Estado de Minas Gerais. É banhado pelos rios São Francisco, Jequitaiá, Verde Grande, Gorutuba, Jequitinhonha, Rio Pardo e Rio das Velhas. Situa-se próximo à Bahia e com este Estado estabelece fronteira. Pertence à região Sudeste, mas possui características semelhantes ao nordeste brasileiro, sendo portanto, uma área de transição. Sua vegetação nativa é composta pelo cerrado e pela caatinga - esta última predominante na região nordeste - o clima é tropical e semi-árido com índice pluviométrico anual de 600/650 milímetros, o que explica o período de seca com duração entre 4 a 8 meses. No que se refere ao relevo, grande parte deste pertence à Depressão Sertaneja do São Francisco que se estende até o norte do litoral nordestino”.

O fato de fazer fronteira com o estado da Bahia, possuir clima, vegetação e o modo de ser combinar em vários aspectos com o modo de ser do povo do sertão baiano. Deixa claro que a formação do povo norte mineiro sertanejo se deu a partir do choque de tendências recebido por essa área de transição. Foi nessas idas e vindas que assentou nesta região um povo lutador e persistente que sobrevive num clima seco de pouca chuva, e que reflete bem esta diversidade na formação social<sup>3</sup>.

Tais características, portanto, conferem ao norte de Minas maior proximidade com o nordeste do que com o sudeste brasileiro e esta proximidade certamente se estende à dimensão cultural.

De acordo com a literatura consultada<sup>4</sup> a primeira expedição a penetrar no norte de Minas foi a de Spinoza Navarro que partiu de Porto Seguro em 1554 atingindo o Norte do estado através do Rio São Francisco. Posteriormente, vieram as Bandeiras de Sebastião Tourinho, em 1573 e de Gabriel Soares, em 1590. Foi nas margens do Rio São Francisco que banha parte desta região que a expedição fez o primeiro reconhecimento do local. Destacamos que todas as três primeiras bandeiras tinham como origem sua partida da Bahia.

Tem-se notícia, que nesta época viviam na região, índios nativos que sobreviviam da caça, da pesca e do extrativismo. Com a chegada das expedições por volta do século XVI e XVII esta estrutura foi aos poucos sendo desestruturada. Logo depois jun-

---

<sup>3</sup> Dinâmica que traduz características de um povo vindo tanto do Nordeste como do Sudeste brasileiro. Apesar de fazer parte da região sudeste.

<sup>4</sup> Apresentada na introdução

taram a esses índios uma população composta de homens brancos denominados sertanistas<sup>5</sup> e mestiços ex-habitantes do litoral, que de forma dispersa se estabeleceu, fugindo do controle português alguns eram perseguidos pela justiça.

Aliados aos índios do sertão, estes se tornaram elementos perigosos, pois entravam nas fazendas e as vilas do litoral, espalhando horror e medo. Após suas investidas rumavam de volta para o sertão, onde não podiam ser encontrados. Ao permanecer por mais de um século ausente da presença dos colonizadores, que lá não encontraram riquezas, o sertão abrigava aqueles que fugiam do esquema colonial português. O litoral passou a ser constantemente alvo destes elementos, até que o Governo Geral tenta restaurar a ordem enviando no século XVII a bandeira sertanejas com intenção de pacificar a região e conquistar o rio.

A presença dos brancos na região interessava muito a Coroa significando que a região estava sendo habitada e demarcada. Facilitando a interiorização para outras bandeiras e estabelecendo as primeiras famílias. Conforme descreve Carla Anastásia:

“Bandeirantes paulistas descobriram um caminho entre as Vilas de São Paulo e o rio São Francisco” e o denominaram de Caminho Geral do Sertão, pelo qual entraram sertão adentro, conquistando índios tapuias e alcançando Bahia, Pernambuco e Maranhão. O trânsito por esse caminho tornou-se tão freqüente que muitos bandeirantes o usaram para transportar suas famílias e se estabelecerem às margens do rio dando início ao povoamento “branco”.<sup>6</sup>

Matias Cardoso de Almeida fundou, às margens do São Francisco um arraial com seu nome, e que depois dos arraiais fundados por Fernão Dias, em caminho do país das esmeraldas, foi este o mais antigo do Norte de Minas. Que em função de suas vitórias como expedicionário, este bandeirante conseguiu junto ao Governo Geral o direito de tomar posse da terra. Mais tarde, vias de acesso entre São Paulo e o interior e que se tornou um dos três caminhos que permitiam o trânsito para a área mineradora.

Os grandes proprietários, através de uma moral política própria, detiveram o controle do excedente, resultante das atividades agro-pastoris e comerciais, concentrando, desta forma, riqueza e poder.

Anastasia (2005p 69) afirma:

---

<sup>5</sup> Pessoa que se embrenhava nos sertões à caça de riquezas; bandeirante, tida como grande conhecedora do sertão e dos hábitos sertanejos e especialista em assuntos do sertão.

<sup>6</sup> ANASTASIA. *A Sedição de 1736: estudo comparativo entre a zona dinâmica da mineração e a zona marginal do sertão agro-pastoril do São Francisco*. 1983. 95f. . Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

A riqueza desses grandes proprietários, aliada á ausência de autoridades naquela área, à exceção do Juiz de órfãos de São Romão e alguns poucos juizes de vintena, permitiu a consolidação de territórios de mando dos potentados e trouxe, conseqüentemente, a dificuldade para controlar o poder desses patronos e a violência, derivados da baixa institucionalização política da área.

No século XVIII, especialmente em relação ao sertão agro-pastoril do São Francisco, com o objetivo principal de dismantelar o poder privado, exercido pelos potentados e colocar sob o domínio do Estado, a região. O Estado português, então, frente à atuação de um poder privado, empreendeu tentativas para destruí-lo e, por conseguinte, conquistar o poder local. Sem conseguir concluir seu objetivo em função da imensa distancia e pelo fato de ter se desenvolvido desde o inicio longe do aparelho tributário a Coroa continuou a tomar medidas flexíveis. Gerando um mal estar com os potentados que estão acostumados à liberdade de dominação de acordo com seus interesses ocasionando um levante na região.

Os grandes proprietários de terra resistiam a serem incorporados na política administrativa, implantada na capitania, tentando escapar da fiscalização. Certamente, entendia que seu sucesso econômico e seus potentados rurais foram possibilitados pela quase inexistência do poder público na região.

No início do século XIX, a violência era uma realidade incontida, originando assim um processo de crescente isolamento do norte de Minas, que só foi totalmente rompido em meados do século XX. Até o século XIX, o norte de Minas recebe um grande contingente populacional proveniente da decadência da área mineradora. Os novos habitantes, pela pecuária e pela mineração de diamantes, se integram na dinâmica econômica e social do sertão. Que passa a explorar efetivamente seus recursos naturais além dos artigos derivados do boi, como o couro, o sertanejo dedica-se à atividade algodoeira e à extração do látex. Acreditamos também que entre a Sedição de 1736 e os anos 50 do século XX o isolamento e o descaso do Estado reforçaram as relações sociais, sendo estas fundamentais para o desenvolvimento de um *modus vivendi* próprio da região, como também afirma o antropólogo norte-mineiro João Batista de Almeida Costa (2003, p.295),

Enquanto na região das minas gerais a exploração do ouro e a ampliação do escopo administrativo colonial propiciam estabelecer uma sociedade complexa, com diversificação das funções urbanas e a gênese de uma estratificação social, no norte sertanejo o chamado isolamento do sertão sanfranciscano torna propício a consolidação de uma sociedade distintamente hierarquizada, possibilitando a instauração de dinâmicas sociais específicas pela ausência da



administração colonial, que aí se faz presente apenas em momentos de tensões sociais.<sup>7</sup>

No século XX, com a implantação da ferrovia tem início a quebra do isolamento cortando o território norte - mineiro, e as cidades de Montes Claros e Pirapora tornam-se entrepostos comerciais. Devido a localização geográfica, a chegada da ferrovia e o processo de industrialização. Antes as influências baiana e nordestina eram dominantes. A ferrovia integra o norte de Minas na dinâmica econômica do país e, progressivamente,. Apesar de lento, o processo de modernização da região se inicia para, efetivamente, ocorrer nos anos 60, com a integração do território à área mineira da SUDENE<sup>8</sup>. Provocando uma explosão demográfica. Neste período, cidades como Montes Claros, receberam milhares de sertanejos. Desagregadas no campo, as relações são reafirmadas na cidade, na medida em que os sertanejos, que para lá se mudavam, atraíam também seus parentes.

Provocando um intenso crescimento populacional. Apesar das transformações próprias do mundo globalizado, alguns aspectos culturais do universo sertanejo foram mantidos, sendo identificados e assimilados como próprios da cultura Norte Mineira.

Como vimos o processo de povoamento do sertão norte mineiro se deu pelo encontro de duas vertentes culturais: a cultura nordestina e a cultura do sudeste. Veremos abaixo que sua Umbanda seguiu o mesmo caminho, sendo formada pelo encontro de duas vertentes cosmológicas: a Umbanda do sudeste e a Umbanda do nordeste. No entanto, esclarecemos, que devido á especificidade da nossa pesquisa não pontuaremos a Umbanda do sudeste, alusão a ela será somente de forma metodológica.

### **Cultura Norte Mineira**

A Coroa tentou impor ordem na região, porém sempre fracassara, a não ser quando a violência extrema era utilizada por homens que após extinguirem a desordem, instalavam seus mandatos a ferro e fogo, garantindo uma pacificidade.

---

<sup>7</sup> COSTA,.Cerrados Norte Mineiro: populações tradicionais e suas identidades territoriais.In: ALMEIDA, Maria Geralda (Org.). Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidades e singularidade cultural., 2005. p.

<sup>8</sup> SUDENE. Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste. Surgindo assim as condições para a industrialização se desenvolver.

Estes fatos históricos, brevemente apresentados, elucidam diferenças culturais que atravessam o mito da mineiridade, ideologia que “Constrói a todos como compartilhando um mesmo sentimento de pertencimento, de fraternidade e identificação (...)”<sup>9</sup>, como analisado por Costa. Essa mineiridade não englobada lança para as margens das Minas Gerais, o norte mineiro, subalternizado, relacionado à seca, ao atraso e à ignorância, onde o povo da região é tomado como inferior em referência à *superioridade* do mineiro do ouro, das minas geratriz.<sup>10</sup>

Norte de Minas é sem dúvida um lugar de diversidades e contrastes. A cultura do boi, da região seca, da mata do serrado, do pequi e da carne de sol, reflete a marca do Norte mineiro determinado e quieto e traiçoeiro, que busca nestes desencontros o encontro consigo mesmo.

Neste momento é necessário colocar em análise a palavra cultura. Visto que para José Luiz dos Santos, o desenvolvimento da humanidade é marcado por contatos, conflitos e diferentes modos de conceber e expressar a realidade. Sendo assim ele expõe que determinada realidade cultural é detentora de uma lógica própria que deve ser conhecida para que concepção, transformações, costume e prática façam sentido. Na concepção de José Luiz dos Santos a Cultura caracteriza uma determinada realidade Social com idéias religiosidade e conhecimento<sup>11</sup>. Portanto vamos embasar nesta concepção, já que o nosso objeto de estudo estará centrado na análise específica de uma expressão pública da religiosidade que é a Umbanda.

Ainda tendo em vista a dificuldade que gira em torno da definição de cultura Peter Burke inicia seu livro *Cultura Popular na Idade Moderna*, buscando elucidar esta problematização conceitual defendendo que cultura “é um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e a formas simbólicas (...) em que eles são encarnados.

---

<sup>9</sup> COSTA, *Mineiros e Baianos: englobamento, exclusão e resistência*, p.289.

<sup>10</sup> Descrevendo e analisando a violência na Capitania das Minas Gerais, no século XVIII, Anastasia, revela a concepção que a elite colonial tinha do povo do Sertão. Apresentando vasta documentação como cartas e ofícios, acessamos aos conceitos elaborados para este povo e o seu território através de termos como: escória da terra; má qualidade do povo; transgressores e ignorantes. Em referência aos homens de posse, consideravam-nos pessoas intrigantes, revoltosas e sem temor a Deus; ainda, “vadios; ladrões e criminosos fazem uma terceira parte dos seus habitantes.” Estes e outros termos, dirigidos aos habitantes da região expressaram, desde então, o olhar lançado para o norte mineiro. Cf. Carla Maria Junho ANASTASIA, *A Geografia do Crime: violência nas Minas setecentistas*, pp.14-70-71-72.

<sup>11</sup> SANTOS. O que é Cultura, p. 8-26

Percebe-se assim, a impossibilidade de chegar-se a uma definição estanque do termo, na medida em que, sempre ira-se deparar com uma nova visão. E quando se refere ao universo sertanejo encontramos como descreve Marques :

“o sertanejo demonstra uma atitude quase religiosa de admiração, respeito e esperança, parece falar de um ser que não tem existência própria, pois, para isso, necessita do seu sentimento, do seu pensamento e da sua linguagem. O sertão é vida na boca do seu morador, o que é possível de se entender, pois, deste universo retira a sua sobrevivência, estabelece relações consigo mesmo, com o mundo, com os homens e com o transcendente.<sup>12</sup>

Sendo apenas uma análise sócio – cultural sobre a região com objetivo de compreender o ser norte mineiro que pretendemos demonstrar na religiosidade da Umbanda Sertaneja com seu ritual, sua linguagem, vestimenta e identidade herdada do nordeste e influenciada pelo elemento baiano. Que tem no gado e seus derivados elementos culturais presentes e marcantes do cotidiano social e religioso do homem norte mineiro sertanejo.

#### **4. Elemento cultural marcante do sertão: O gado:**

Enfim, é possível nota no trabalho das expedições e no início do povoamento a presença do gado. A pecuária foi um elemento econômico de fundamental importância para estabelecer o homem norte mineiro. Introduzida nas capitânicas a partir de 1534, com o rebanho oriundo de das ilhas portuguesas do atlântico em particular Cabo Verde. Serviu de abastecimento quando deslocado para o interior da colônia, concentrando no sertão nordestino e no sul do país. Prado Junior cita os fatores que permitiram a expansão da pecuária no sertão norte mineiro.

A vegetação pouco densa da caatinga, que o permite o estabelecimento do homem sem preliminar algum de desabastecimento; o relevo úmido que se estende por largas chapadas; a presença freqüente de afloramentos salinos que fornecem ao gado os chamados ‘lambedouros’ onde ele se satisfaz deste alimento indispensável .(PRADO, 1982, p29).<sup>13</sup>

Foi na Bahia a primeira área que se estabeleceu as fazendas de gado no século XVII e logo após atingiu a região do São Francisco e a partir daí seguiu para duas direções: para o Sul acompanhando o curso do Rio e atingindo a região de Minas Gerais e para o Norte, chegando ao Piauí.

---

<sup>12</sup> MARQUES. Umbanda Sertaneja cultura e religiosidade no sertão norte Mineira p. 34

<sup>13</sup> PRADO. Formação do Brasil Contemporâneo, 2006.

O couro foi um artigo derivado do gado que gerou uma cultura peculiar. As portas da cabana, o leito rude aplicado ao chão duro onde o sertanejo descansava, o moco e alforje para levar a comida, a maca para guardar as roupas, a mochila para milhar o cavalo, a banha das facas tudo era produto advindo do boi. A figura do homem sertanejo era imediatamente reconhecida sob este aspecto de vestimenta e aparelhagem.

É sabido que o homem desenvolve hábitos, modo de vida e visão de mundo conforme a história, o tempo, o espaço geográfico, a fauna e a flora em que está inserido. O homem norte - mineiro também desenvolveu costumes vitais relacionados ao seu contexto histórico-geográfico.<sup>14</sup>

No entanto, sua contribuição não se reduz à economia, se estende à cultura. Não podemos esquecer que o homem como ser cultural produz cultura no fazer, no agir e principalmente no que se refere à sua sobrevivência. Na Umbanda Sertaneja é possível vislumbrar o elemento gado<sup>15</sup>. Como veremos, no capítulo 3 quando estaremos abordando sobre o Centro de Umbanda Tupinambá o gado está presente na cosmologia deste centro e acreditamos que também na Umbanda Sertaneja, uma vez que este centro participou da sua formação. Acrescentamos a questão do ethos sertanejo, este está intrinsecamente relacionado a alguns aspectos próprios do sertão do Norte de Minas como por exemplo o gado, e a independência do sertanejo. Dentre eles abordaremos o surgimento da Umbanda Sertaneja na observação de Marques:

No imaginário social brasileiro, Minas Gerais é uma realidade vinculada ao ouro colonial. A imagem mental daquele que invoca seu signo é a de uma paisagem composta por montanhas e cidades históricas. No entanto, esta imagem não se aplica ao sertão norte-mineiro. Esta região requisita um outro signo. Sua imagem está associada aos Currais da Bahia, a pecuária, aos fazendeiros, ao clima quente, à poeira solta, ao chapéu de couro que protege o vaqueiro solitário tocando a boiada. De acordo com Costa (1997, p84), o homem sertanejo “organiza seus modos de comportamento, sua reprodução, suas crenças e lendas numa cosmovisão marcada pela presença do boi.”<sup>16</sup>

A autora sugere um estudo mais profundo sobre o modo de vida norte - mineiro para elucidar sua história e sua identidade. Mas como a própria autora descreve “A existência individual retrata a existência de um território que mais que uma região é a morada, o modo de vida, o sertão é espaço mítico que traduz a vida de quem nele vive.”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> MARQUES. Umbanda Sertaneja cultura e religiosidade no sertão norte Mineira.p.33

<sup>15</sup> Ver MARQUES. Umbanda Sertaneja cultura e religiosidade, p. 36

<sup>16</sup> MARQUES. Umbanda Sertaneja cultura e religiosidade no sertão norte Mineira.p.33

<sup>17</sup> MARQUES. Umbanda Sertaneja cultura e religiosidade no sertão norte Mineira p. 34

## 5 . A Umbanda

Diversos autores <sup>18</sup> delineiam a questão da fundamentação da Umbanda enquanto religião trazendo contribuições importantes no que diz respeito à passagem da Umbanda até se consolidar como religião brasileira. Estudos mostram as várias nações. Mas a Umbanda não valoriza muito essa particularidade limitando a se caracterizar como terreiro de Umbanda.

Teve origem por volta de 1920 e 1930 quando os kardecistas de classe média passaram a mesclar suas práticas com os elementos da tradição afro-brasileiras. Muitos dos elementos da Umbanda já se faziam presentes no universo religioso popular, sobretudo na prática dos bantos <sup>19</sup> remontando suas origens ao culto às entidades africanas, cablocos (espíritos de ameríndios), aos santos do catolicismo popular e às entidades sob a influência do Kardecismo. A crença na reencarnação é um dos pontos centrais da umbanda, acreditam que os espíritos passam por sucessivas reencarnações para poder evoluir, ou regredir. A evolução acontece a partir da prática do bem e a regressão da prática do mal. É, portanto, difícil dizer com precisão conforme o estudioso da Umbanda Wagner Gonçalves da Silva<sup>20</sup>, “quando as entidades dos cultos afros, ou quando estes começaram a adquirir valores kardecistas”. O ênfase às divindades africanas e indígenas tornam-se elementos centrais desta nova religião que tem a missão de irmanar todas as raças e classes sociais que formam o povo brasileiro. Sendo uma forma intermediária dos cultos populares existentes.

No período de 1937 a 1945 em decorrência do enaltecimento da cultura popular e dos valores negros patrocinado pela elite intelectual e artística as religiões afro-brasileiras obtiveram relevância. A umbanda passa a ter o título de religião tipicamente brasileira, levando em conta seu nascimento aqui no Brasil e refletindo os anseios de reconhecimento dos segmentos marginalizados. Os terreiros passam a funcionar seguindo um estatuto pré-estabelecido.

O processo de industrialização fez com que muitos sacerdotes acostumados a viver no campo, foram obrigados a se mudarem para a cidade deixando para trás

---

<sup>18</sup> NEGRAO, Lísia Nogueira, CONCONE, Maria Helena Vilas Boas, MAGNANI, Jose Guilherme Cantor.

<sup>19</sup> Nome destinados aos negros que constituem um grupo etnolinguístico, localizado principalmente na África subsariana que engloba cerca de 400 subgrupos étnicos diferentes. A unidade deste grupo, contudo, aparece de maneira mais clara no âmbito linguístico, uma vez que essas centenas de subgrupos têm como língua materna uma língua da família banta.

<sup>20</sup> SILVA. Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira. p. 110

suas ervas, espaços sagrados etc. E com o convívio com outras etnias e religiões foram repensando seus rituais. Foi nestas condições que se constituiu a Umbanda. Os primeiros templos foram constituídos por volta de 1900 segundo Negrão <sup>21</sup>. Já Prandi <sup>22</sup> relata existir em São Paulo o Primeiro Centro de Umbanda datado em 1930 registrado em Cartório. Cria-se federações e associações para organizar os eventos e fornecer assistência jurídica contra a perseguição policial.

Notamos, portanto que não existe um consenso dos autores sobre a data. Na década de 40 houve uma tentativa de organizar como uma religião legítima, mas a Umbanda era vista pela sociedade como uma religião marginalizada: de negros e da classe baixa. Com isso a maioria dos templos procurou se nomear com nomes cristãos ou kadecistas para não serem identificados como Umbanda. A Umbanda desde seu surgimento teve que usar diversas artimanhas para poder continuar praticando seus rituais. Em seguida apresentaremos como a umbanda chega a Montes Claros e o ambiente que ela se desenvolve.

### **5.1. A chegada da Umbanda no Norte de Minas Gerais**

O campo religioso de Montes Claros era composto quase que exclusivamente pela religiosidade cristã com algumas exceções de Centros kardecistas e Umbanda de Mesa. Conforme descreve Caldeira<sup>23</sup> a cerca da origem do espiritismo em Montes Claros “o ano de 1885 é o marco inicial de Espiritismo na cidade”, e após este ano o espiritismo foi crescendo gradativamente. A prática da Umbanda de Mesa acontecia de forma que o praticante possuía em sua casa cômodos com altares nos fundos da casa, onde se realizavam trabalhos de descarrego, cura, magia negra etc. A umbanda de Mesa se assemelha a um centro kardecista, as orações são católicas e kardecistas e em todo o ritual os médiuns permanecem em transe sentados a mesa. Nos anos de 1916 e 1917 Marques informa através de suas pesquisas que a literatura indicada no Jornal de Montes Claros faz referência a religião. E a partir daí a Umbanda se torna conhecida. Informa ainda quais foram os protagonistas que deram início a Umbanda em Montes Claros :

---

<sup>21</sup> NEGRAO, Entre a cruz e a encruzilhada. P. 65

<sup>22</sup> PRANDI, Os candomblés de São Paulo, P.50

<sup>23</sup> CALDEIRA, Wesley Soares. *O Espiritismo em Montes Claros – 1885 a 2001*. p 27

[...] dois dos principais protagonistas do cenário inicial umbandista sertanejo, bem como do seu processo de reconhecimento social: José Fernandes Guimarães e o casal, Waldemar e Laurinda Pereira Porto. O primeiro, por ser o responsável pela introdução da prática umbandista proveniente da região sudeste, e o segundo, por junto a outros personagens como Eliezer Gomes de Araújo e Iliziário, ter introduzido na região a Umbanda com características nordestinas. A partir destes, se inicia o processo de formação e legitimação desta religião no sertão norte-mineiro, processo enriquecido também pelas influências do Candomblé, da Magia Negra e pela criação de uma associação que visava a regulamentação dos terreiros.<sup>24</sup>

Descreve também como acontece essa continuidade que distancia do Kardenismo mas ainda mantém a titulação do kardecista para fugir das perseguições policiais :

Em 1939, o Centro Espírita Antonio Francisco Lisboa é o primeiro com sede própria e suas sessões eram coordenadas pela médium Clotildes Ramos da Cruz, conhecida também como Dona Lozinha. Caldeira (2001, p.35) considera que “confrades presentes ao movimento espírita da década de 50 preferem reputá-lo um núcleo mediunismo, com pálida lembrança da doutrina de Allan Kardec”, isto é, o centro de Dona Lozinha, apesar do nome, distanciava-se da doutrina kardecista. De acordo com relatos recolhidos para este estudo, entre estes, o do médium umbandista Alúzio Maia, Dona Lozinha praticava a Umbanda de Mesa.<sup>25</sup>

O Norte de Minas, portanto experimentou um crescimento urbano proporcionado pela chegada da ferrovia que tornou Montes Claros um entroncamento de regiões, ponto de encontro de pessoas de várias regiões. Por todo o sertão as cidades cresciam e Montes Claros se destacava. O resgate histórico da Umbanda em Montes Claros é um tanto distorcido e já que os registros em cartório entra em contradição com os relatos orais de sacerdotes e seguidores conforme relata Marques:

Quem teria sido o primeiro pai ou mãe-de-santo? Campos (2004, p.96) nos diz que “Os Terreiros de Umbanda existentes em Montes Claros são oriundos de outros terreiros de Umbanda da região Sudeste. Muitos descendem dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro” e sobre os primeiros afirma o seguinte: “os primeiros terreiros de Umbanda de Montes Claros foram do Sr. Waldemar Costa, Dona Alcina Nunes, Sr. José Fernandes e o Sr. Eliezer Gomes de Araújo. Foram esses os pioneiros umbandistas, segundo nos informou o Senhor J. Pereira”. No entanto, dados resultantes da nossa pesquisa empírica não coincidem totalmente com a afirmativa. Há uma lacuna que deve ser preenchida. Cruzando informações nos dadas por testemunhas da época (sacerdotes, médiuns, e consulentes) com registros em cartório, constatamos a existência do casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto, donos de um terreiro que muito possivelmente realizou o primeiro “toque” com atabaques em Montes Claros. O registro em cartório deste terreiro data de 1955. Faz-se necessário esclarecer também sobre a sacerdotisa Alcina Nunes. Testemunhas da época e alguns de seus médiuns, nos afirmam que esta sacerdotisa se tornou umbandista na Bahia, mas recebeu do Sr. José Fernandes Guimarães apoio e suporte espiritu-

<sup>24</sup>MARQUES . Umbanda Sertaneja cultura e religiosidade no sertão norte Mineira, p. 76

<sup>25</sup>MARQUES . Umbanda Sertaneja cultura e religiosidade no sertão norte Mineira p. 77

al para fundar seu terreiro na década de 50. Dona Alcina mantinha estreitas relações com este sacerdote se aconselhando com ele e tratando-o como Meu Padrinho.<sup>26</sup>

Marques chega então a seguinte conclusão:

Neste mosaico de nomes, o casal de médiuns Waldemar e Laurinda Pereira Porto e José Fernandes Guimarães atraem para si mais que a possibilidade de pioneirismo, mas o fato de realizarem junto a Eliezer Gomes de Araújo, Iliziário e Alcina Nunes a concretização da Umbanda na região, além do encontro entre duas Umbandas diversas. A procedência destes médiuns indica que o umbandismo norte-mineiro seguiu a linha do seu povoamento: através de José Fernandes Guimarães, a Umbanda Sertaneja recebeu influências do Sudeste principalmente do Rio de Janeiro, e pelo casal Waldemar e Laurinda Porto e Eliezer Gomes de Araújo e Iliziário acolheu influências da Bahia.<sup>27</sup>

Chegamos a conclusão de que existe estas duas referências de umbanda na cidade de Montes Claros, uma proveniente da Bahia e outra proveniente da região sudeste, mais precisamente do Rio de Janeiro e São Paulo. Porém para dar prosseguimento ao nosso estudo, continuaremos a análise empírica e documental dos fundadores da umbanda de procedência baiana, que chegaram a Montes Claros e ajudaram a consolidar a Umbanda Sertaneja, demos preferência a esta versão por acreditar na hipótese de que, apenas um centro de umbanda existente em Montes Claros, possui e tenta manter viva a tradição que recebeu do seu criador Baiano, conservando em sua maioria elementos com características Baiana em seu ritual e simbolismo. O centro de Umbanda Tupinambá.

## REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. *O Candomblé na Bahia*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

\_\_\_\_\_. *Brasil, Terra de Contrastes*. Rio de Janeiro: Difel/Difusão Editorial S.A, 1979.

\_\_\_\_\_. Estruturas Sociais e Religiões Afro-Brasileiras *apud* CONCONE, Maria Vilas Boas. *Uma religião brasileira: Umbanda*. 1972, 113 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

BORGES, Ângela Cristina. Umbanda Sertaneja. *Cultura e religiosidade no sertão norte - mineiro*, 2007. 241p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

<sup>26</sup> MARQUES. Umbanda Sertaneja cultura e religiosidade no sertão norte Mineira p. 80

<sup>27</sup> MARQUES .Umbanda Sertaneja cultura e religiosidade no sertão norte Mineira p. 80



\_\_\_\_\_. *Cultura Popular na idade Moderna: Europa 1500 a 1800*. Trad. Denise Bottman. 2ª Ed. São Paulo UNESP, 1998 (coleção Paidéia)

COSTA, João Batista de Almeida. *A Festa dos Catopês de Montes Claros*. Caderno de Ciências Sociais. Montes Claros: Unimontes, v.1, dez., 1995, p. 6-27.

\_\_\_\_\_. *Mineiros e Baianos*, 2003. 333p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de Brasília. Brasília.

CAMARGO, Candido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. Uma Interpretação Sociológica. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CAMPOS, Leonardo Cristiane. *A diversidade dos ritos bantos na cidade de Montes Claros: norte do estado de Minas Gerais/ Brasil, a partir da Segunda metade do século XX*. Montes Claros: Unimontes, 2004.

COSTA, João Batista de Almeida. *A Festa dos Catopês de Montes Claros*. Caderno de Ciências Sociais. Montes Claros: Unimontes, v.1, dez., 1995, p. 6-27.

\_\_\_\_\_. *Mineiros e Baianos*, 2003. 333p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de Brasília. Brasília.

\_\_\_\_\_. *Cultura Sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas*. In: SANTOS, Gilmar Ribeiro dos (Org.) *Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas: Considerações a partir das Ciências Sociais*. Montes Claros: Editora Best Comunicação e Marketing, 1997.

Fronteira Regional em Brasil: El entre lugar de la identidad y de los territorios baianos em Minas Gerais. In: GARCIA, C. I. (org.). *Fronteiras: territórios y Metáforas Medellín*: Hombre Nuevo; Instituto de Estudios Regionales: Universidad de Antioquia, 2003, pp. 161-176.

\_\_\_\_\_. *O Ser da Sociedade Sertaneja e a Invisibilização do Negro no Sertão Norte dos Gerais*. In: LUZ, Claudia; DAYRELL, Carlos (Orgs.). *Cerrado e Desenvolvimento: Tradição e Atualidade*. Montes Claros. 2000.

\_\_\_\_\_. *Sentir-se norte-mineiro, as raízes de nossa regionalidade*. In: *Opinião 01* (04), 07 – 13/10/2001, p. 04. Montes Claros.

\_\_\_\_\_. *Do tempo de fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG)*, 1999. 220 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade de Brasília

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. Madrid: Akal Editor, 1982.

ELÍADE, Mircea. *O sagrado e o Profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

MALANDRINO, Brígida. *Umbanda, mudar para permanecer: a influência dos símbolos na mudança religiosa e permanências na Umbanda segundo a psicologia analítica*. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia

Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. *Mudanças e Permanências*. Uma análise simbólica. São Paulo: Educ., 2006.

MATA MACHADO, Bernardo. *História do sertão noroeste de Minas Gerais*. 1690-1930. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: Edusp: 1996.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense. 1991.

PAULA, Hermes de. *Montes Claros, sua história, sua gente, seus costumes*. 2 ed. Montes Claros: [s.n.], 1979. v.02.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia Dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. *Dossiê Religiões no Brasil*, São Paulo, v. 18, n.52, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/>. Acesso em: 15 set. 2007

SANTOS José dos Santos. *Memória e Sociedade : Lembrança dos velhos*. 3ª Ed. São Paulo. Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. *Código de Umbanda*. São Paulo: Madras, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ática, 2005.

VAZ, Henrique C. de Lima. Fenomenologia do Ethos. In: *Escritos de Filosofia II*. Ética e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p.11-35.

VERGER, Pierre. *Orixás, os deuses yorubás na África e no Novo Mundo*. 4. ed. Salvador: Corrupio, 1981.

\_\_\_\_\_. *Lenda dos Orixás*. Salvador: Corrupio: 1982.

## O papel das fontes primárias na construção da consciência cidadã

Brígida Carla Malandrino \*

Ênio José da Costa Brito\*\*

### Introdução

Este trabalho tem como objetivo discutir a importância das fontes primárias como uma forma de contribuição para a formação de uma consciência cidadã. Trabalharemos fundamentalmente com processos-crimes antigos dos séculos XVIII e XIX, apontando a possibilidade que eles nos dão de entender o escravizado como sujeito dentro da sociedade brasileira, com direitos e deveres. Apesar de serem vistos como bens, era exigido dos escravizados que eles agissem de maneiras articuladas e humanas, aspecto que será discutido através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707*. Apresentaremos, então, os documentos coletados no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, procurando estabelecer pontos de contato entre aquilo que se encontra descrito nos documentos e as práticas religiosas *bantú* encontradas na África, revelando o seu papel para a educação.

### A religiosidade no Brasil escravista e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707*

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* foram formuladas dentro de um contexto bastante específico dado o catolicismo implantado no Brasil. Apenas para recordar, o catolicismo implantado com a colonização brasileira era basicamente leigo, social e familiar. Além disso, o catolicismo brasileiro era sincrético, caracterizando-se pela mistura de diversas tradições, dentre elas a portuguesa, a africana e a indígena, o que acarretou religiosidades diversas que coexistiam em um todo específico e multifacetado.

---

\* UNIBAN. brigidamalandrino@terra.com.br Este artigo encontra-se fortemente baseada na tese de doutorado: “Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”, defendida na PUC/SP, no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião em 2010.

\*\* PUC/SP brbritto@uol.com.br

Assim, é dentro deste contexto que até 1707, a Igreja no Brasil se regia pelas Constituições do Arcebispado de Lisboa. Não faltaram adações e complementações oriundas dos Sínodos da Bahia no tempo de D. Pedro Leitão (século XVI) e de D. Constantino Barradas (século XVII); em parte das Constituições e dos Regimentos das circunscrições eclesiásticas existentes. “Mas a cada dia que passava saltava à vista a insuficiência da legislação canônica, pois no Brasil surgiram novas circunscrições que reclamavam novas determinações jurídicas” (RUBERT, 1988, p. 231). Ao que tudo indica, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* apareceram tardiamente, já que a Igreja Católica já se encontrava instituída e as práticas religiosas híbridas estavam formadas.

No século XVIII, o Brasil possuía um Arcebispado, a Bahia e seis bispados: Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão, Pará, Mariana e São Paulo e duas prelaças: Goiás e Mato Grosso. As atividades sacramentais e evangelizadoras tinham como ponto de referências as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, elaboradas em 1707, por D. Sebastião Monteiro da Vide, por motivo das Constituições de Lisboa não poderem deliberar sobre muitos assuntos pertinentes ao Brasil. Foram elaboradas para a direção e o governo do arcebispado e promulgadas em 21 de julho de 1707.

Segundo Torres-Londonõ (2007), as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* foram a grande compilação eclesiástica do período colonial, seguida pelos bispos até meados do século XIX. Em 1853 foram feitos novos adendos, nos quais alguns livros, títulos e números<sup>1</sup> foram revistos, como forma de responder às mudanças da sociedade brasileira. Para o autor, este documento representou uma reflexão teológica e pastoral do Brasil colonial, adaptando o Concílio de Trento<sup>2</sup> à realidade da sociedade brasileira:

Embora obrigassem somente os súditos da arquidiocese da Bahia, aos poucos foram aceitas pelos bispados sufragâneos e outros, regendo a Igreja do Brasil até o fim do período colonial e mesmo depois. (...) Outros bispos, principalmente o do Rio de Janeiro, procuraram sanar lacunas por meio de Cartas Pastorais e determinações por ocasião da visita canônica. (RUPERT, 1988, p. 234)

---

<sup>1</sup> As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* estão compostas por livros, que são divididos por títulos, sendo que cada título encontra-se subdividido em números.

<sup>2</sup> Segundo Jean-Yves LACOSTE, (2004), O Concílio de Trento engendrou uma reforma profunda na Igreja Católica que valeu, de modo geral, até o Vaticano II, dando uma base doutrinal que foi a forma como o catolicismo pensou e agiu durante quatro séculos. O Concílio de Trento desdobrou por quase vinte anos: primeiro período – 1545-1547; segundo período – 1551-1552; terceiro período – 1562-1563.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* podem ser vistas, em relação aos escravizados, a partir de dois enfoques. Um deles trata os escravizados<sup>3</sup> como um ser passivo, tal qual um objeto e, enquanto tal, os livros e os artigos falam sobre eles, referem-se a eles, mas não são dedicados a eles. Por outro lado, outros livros e outros artigos não são designados diretamente aos escravizados, mas, neles, eles são tratados como sujeitos, que possuem uma postura ativa, com deveres e, assim, podem ser criminalizados por seus atos.

O escravizado tomado como sujeito é um fato que adveio dos costumes e não da lei. Apesar de formalmente serem entendidos como bens ou como mercadorias é inegável que em suas práticas cotidianas mostravam-se como sujeitos, com identidades, portadores de saberes e de fazeres. O costume de criminalizar os escravizados pode ser definido como uma lei ou um direito não escrito, que foi estabelecido pelo longo uso e pelo consentimento dos grupos, sendo praticado cotidianamente. Abordaremos, portanto, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* a partir de duas facetas: uma que vê o escravizado como um sujeito passivo a ser convertido; e outra que vê o escravizado como um sujeito ativo a ser controlado.

Através da catequese, das medidas normatizadoras e da ação do Santo Ofício, a Igreja Católica, regulando a vida das pessoas, era capaz de definir, criar e orientar atitudes e ações, formando verdadeiras consciências. Isso, todavia, não era feito de forma mecânica, mas através de um lento processo criativo, onde muitos fatores interagem e novos elementos eram definidos e reelaborados conforme as urgentes causas daquele momento. (SOUSA JUNIOR, 2001, p. 152)

Com isso, queremos dizer que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* foram elaboradas apenas no século XVIII, o que indica que, talvez, antes disso, houvesse certa tolerância e, até mesmo, o incentivo da Igreja Católica para outras práticas religiosas, já que, muitas vezes, ela tinha dificuldade em controlar os escravizados, não fazendo isto por bondade. Porém, precisamos pontuar que os vários momentos históricos pressupõem mudanças de orientação e é certo que, a partir do século XVII, apareceu a incompatibilidade entre certas crenças e universos religiosos, mesmo que ainda houvesse certas concessões e facilidades para a manutenção de alguns elementos.

---

<sup>3</sup> Cabe lembrar que os estudos historiográficos brasileiros começaram a acolher esta perspectiva (escravizados), a partir da década de 1980.

## ***As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707 e o escravizado como ser passivo, alguém a ser convertido***

Segundo Torres-Londonõ (2007), nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* encontram-se vinte e seis (26) números de mil trezentos e dezoito (1318), que fazem referências aos escravizados e à sua condição em relação à Igreja Católica. A elaboração das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* foi um passo importante para organizá-la no Brasil, apontando para os deveres cristãos de toda a sociedade colonial:

Seu número e a especificidade dos assuntos, principalmente a administração dos sacramentos e o ensino da doutrina, revelam que o esforço de adaptação das *Constituições Primeiras* considerou a presença dos escravos nos territórios portugueses com naturalidade, como um dado pressuposto. (TORRES-LONDONÕ, 2007, p. 611)

Portanto, ao falar dos escravizados, a classe senhorial era peça fundamental, até porque ela não se empenhava e nem incentivava os escravizados a participarem dos sacramentos. A ideia não era questionar a escravidão, mas transformar o comportamento dos proprietários de escravizado para implantar o catolicismo de maneira clara e inequívoca:

As obrigações religiosas fundamentais dos senhores para com os escravos são duas: ensinar-lhes a doutrina cristã e cuidar da administração dos sacramentos, em especial do batismo. Também se espera que, como cristãos, os senhores respeitem o casamento dos escravos, corrijam as mancebias que estes praticam e os façam assistir à missa aos domingos. Além disso, os senhores ficam obrigados a dar aos escravos um enterro decoroso em lugar sagrado. (TORRES-LONDONÕ, 2007, p. 613)

Trabalhava-se com a idéia de que não se podia, por exemplo, batizar, sem que ao menos fosse feita uma breve catequese. Como os escravizados eram considerados boçais e rústicos, assim que tivessem algum conhecimento da língua ou um intérprete, os escravizados deveriam passar por um tipo de instrução. O que se nota, já neste primeiro momento, é que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, pelo menos no que se refere aos aspectos tratados até então, não era um documento dirigido aos escravizados, mas um documento sobre os escravizados, isto é, sobre a conversão dos mesmos ao catolicismo, pelo menos no que diz respeito aos vinte e seis números. Os livros tinham como objetivo garantir que esta conversão ocorresse, mediante a compreensão da fé e dos seus mistérios, mesmo que de maneira relativa. O documento desconhece tradições africanas e, portanto, segundo Torres-Londonõ:

Na *Breve Instrução*, acredito que esteja longe de qualquer diálogo com tradições religiosas africanas. (...) A matriz teológica, como em todas as *Constituições Primeiras*, continua sendo Trento. A simplicidade responde pela cristianização dos negros por parte dos brancos. Também estão ausentes esforços catequéticos de tradução. (2007, p. 619).

É possível pressupor que a conversão<sup>4</sup>, em si mesma, já se dava de maneira sincrética. Muitas vezes o que se processava era a utilização dos rituais católicos como uma maneira de inserção social. A pouca preocupação com o entendimento da doutrina por parte dos escravizados deixou margem para espaços, profundos hiatos, os quais permitiram que os africanos e seus descendentes reconstruíssem, de maneira ressignificada, o seu sistema simbólico e religioso. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* apresentaram uma forma de doutrina simples, apesar de objetivar a inserção dos escravizados nos dogmas católicos, para garantir, com isso, o ensino da doutrina cristã para os mesmos. Entendiam que os escravizados eram aqueles que mais precisavam dela, pois, no imaginário católico, estavam próximos da bestialidade. O que se exigia dos escravizados, em termos doutrinários, era muito pouco, o mesmo se diga da prática: confessar, comungar e se preparar para a boa morte:

Os vinte e seis números referentes aos escravos nas *Constituições Primeiras* refletem a dinâmica cotidiana da escravidão, marcada por duas situações. Primeira, a exploração do trabalho escravo que se dava nas mais diversas atividades, todas as horas e todos os dias da semana, incluídos os domingos, quando os escravos trabalhavam cuidando das culturas que os sustentavam. Segunda, a imposição de regimes de senzala caracterizados pelo rigor cotidiano, o controle sobre o tempo dos escravos, a violência nos castigos físicos e o desconhecimento de qualquer obrigação moral ou de piedade, como poderia ser, numa sociedade cristã, o enterro cristão. Tais situações respondiam à dinâmica da existência da escravidão na América portuguesa e às condições do tráfico atlântico, e, para o projeto reformador que as *Constituições Primeiras* encarnavam, representavam abusos graves. (TORRES-LONDONO, 2007, p. 624)

O que observamos, mais uma vez, é a tentativa de se fazer valer os princípios cristãos para os escravizados e para seus senhores, mas, em momento algum, vemos o questionamento da instituição chamada escravidão, o que nos inclina a pensar, no que se refere aos vinte e seis números, que os escravizados não eram sujeitos das *Constituições*

---

<sup>4</sup> Interessante notar o que nos fala Marina de MELLO E SOUZA, (2002, p. 63): “Diálogos de surdos ou reinterpretção de mitologias e símbolos a partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao cristianismo foi dado como fato pelos missionários e pela Santa Sé, assim como a população e os líderes religiosos locais aceitaram as designações e ritos cristãos como novas maneiras de lidar com velhos conceitos”. Esta relação baseou-se em pressuposições falsas, mas eficazes, tomando-se conceitos análogos como idênticos. As estruturas nativas foram em grande parte conservadas, cada povo lendo a realidade segundo as suas concepções. O cristianismo africano não foi fruto de uma combinação de cosmologias e, sim, dinamicamente construído, resultando da forma de interação e validação dos diálogos ocorridos.

*Primeiras do Arcebispado da Bahia*, sendo tratados como coisas. As citações, que vimos, dizem respeito aos senhores de escravizados e não aos escravizados propriamente ditos, apesar dos mesmos serem citados. Porém, existiam alguns livros que não eram dirigidos diretamente aos escravizados, mas através dos processos-crimes antigos levantados, podemos supor que eles eram, sim, sujeitos desses livros.

### **As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707 e o escravizado como ser ativo, alguém a ser controlado**

Quando abordamos os artigos e os números que não se referem diretamente aos escravizados, notamos que algumas práticas foram entendidas e enquadradas pelo Santo Ofício como diabólicas, tais como: orações, benzimentos, curas, adivinhações (prática bastante comum) e uso de mandingas e, dentro das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, eram entendidas como feitiçaria, prática, essa, associada ao demônio:

#### TITULO IV.

QUE NEM-UMA PESSOA TENHA PACTO COM O DEMONIO, NEM USE DE FEITIÇARIAS: E DAS PENAS EM QUE INCORREM OS QUE O FIZEREM.

\* 896 Fazer (1) pacto com o Demonio contêm em si grave malicia, assim pela insimiasade, que Deos no principio do mundo poz entre elle, e os homens, como tambem porque é fazer concerto com um inimigo de Deos. Por tanto ordenamos, (2) e mandamos, que o que fizer pacto com o Demonio, ou o invocar para qualquer effeito que seja, ou usar de feitiçarias para mal, ou para bem, principalmente se o fizer com pedras de Aras, Corporaes, e cousas sagradas, ou bentas, a fim de legar, ou deslegar, (3) conceber, mover ou parir, ou para quaesquer outros effeitos bons, ou máos, incorreráem excommunhão maior *ipso facto*. (VIDE, 2007, p. 313-314)

Dentro dos documentos coletados, isto é, no texto apresentado pelos processos-crimes, fica claro que muitos denunciados mantinham relações íntimas com o diabo:

P. que conforme os de dirto. tem as ReR. incorrido nas penas de feitiçarias, e de ter pacto com o Demonio, com as quaes penas devem ser rigurosam.<sup>te</sup> castigadas, não só para sua emenda, mas tambem p. que os mais cathólicos se abstenhão de commeterem tão horrendas culpas. (...)

E de septimo dice: que sabia que os parentes do marido da Re no tempo da doença por andarem com odio com a ditta chamava esse negro feitiçeiro para curar o ditto defunto, o qual vivia de enganos, e embustes, fingindo que na aguardente com dinheiro via a sombra de quem fazia os maleficios e culpava as RR. e a instancia dos Parentes esteve algum tempo apartado da Re, o que sabia por ver e ir a caza muitas vezes, e mais dice deste. (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Teresa Leite; Escolástica Pinto da Silva, Jundiaí, 1754, p. 13 – frente; p. 11 – verso)



Notemos, pois, no trecho citado, que mais do que sujeitos ativos, estes indivíduos escravizados serviram como um modelo a não ser seguido pelos católicos. O escravizado é entendido, neste momento, como um sujeito de direitos e de deveres, que possui consciência dos seus atos e, portanto, pode ser penalizado por eles. Como lembra Sousa Junior:

Os livros das denúncias nos permitem visualizar como os diferentes atores sociais e suas tensões se conjugavam. O Santo Ofício criava a possibilidade de, se não uma reversão de papéis, uma intervenção de personagens socialmente definidos como inferiores na ordenação social. (SOUSA JUNIOR, 2001, p. 101)

Ainda, no século XVIII, alguns homens e mulheres foram denunciados por curarem, por usarem orações fortes ou por portarem elementos para conseguir determinado fim:

\* 902 E ainda que Deos em sua Igreja deixou graça para curar, (5) a qual se póde achar não sómente nos justos, mas ainda nos peccadores; com tudo, porque no modo com que se costuma usar desta graça se podem instruduzir perniciosas superstições, e peccaminosos abusos, (6) estreitamente prohibimos, sob pena de excommunhão maior, (7) *ipso facto incurrenda*, e de vinte cruzados, que ninguem em nosso Arcebispado benza gente, gado ou quaesquer animaes, nem use de ensalmos, e palavras, ou de outra cousa para curar feridas, e doenças, ou levantar espinhela sem por Nós ser primeiro examinado, e aprovado, e haver licença nossa por escripto. E son a mesma pena prohibimos, que nem-uma pessoa secular intente (8) deitar Demônios fora dos corpos humanos. (VIDE, 2007, p. 315-316)

Dentro das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* tais práticas também eram entendidas como feitiçaria:

Que a Re nesta vila custuma curar enfermos, que se suspeitão emfeitizados isto com ervas desconhecidas, e palavaroes de embuste fazendose supersticiosam.<sup>te</sup> morta ao tempo que faz as d.<sup>as</sup> curas com as d.<sup>as</sup> ervas, e raizes desconhecidas proferindo os seguintes palavarões imbusteiros mal p.<sup>a</sup> vos, bem p.<sup>a</sup> mim tanto asim que P. que a dita Re se ofereceo a matar (...)ssoa que dizia havia enfeitizado a hum dos enfermos que curava, e o não fez pelo d.t enfermo (...)

(...) a Re usava com ervas a pessoas que se presumião emfeitizadas mas não que elle testemunha viu as tais curas. Ao quinto dice que sabe por ouvir dizer vulgarm.<sup>te</sup> que a Re fazia estas curas, mas que sabe lealmente que de curar feitiços não entendia a dita Re porque elle testemunha curou hum enfermo que estava nas maos da Re presumindo que tinha feitiços, e ella por lhe dar alguma cousa o andava curando com as ditas ervas e o enfermo o que padecia era huma obstrução que elle testemunha (...)

Ao quinto dice que sabia por ver que a Re curava a alguns enfermos com ervas que lhe applicava em (**ilegível**) como huma erva a que lhe (**ilegível**) de bicho e que não duvida que tambem curava com outras ervas e suas raizes que senão conhecesse porq. nem todos teem experiencia para conhecer ervas e a

raiz de que ella Re usava era a raiz de outeca / vuteca (**sic**)<sup>5</sup> como elle testemunha via com seus olhos. (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Maria, Itu, 1755, p. 10 – frente; 22 – frente)

O que vemos dentro deste processo-crime é que a feitiçaria praticada pelos escravizados munia-lhes de certo poder dentro da sociedade. Há dois opostos, curar e matar, considerados atos de feitiçaria<sup>6</sup> que se encontram nos processos-crimes. Além do entendimento do escravizado como sujeito, o mesmo é investido de um poder, seja por africanos ou por afro-descendentes, seja por brancos, que procuravam seus serviços. Segundo Reis, “... a gente católica, inclusive os brancos, também apostava na manipulação de certos recursos simbólicos, materiais e rituais para controlar, atacar, defender e fazer adoecer ou curar pessoas” (REIS, 2008, p. 107). Cabe nos perguntarmos das origens de tais práticas e, mais do que isto, sendo algo pelo qual os escravizados eram reconhecidos, valorizados (por um lado), por que eles haveriam de deixá-las? Se, por um lado, as práticas mágicas eram consideradas diabólicas, normalmente vinculadas, no nosso caso, aos escravizados ou aos libertos de origem africana, por outro, a crença na eficácia de tais práticas perpassava todos os estratos da sociedade, estando ancorada no imaginário brasileiro constituído. Outros crimes nos quais os escravizados eram enquadrados diziam respeito às danças desonestas, folguedos e batuques, como no exemplo abaixo:

[...] da Ritta da Silva do mesmo bairro do coal he fama publica que as denunciadas a tinhão enfeitizado assim como tao bem e publico e notório sahirem muito pelo bairro com hua imagem de Santa Anna a pedirem esmolos e como lhes formarem batuques e outras as pessoas (**ilegível**) capaminosas, com ajuntamento de pessoas a quem se diz que costumão insinarem as mesmas feiticarias e mais nao dice (...)

[...] com hua imagem de Santa Anna [...] formavão batuques e folguedos em que se ajuntavam (**ilegível**) dos feitiços (**ilegível**) a denunciada Ignacia que hua boca que tinha na (**ilegível**) a dera hum sapo que lhe avia introduzido e que não sararia [...] o sapo não saísse e mais não dice... (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira Itapetininga, 1770, p. 3 – verso; p. 4 – frente)

Mais uma vez, no processo-crime citado acima, vemos que o escravizado era portador de consciência, de capacidade de planejamento e de organização de suas ações,

<sup>5</sup> A utilização de sic se dá, quando a palavra se encontra legível, o documento não está estragado, mas a palavra lida não foi encontrada nos dicionários consultados.

<sup>6</sup> Segundo REIS (2008, p. 128): “O uso do termo *maleficio* denota uma mentalidade policial ainda radcada nos princípios da Inquisição, que designava como tal as artes diabólicas dos assim definidos como feiticeiros, ou sua capacidade de fazer mal através de meios ocultos, de ervas, rezas, encantações, mau-olhado, imprecações. De fato, todas as formas de paganismo e práticas mágicas, mesmo inofensivas e até benéficas – o curandeirismo inclusive –, seriam reduzidas à categoria de *maleficium* pelos inquisidores. Aqui também incluía a prática de “dar ventura”, como o subdelegado se referiu – e era comum fazê-lo na época – à arte de adivinhar. Tal arte seria igualmente competência do feiticeiro”.

no sentido de conseguir o seu objetivo. É verdade que tais ações eram vistas como ilícitas e, porque não dizer, antirreligiosas, uma vez que tais práticas eram executadas em função de um pacto feito com o demônio, além de haver a utilização de subterfúgios para atingir o seu intuito.

Também é certo que muitas pessoas chamadas pelo Santo Ofício<sup>7</sup> omitiram informações, trocaram dados, ou deixaram práticas subentendidas, seja, podemos supor, como uma forma de resistência, seja como uma maneira de preservar a si mesmo e à pessoa denunciada. Vemos que a vizinhança tinha um papel importante nas denúncias feitas, uma vez que tudo era observado, sendo que muitos hábitos ou comportamentos tornavam-se motivos de dúvida. A vizinhança também servia como testemunha, seja de acusação ou de defesa:

[...] alem diso sabe elle testemunha por ver e ser publico naquele bairro que os denunciados costumão sahir pelas vezinhanças a pedirem esmolos com hua imagem de Santa Anna, e com as esmolos fazem seos (**ilegível**) com batuques e ajuntamento de pessoas da mesma coalidade e insinando nelles algumas pessoas (...) dos mesmos feitiços, das quais fracoente da mesma sem valia aprendendo os tais feitiços huma Maria molher de Martinho Rodriguez e fazendo outros insultos dos quais elle testemunha sabe por ser publico e notorio naquele bairro e por presenciar o que tem deposto... (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira Itapetininga, 1770, p. 3 – frente)

Em relação ao processo acima, é interessante observar que libertos e escravizados eram chamados como testemunhas. É possível supor que quando se tinha interesse, os escravizados tornavam-se sujeitos? Ou melhor, por tudo o que foi colocado até então, podemos entender que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* constituíram-se em um instrumento político elaborado pela Igreja Católica, no sentido de obter aquilo que desejava? Conforme as circunstâncias, a perspectiva em relação ao escravizado se alterava<sup>8</sup>. Esta ambigüidade, gerada no seio da própria Igreja Católica e na sociedade colonial, talvez tenha sido um dos motivos que colaborou para manutenção de elementos *bantú* nas práticas religiosas vivenciadas por grupos de africanos e de afrodescendentes, o que veremos a seguir.

---

<sup>7</sup> Primeira visitação do Santo Ofício (1591-1595) - visitador Heitor Furtado de Mendonça percorreu Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. Outras visitações foram enviadas ao Brasil, mas só é conhecida a documentação relativa à visitação de 1618-1621 restrita à Bahia tendo como visitador Marcos Teixeira e a tardia visitação de 1763-1769 confiada ao prelado Geraldo José de Abranches.

<sup>8</sup> SOARES observa que "... nos processos criminais instaurados pela Justiça, a participação dos escravos foi enorme. Eles eram vítimas, testemunhas, informantes, mas, sobretudo réus" (SOARES, 2007, p. 232). Pela análise dos processos crimes pode-se conhecer as penas aplicadas, como penas de morte, galés perpétuas e galés temporárias.

## Os processos-crimes antigos como expressão da religiosidade *bantú*

Como vimos anteriormente, a Igreja Católica, baseada em preceitos bíblicos, tinha a intenção de tirar o escravizado da sua condição de paganismo e de domínio pelo demônio. Portanto, podemos supor que as práticas que tivessem associações com a religiosidade *bantú* entrariam no rol de crimes eclesiásticos, no caso, os processos-crimes dos séculos XVIII e XIX. O fato de muitos destes processos-crimes serem escritos por brancos e, muitas vezes, portugueses, nos mostrou a necessidade de fazer a leitura *por dentro*, uma vez que os fatos são descritos de maneira parcial. Segundo Dias:

[...] a documentação é especialmente difícil pela natureza dispersa das fontes e também por estarem, em geral, como toda fonte escrita, comprometidas com valores outros, de dominação e poder (...). É uma história do implícito resgatada das entrelinhas dos documentos, beirando o impossível, de uma história sem fontes... (DIAS, 1995, p. 17)

Fazendo uma leitura *bantú* dos processos-crimes que se referem aos escravizados, podemos dividi-los da seguinte maneira: em sete deles observam-se aspectos da magia, em um apenas aspectos da religiosidade e em três elementos de religiosidade e de magia ao mesmo tempo. Naqueles que dizem respeito à magia, destacamos: seis sobre medicina tradicional, oito sobre feitiçaria / curandeirismo, sendo sete de magia prejudicial e um de magia defensiva, dois de adivinhação e um de possessão.

A primeira coisa que nos chama a atenção é o fato de existir uma presença maior de aspectos relacionados à magia em comparação com os aspectos relacionados à religiosidade. Um das hipóteses levantadas é que a visibilidade de tais práticas era menor, pois não correspondiam a uma prática utilitária, elemento presente à época no Brasil. Outra hipótese para essa pouca presença de danças e de batuques ocorre, uma vez que em todos os processos levantados, tais práticas aconteciam dentro da casa das pessoas, nos remetendo a um espaço privado e, por que não dizer, escondido. O fato das danças e dos batuques ocorrerem em lugares privados, inicialmente, nos remete à ilegalidade das mesmas, já que eram consideradas de natureza herética, tendo que ser executadas de maneira discreta:

TITULO I.  
DO CRIME DA HERESIA. QUE SE DENUNCIEM AO TRIBUNAL DO SANTO OFFICIO OS HEREGES, E SUSPEITOS DE HERESIA, OU JUDAISMO.

866 Para que o crime da heresia, e judaismo se extinga, e seja maior a gloria de Deos nosso Senhor, e augmento de nossa Santa Fé Catholica, e para que mais facilmente possa ser punido pelo Tribunal do Santo Officio o delinqüente, conforme os Breves Apostolicos (1) concedidos á instancia dos nossos Se-

reníssimos Reis a este sagrado Tribunal, ordenamos, e mandamos a todos os nossos súditos, que tendo noticia de alguma pessoa Herege, Apostata de nossa Santa Fé, ou Judeo, ou seguir doutrina contraria áquella que ensina, e professa a Santa Madre Igreja Romana, a denunciem (2) logo ao Tribunal do Santo Officio no termo de seus Editaes, ainda sendo a culpa secreta, como for interior. (VIDE, 2007, p. 34) O grifo é nosso

A situação de ficar longe dos olhares das elites e dos brancos e, conseqüentemente, do Tribunal da Inquisição nos remete ao que Moreira, Soares, Gomes e Farias chamam de casas de *zungú*, que podem ser consideradas moradias escravas e negras, que redefiniam as cidades, produziam novos territórios e tinham como uma das funções ocultarem a sociabilidade africana e afro-descendente. Segundo os autores, podem ser definidas como:

[...] um tipo de moradia, para onde convergiam homens e mulheres negros. E igualmente constituía um espaço de invenção de práticas culturais prontamente reprimidas se praticadas à luz da lua. Um esconderijo, um reduto bem protegido na imensidão de corredores e becos dos labirintos urbanos. Para onde convergiam silenciosamente centenas de africanos, escravos, pardos, mulatos, libertos, crioulos e pretos. Em busca de amigos, festas, deuses e esperanças... (MOREIRA, SOARES, GOMES, FARIAS, 2007, p. 84)

Falando a respeito das casas de *zungú*, para Soares (1998), essas casas tinham a capacidade de reunir grupos e pessoas que antes estavam dispersos e mesmo em conflito, agregando os diferentes. O *zungú* era um espaço clandestino e proibido, perseguido durante o período escravista. Era um espaço mais de hospedagem do que de estadia, onde se agenciavam negócios ou se fugia de perseguições. Reis (2008) vai ao encontro do que coloca Soares (1998) quando afirma que se utilizava o termo quilombo para definir os cortiços urbanos, talvez, por ter o mesmo papel de resistência cultural que tinham os quilombos rurais. O morar junto resultava do desejo de viver no meio dos seus, associados à discriminação que sofriam como negros estrangeiros:

[...] a *casa de angu*, ou *zungú*. Estas casas eram normalmente conhecidas como pontos de encontro para cativos, africanos e crioulos, onde eles encontravam músicas, comida, prostituição, além da companhia dos seus iguais, buscando fugir da interferência senhorial ou policial. Mas além destas finalidades aparentemente “inocentes”, o *zungú* era também temido pelas autoridades como foco de rebeliões, levantes, ou mesmo para acobertamento de fugas de escravos, as famosas *seduções* [...] (SOARES, 1998, p. 16)

Criavam-se, assim, microcomunidades, nas quais se mantinham rituais, preservavam-se feitiços, juntavam companheiros de cativo e se davam proteção a *malungos* perseguidos. As casas de *zungú* surgiram, inicialmente, como um local de refeição,

mas expandiram o seu significado, tornando-se uma rede de ajuda mútua, mais um elemento na formação da identidade urbana diaspórica, que constantemente se renovou, caracterizando-se por uma instituição cultural: “O somatório *zungu* e *batuque* pode indicar que essas casas eram muito usadas para eventos e práticas religiosas” (MOREIRA, SOARES, GOMES, FARIAS, 2007, p. 87). Quando olhamos para as casas de *zungú* como uma rede de ajuda mútua entre africanos e afro-descendentes, remetemo-nos à idéia de reconstrução da estrutura familiar e comunitária e da criação de um novo território. O fato das danças e dos batuques realizarem-se dentro de espaços domésticos lembra-nos do culto familiar, tal como ocorria na África. Dias (1995) aponta a formação de comunidades escravas, formadas a partir do pequeno comércio clandestino, onde eram reconstruídos laços para além do espaço doméstico, ocasionando uma resistência que permitia sobrevivências e devolvia à vida a dimensão social.

Quando pensamos nestas comunidades e nos espaços de culto, nos remetemos a Ramos (2001) que afirma que a vida religiosa dos grupos de tradição *bantú* tem como base o culto aos antepassados. Esse culto, inicialmente, é familiar, mas se estende ao grupo, formando uma religiosidade dos antepassados. Os ritos funerários, por sua vez, são compostos por uma grande festa, com batuques, comidas e bebidas, que duram vários dias. Há uma variedade de cerimônias, onde intervêm a dança e a música. Falando a respeito do culto aos antepassados, podemos notar que eles são constituídos por alguns rituais preparatórios, pelo culto propriamente dito e por rituais que ocorrem depois do culto, compostos por danças e por músicas. Recorrendo aos processos-crimes, notamos a preparação de alguns elementos e a presença de animais, que também poderiam ser ofertados:

[...] com hua imagem de Santa Anna [...] formavão batuques e folguedos em que se ajuntavam (**ilegível**) dos feitiços (**ilegível**) a denunciada Ignacia que hua boca que tinha na (**ilegível**) a dera hum sapo que lhe avia introduzido e que não sararia [...] o sapo não saísse e mais não dice... (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira, 1770, Itapetininga, p. 4 – frente)

Ou ainda:

[...] chamados Manoel, Pedro e Antonia sua mulher todos de presente presos no Forte desta Praça a ordem do comandante della tinha convocado outros varios escravos e haviam feito uns folguedos ilicitos com demonstrações de que neles tinha parte o diabo por meio de feitiçarias ou sortilégios de que tratavam [...] forão presos, e que devendo como [...].

E sendo perguntado pelo contiudo do auto de denuncia tras declarado que tudo lhe foi lido, [...] e ahi acharão em hua casa varios negros, todos mencionados no autto atrás [...] estavam com hum folguedo de batuque [...] (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Manoel Pedro, Antonia, Antonio Pinheiro, 1769, Santos, p. 2 – frente / p. 4 – frente )

Ao final do culto aos antepassados, vimos que existe uma confraternização, uma espécie de comunhão, que é regada à música e à dança, prática que nos processos-crimes está associada às danças e aos batuques. Chama-nos a atenção o fato de tais batuques e danças em ter uma importância grande para as pessoas, sendo que elas se colocavam em risco para poder realizar tais práticas. As festas negras não só nos falam da distância entre modos de ser e pensar dos senhores e escravos, mas evidenciam como africanos atuaram para preservação de seus imaginários, construindo moradas culturais num mundo extremamente violento e hostil, como no exemplo que se segue. As esmolas eram pedidas como uma forma de garantir recursos para a execução do ritual:

[...] ver e ser publico naquele bairro que os denunciados costumão sahir pelas vizinhanças a pedirem esmolas com hua imagem de Santa Anna, e com as esmolas fazem seos (**ilegível**) com batuques e ajuntamento de pessoas da mesma coalidade e insinuando nelles algumas pessoas (...) dos mesmos feitiços, das quais fracoente da mesma sem valia aprendendo os tais feitiços huma Maria mulher de Martinho Rodriguez e fazendo outros insultos dos quais elle testemunha sabe por ser publico e notorio naquele bairro e por presenciar o que tem deposto..." (p. 3 - frente)

[...] da Ritta da Silva do mesmo bairro do coal he fama publica que as denunciadas a tinham enfeitado assim como tao bem e publico e notório sahirem muito pelo bairro com hua imagem de Santa Anna a pedirem esmolas e como lhes formarem batuques e outras as pessoas (**ilegível**) capaminosas, com ajuntamento de pessoas a quem se diz que costumão insinarem as mesmas feiticas e mais nao dice)... (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira, 1770, Itapetininga, p. 3 – frente / verso )

Outro aspecto que cabe destacar é que a maioria dos processos-crimes que falam a respeito da religiosidade também traz aspectos da magia. Dentro da tradição *bantú* não há separação entre sagrado e profano, bom e ruim, religiosidade e magia; ambas estão inseridas na vida cotidiana:

Aseverou também, ter ouvido de varias pessoas, e hua vez d'elle proprio denunciado mesmo, estar praticando com outros que usava, de magicas, ou simpatias diabólicas afim de vencer as mulheres para ofensas de Deos, e que elle testemunha, supunha assim praticava o dito denunciado porque sabia; de algumas mulheres, com quem o dito tem tido copula, as quais só se sujeitaram a isto por semelhantes meios por que são de outras qualidades, que não hé o tal denunciado.

Dice mais que agora proximamente andava mal encaminhado com hua forra xamada Escolatica, que aqui apareceu vindo de fora desta Freguesia, e julgava que viera da cidade de San Paolo. Dice mais que o denunciado era costumado a fazer e andar em danças desonestas, como batuques e outras semelhantes,

com pessoas de mesmo e diverso sexo. (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Antonio de Lima, Lucinda, Escolástica, 1784, São Roque, p. 18 – frente / p. 19 – frente)

A magia foi encontrada nos processos-crimes nas suas quatro expressões: medicina tradicional, possessão, adivinhação e curandeirismo / feitiçaria – prejudicial e defensiva. Ocorre que, no caso, os rituais relacionados com a magia possuem uma visibilidade maior do que outros rituais, mesmo havendo a sua proibição. Cabe ressaltar que os escravizados buscaram na força de suas tradições, como a magia e a energia nova que não só possibilitou defrontar, confrontar um sistema opressor, mas, a partir dessa resistência criar formas de convivência, arte que se tornaram tão peculiar nas culturas diáspóricas. Vemos também que a magia, mesmo na África, tem uma visibilidade maior social ou comunitariamente, uma vez que é algo utilizado para resolver um problema imediato, dizendo respeito a todo o grupo, já que garante a harmonia e a coesão comunitária. Já o culto aos antepassados é um ritual fechado, dirigido a um grupo específico de pessoas, normalmente à família extensa.

Segundo Mello e Souza (1996), no início do século XVIII, as práticas mágicas sincréticas se achavam arraigadas na vida cotidiana das populações coloniais. Recorria-se a feiticeiros e a curandeiros para resolver questões amorosas e incômodos; soluções mágicas encontradas variavam da magia invocativa de cunho europeu ao curandeirismo corrente entre populações africanas, passando por tradições populares extremamente antigas: “Mas, constituindo energia vital (cabelos e unhas, em particular, pois continuam crescendo após a morte do indivíduo), poderiam ser usados tanto positiva como negativamente” (MELLO E SOUZA, 1996, p. 172). As curas envolviam procedimentos mágicos complexos. Adivinhações, curas mágicas, benzeduras procuravam responder às necessidades e atender aos acontecimentos diários, tornando menos dura a vida naqueles tempos difíceis.

De qualquer forma, o que percebemos é que de uma forma ou de outra, tais práticas eram condenadas pela Igreja Católica durante o século XVIII e segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, as penas para aqueles que praticavam heresia e aqueles que faziam uso da medicina tradicional era a não administração dos sacramentos, o que significava estar à margem da sociedade e não ter nenhuma garantia de um enterro digno. Vejamos o texto que fala sobre a proibição de administração dos sacramentos e, conseqüentemente, da possibilidade de não se ter um enterro digno:



#### TITULO XXIV.

DAS PESSOAS, QUE SÃO OBRIGADAS A RECEBER O SANTÍSSIMO SACRAMENTO DA EUCHARISTIA, E EM QUE TEMPO, E A QUE PESSOAS SE NÃO PÓDE, NÉM DEVE DAR.

88 Assim como é louvável, e santo, que os Christãos, verdadeiros penitentes, recebem muitas vezes este Divino Sacramento; assim é justo, e decente, que não administre aos peccadores públicos. Pelo que mandamos, que não sejam admittidos á communhão os públicos (18) excommungados, interdictos, (19) feiticeiros, (20) mágicos, (21) blasfemos, (22) usurários, (23) e publicas (24) meretrices, e os que estão publicamente (25) em ódio, e outros quaesquer (26) públicos peccadores, se não constar (27) publicamente de sua emenda, e arrependimento, e que tem primeiro satisfeito ao publico escândalo, que com seu máo viver tiverem dado. E quando secretamente (28) constar de sua emenda, secretamente se lhes administrará o Santíssimo Sacramento, porque tambem então secretamente não há escândalo. Porém no artigo (29) da morte se administrará á aquelles, que estavam antes em peccado publico, posto que publicamente não conste de sua emenda, tendo-se primeiro confessado (30) com a devida disposição. Declaramos, que para este effeito serão havidos sómente por peccadores (31) públicos aquelles, cujos peccados constão por sentença, que passou em cousa julgada; ou confissão feita em juízo, ou cuja infâmia foi tão notória, que se não póde encubrir, nem desculpar. (VIDE, 2007, p. 56) (O grifo é nosso)

Apesar do risco que corriam, Mello e Souza (1996) afirma que os grandes curandeiros do Brasil colonial eram os africanos, os índios e os mestiços, que tinham conhecimento de ervas e de processos rituais, que se associaram às práticas européias de medicina popular:

[...] a Re usava com ervas a pessoas que se presumião emfeitizadas mas não que elle testemunha viu as tais curas. Ao quinto dice que sabe por ouvir dizer vulgarm.<sup>6</sup> que a Re fazia estas curas, mas que sabe lealmente que de curar feitiços não entendia a dita Re porque elle testemunha curou hum enfermo que estava nas maos da Re presumindo que tinha feitiços, e ella por lhe dar alguma cousa o andava curando com as ditas ervas e o enfermo o que padecia era huma obstrução que elle testemunha [...]

Ao quinto dice que sabia por ver que a Re curava a alguns enfermos com ervas que lhe applicava em (**ilegível**) como huma erva a que lhe (**ilegível**) de bicho e que não duvida que tambem curava com outras ervas e suas raizes que senão conhecesse porq. nem todos teem experiencia para conhecer ervas e a raiz de que ella Re usava era a raiz de outeca / vuteca (**sic**)<sup>9</sup> como elle testemunha via com seus olhos. (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Maria, 1755, Itu, p. 18 – verso; p. 22- frente)

As curas, para ocorrerem, contavam com a ajuda sobrenatural:

[...] por se dizer que curava mordidas de cobra do q. acusa que o Supp.do fazção com ervas e que [...] implicito ou explicito, e por esta razão [...] nos ttrmos. da Const. L. 5 nos. 896.897.898 [...] foi cometido algum crime de feitiçaria [...] e seu Livram.to por elle referidas [...] e não doutro Tribunal algum [...] ditas feitiçarias, sortilégios e superstições... (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Patrício Bicudo da Silva, 1749, Santana de Paraíba, p. 6 – frente)

<sup>9</sup> A utilização de sic se dá, quando a palavra se encontra ilegível, o documento não está estragado, mas a palavra lida não foi encontrada nos dicionários consultados.

Curavam-se doenças, mas também se faziam feitiços, o que implicava em uma ação ambígua. “No Brasil colônia, curandeiros podiam tanto restaurar a harmonia rompida, restituindo a saúde aos que tinham perdido, como desencadear malefícios” (MELLO E SOUZA, 1996, p. 168). Na tradição *bantú* havia aquela pessoa que fazia a magia visando o bem comunitário, como também existiam outras pessoas que buscavam a desintegração social. Sabemos, de qualquer forma, que a qualidade da magia era a mesma, o que mudava era a intenção. O que observarmos no Brasil, diferentemente da África, é que, muitas vezes, as polaridades da magia ficaram centradas em uma mesma pessoa:

[...] cavar em três partes do chão dos (**ilegível**) apouento, e em todas tirou a denunciada ossos de galinha, de vaca, e leitão e um osso que parecia ser de gente; e de hum buraco da parede do mesmo apouento, tirou mais a denunciada huas unhas ou aparas dellas, embrulhadas em um papel escrito pella filha della testemunha que se achava emferma e assim, mais tirou hum pouco de escarmento seco, que a mesma denunciada confessou ser da mesma emferma, dizendo que tudo ella tinha [...] <sup>10</sup> porque lhe tinhão emsinado mas nao disse quem que quando de todo secassem aquelles ossos, e o mais, havia de acabar a dita emferma, porem que prometia que agora logo havia de sarar; e outro sim, disse ella testemunha que com (**ilegível**) <sup>11</sup> estando a emferma com dores intratáveis nas unhas dos pés e mãos, de tal sorte que não podia consentir lhe tocassem nellas, nem o mesmo o lenzol da cama, e sem evacuação algua do curso natural, nem ainda da ajuda de remédios [...] (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Páscoa, 1749, São Paulo, p. 9 – frente)

A ambiguidade e as acusações feitas aos escravizados eram, muitas vezes, reflexo de uma situação tensa, constitutiva da própria formação social, que se refletia em práticas mágicas e de feitiçarias. Feitiços para provocar danos ou a morte de pessoas eram comuns:

[...] dice ser certo, quanto neste se declarava, e que havendo discórdias entre os escravos de Bento de Castro Carneiro Sogro delle testemunha, viera hum deles contar a hua das filhas do dito Bento de Castro Carneiro que a denunciada Joana Crioula era feiticeira, e que com seus feiticos e maleficios tinha morto a seos senhores; e que com esta notícia segurando-se a dita denunciada para confessar, com efeito o fizera, declarando que no cítio do dito seu senhor pusera cinco panelas para efeito de amanssar e matar aos ditos seus senhores, [...] que vinha do porto para casa em hua encruzilhada, que ai havia se achava hua panella, e que mandando elle testemunha desenterar lhe por hum escravo seo, a vira cheia de raizes, ossos, folhas, arros com casca, e outras cousas, que senão percebião e que aquela panella dita confessara tão bem a mesma dita denunciada, era para matar seu senhor, o dito Bento. (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Joana, Isabel, 1759, Santos, p. 5 – verso; p. 7 – verso)

---

<sup>10</sup> [...] corresponde às partes do processo que se encontram “comidas”.

<sup>11</sup> Corresponde aquilo que não foi possível ler no processo, mas que se acha escrito.

Os casos de envenenamento praticados por africanos e por afro-descendentes, principalmente na época da escravidão, deixaram de constituir um simples estudo de criminologia para se emparelhar com outras práticas mágicas oriundas das religiões da África. Havia um tipo de feitiço – amansar os senhores<sup>12</sup> – que encobria o horror de uma tragédia doméstica em que o escravizado era o algoz e o senhor a vítima:

Palavras de encantar, benzer, curar, mandingas contra furtos, crendices e patuás, recolhidas da tradição oral ou mesmo dos processos contra feitiçaria, às vezes incorporados às atas da Inquisição ou das devassas de bispos. Maus-olhados, impérios e ameaças, como a dos aguadeiros nas fontes contra as mucamas dos sobrados, transcendem os limites dos ajuntamentos e batuques de escravos para revestir-se das tensões da sociedade como um todo. [...] cometer pequenos furtos, alguns rituais de feitiçaria, difamar a casa dos senhores eram característicos e muitos freqüentes nos anais da escravidão urbana no Brasil colonial. (DIAS, 1995, p. 59)

Para Ramos (2001), ainda havia um feitiço que consistia em mudar a cabeça, isto é, transmitir os males de uma pessoa a outra. O feitiçeiro preparava o despacho, fixando nele as atribulações da pessoa que desejava enfeitiçar e o despacho era colocado em um lugar público: o malefício era transmitido à pessoa que pisasse no despacho, que o tocasse ou que o examinasse. Neste caso se dava a troca de cabeça. A série de feitiços era enorme, crescendo cada vez mais com a assimilação das práticas supersticiosas do ameríndio e do europeu, pois a “... magia torna-se sobrevivência” (RAMOS, 2001, p. 170). Havia uma precaução dos senhores em relação ao potencial mágico dos escravizados, e também em relação a uma forma de resistência ao sistema e a tudo aquilo que ele, senhor, representava: “... a feitiçaria tornou-se uma *necessidade* na formação social escravista. Ela não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda (...) contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo” (MELLO E SOUZA, 1996, p. 204). Vejamos o seguinte processo-crime:

P. que conforme os de dirto. tem as ReR. incorrido nas penas de feitiçarias, e de ter pacto com o Demonio, com as quaes penas devem ser rigurosam.<sup>te</sup> castigadas, não só para sua emenda, mas tambem p. que os mais cathólicos se abstenhão de commeterem tão horrendas culpas...

---

<sup>12</sup> Segundo João José REIS (2008, p. 147-150): “A idéia de lançar mão de recursos rituais para controlar o poder senhorial, para “amansar senhor”, por exemplo, tinha uma certa idade, como mostram alguns estudos sobre o período colonial. [...] O amansamento de senhores por seus escravos no período imperial chegou a fazer parte do [...] “imaginário do medo”. [...] Os casos de envenenamento de senhores por escravos – assim como de escravos que envenenavam outros escravos e até animais – se repetem na documentação policial, embora raramente se informe sobre qual o ingrediente ministrado. Muitas vezes eram ervas e raízes da medicina africana, outra venenos comprados ou roubados a boticários e taberneiros, sendo o rosalgar o mais comumente usado”.

E de septimo dice: que sabia que os parentes do marido da Re no tempo da doença por andarem com odio com a ditta chamava esse negro feiticeiro para curar o ditto defunto, o qual vivia de enganos, e embustes, fingindo que na aguardente com dinheiro via a sombra de quem fazia os maleficios e culpava as RR. [...] E do oitavo dice: que sabia por ordem do Doutor Ouvidor fora açoitado o ditto negro no pelourinho, e que todos ficavam certos na tal cidade que o ditto negro levantara as RR. e mais não dice deste. (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Teresa Leite, Escolástica Pinto da Silva, Manoel Garcia, 1754, Jundiá, p. 13 – frente; p. 11 – verso)

Vários processos-crimes citados falam a respeito da presença de vários elementos que são constituintes dos procedimentos mágicos. Altuna (1985) nos lembra que as comunidades *bantú* estreitam-se em uma solidariedade característica a partir da vivência da união vital. Dentro da comunidade, esta participação vital é entendida como uma relação de ser e de vida de cada um com os seus descendentes, sua família, seus irmãos e suas irmãs do clã, sua ascendência e o Ser Supremo. Toda a sociedade pode ser considerada do ponto de vista da participação vital. Também é uma relação de cada um com o seu patrimônio, o seu haver, com tudo aquilo que contém ou produz, com tudo aquilo que cresce e vive. A vida une e faz com que haja solidariedade entre os vivos e destes com seus antepassados. Como estão relacionados, podem influir um nos outros para aumentar a vida ou para debilitá-la e, até, aniquilá-la. A pessoa está relacionada e interdependente com os membros da sua comunidade.

A magia *bantú* atua sobre unhas, cabelos, roupas, sombra, objetos usados, terra pisada e, até, fotografias, pois estes elementos prolongam a personalidade. Há um sistema invisível de forças e de energias, que aparecem no mundo exterior encadeadas com ordem e com regra. Os especialistas de magia podem interferir neste circuito vital: “Assim se explica o terror banto às forças ocultas, o exercício contínuo da magia e os variadíssimos ritos que intentam fortificar, detectar e manejar a vida em constante interação” (ALTUNA, 1985, p. 57). Vejamos o processo-crime abaixo:

Maleficios para lhes tirar a vida: e que depois de feita a dita confissão da dita denunciada Joana Criola, a que tão bem assitira a denunciada Izabel de nação congo levava elle testemunha, as ditas denunciadas, ao dito citio e as testemunhas acima declaradas, e que em presença destas declararão as ditas denunciadas os lugares em que estavam as cinco panellas acima mencionadas, e que nellas se achavão vários imundices, como ossos, cabellos, raizes, folhas e outras cousas mais, de que se não podia ter conhecimento por razão de estarem sorr [...]; e que além de tudo isto confessarão tão bem a denunciada Izabel, que tirara a vida [...] (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Joana, Isabel, 1759, Santos, p. 6 – frente)

O ritual e os seus atos elabora-se no mundo visível para ser cumprido no invisível:

[...] sempre que um vegetal ou um ser inorgânico ocasionam um mal ou beneficiam uma pessoa, tal efeito deve ser atribuído a um ser inteligente que arrancou tal propriedade e a soube utilizar. E sempre magicamente, já que pressupõe uma incursão, por meio da inter-acção, na realidade “misteriosa” da participação vital. (ALTUNA, 1985, p. 60)

Por isso, a maioria dos feitiços é repleta de ossinhos, cabelos, pelos, sangue de defuntos e de animais, pedaços de plantas e restos de minerais, que exteriorizam a sua força segundo a sua aparência e a sua natureza. Os seus donos recebem o seu poder e a sua energia para atacar ou para se defender:

E não vio elle testemunha mais do que hua cabra attada ainda viva, hua garrafa cheia de agua e varias raizes dentro, como tão bem hua cestinha com huns cascos de câgado; e logo de fora da porta ja seria hu cheiro tão mau que sahia da casa que por insuportável nao pode elle testemunha distinguir se era inxofre, ou de, bode: o que tudo sabe, elle testemunha pela razão dita física, e (**ilegível**) não disse, e se assignou com o Muito Reverendo [...] (A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Manoel Pedro, Antonia, Antonio Pinheiro, 1769, Santos, p. 4 – frente / verso)

Assim, a constituição de expressões afro-brasileiras e seus diferentes sentidos deve ser buscada nas relações que os africanos e afro-descendentes conseguiram estabelecer numa outra sociedade, a partir das condições que lhes eram oferecidas. Como africano ou afro-descendente escravizado, ele não pode expressar as suas práticas sociais, sexuais, familiares e religiosas, como era feito na África, mas dentro dos limites que lhe foram impostos, exercia opções, utilizando os resultados em proveito próprio. Africanos e afro-descendentes conviveram de perto com o branco, o que facilitou o intercâmbio entre as práticas religiosas dos grupos existentes, sendo que a população branca e indígena fazia uso e se beneficiava das práticas de origem *bantú*. As formas religiosas e culturais condenadas como idolátricas e/ou demoníacas foram sendo canalizadas para uma religiosidade que foi transformada em instrumento de resistência e de manutenção da identidade ante as violências do opressor, compondo um acervo singular. Por um lado, os grupos oprimidos aceitavam as práticas sacramentais e, por outro, mantinham no cotidiano, de maneira discreta, condutas consideradas transgressoras no que tange às determinações eclesiásticas.

## Conclusão

A partir dos processos crimes trabalhados, notamos que eles podem revelar as astúcias e as táticas de resistência da população pobre e negra; o surgimento de novas

identidades e de novas comunidades locais marcadas por tensões e com características originais e únicas; a dimensão de corporeidade do corpo, sendo o corpo africano portador de signos; bem como apontar as manifestações culturais africanas (magia, feitiçaria e festas), que ao mesmo tempo em que horrorizavam, também fascinavam. Frente aquilo que foi exposto, podemos perceber que a utilização de fontes primárias permite o desvelamento de fatos relacionados aos escravizados, muitas vezes, pouco revelados. As fontes primárias, quando bem estudadas, podem proporcionar um novo olhar para africanos e para afro-descendentes, uma vez que as suas práticas culturais podem ser vistas como “carregadoras” de experiências e de saberes, o que pode auxiliar na construção de uma consciência cidadã.

## BIBLIOGRAFIA

**Fontes Manuscritas** - Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo.

Processos-crimes antigos. Século XVIII: 1749 – Páscoa, São Paulo; 1755 – Maria, Itu; 1770 – Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira, Itapetinga; 1754 – Teresa Leite, Escolástica Pinto da Silva, Jundiá; 1749 – Patrícia Bicudo da Silva, Santa-ana de Parnaíba; 1759 – Joana, Isabel, Santos; 1769 – Manoel Pedro, Antonia, Antonio Pinheiro, Santos; 1784 – Antonio de Lima, Lucinda, Escolástica, São Roque.

### Outras fontes

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional bantu*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

DIAS, Maria Odila L. Da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. 2ª ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1995.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola – Paulinas, 2004.

MELLO E SOUZA, Laura. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MELLO E SOUZA, Marina de. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

REIS, José João. *Domingos Sodré: um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, volume III. Santa Maria: Editora Pallotti, 1988.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. Negras Minas no Rio de Janeiro: gênero, nação e trabalho urbano no século XIX. In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2007, p. 191-224.

\_\_\_\_\_. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

SOARES, Luiz Carlos. *O 'Povo de Cam' na capital do Brasil: a escravidão no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: FAPERJ - 7 Letras, 2007.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé...: os diferentes sentidos do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*, 2001. 319 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

TORRES-LONDONÕ, Fernando. Igreja e escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707. *Revista Eclesiástica Brasileira*, São Paulo, fasc. 267, jul 2007, p. 609-624.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

# **A natureza e exigência de novos paradigmas para o estudo e compreensão das religiões de matriz Africana na sociedade brasileira**

Luis Tomás Domingos\*

## **Resumo**

Na unidade dentro da diversidade de culturas africanas trazidas para o Brasil, haviam diversas etnias Banto, do grupo Congo-angolês, provenientes do Congo e Angola e da África Oriental bantos, os makondes, makuas, senas, nhambanes, etc. provenientes da região de Moçambique. Essa multiplicidade lingüística e contexto histórico do tempo e espaço dificultaram a formação de núcleos que retivessem a preservação do patrimônio cultural africano de origem exclusivamente Banto. Os negros, porém, ao longo de todo o período colonial, tentaram superar a diversidade de culturas que os dividia, mas também integraram outros elementos das culturas européias e indígenas, juntando fragmentos das mesmas mediante procedimentos diversos, dentre eles a formação de novos códigos e espaços secretos e sagrados: danças, artes, terreiros, quilombos, etc. e recriaram rituais nas religiões de matriz africana. Este trabalho trata do estudo da filosofia e religião africana banto enfocando as diversas transformações ocorridas na religiosidade de matriz africana a partir da sua chegada no Brasil, sobretudo na região do Nordeste. Analisa também a suposta “adaptação” dos bantos ao catolicismo e às influências de rituais indígenas. Nosso objetivo é de fornecer elementos que contribuam para uma análise e reflexão sobre a trajetória dos africanos e as suas reações (resistências e negociações) perante as situações adversas de vida. Constatamos, porém, que há necessidade de ruptura epistemológica e metodológica para estudos dos afro-brasileiros.

**Palavras-chave:** Filosofia, Africana, estudos, afro-brasileiro, epistemologia.

## **Introdução**

Abordamos a questão da presença africana na sociedade brasileira com o principal objetivo de tornar visível e consciente a participação da matriz africana na formação da cultura e civilização brasileira e universal, embora a utilização de certos termos sejam muitas vezes feitos de uma maneira esdrúxula, abusiva e sem consistência científica: “preto”, “mulato”, “afro-mestiço,” “pardo”, “moreno”, moreno claro, moreno escuro, etc. Entre todas essas designações, porém, nós utilizamos nesse nosso trabalho apenas o termo afro-descendente ou afro-brasileiro para designar a todo descendente de ne-

---

\* Prof. Dr – UNILAB, ltdomingos@hotmail.com



gros africanos, em qualquer grau de mestiçagem, desde que essa origem possa ser identificada historicamente e que o indivíduo tenha a consciência dessa identidade de origem africana.

A herança africana é também uma história de culturas, de civilizações, de sociedades e instituições em transformação permanente com uma dinâmica própria e, por vezes, de diversas interpretações. Ela se fundamenta nas mais diversas fontes: ancestralidade, religiosidade, expressão artística, etc.

A história da sociedade brasileira foi, ao longo de seus cinco séculos, caracterizada pelos encontros e choques de culturas e civilizações: indígenas, europeias e africanas. Estes últimos vinham principalmente da costa ocidental da África, pertencendo à três grandes grupos culturais, sudaneses, incluindo-se nesse grupo os Yorubas, os Daomé e os Fanti /Achanti (minas), os grupos menores da Gambia, Serra Leoa, Costa de Marfim; os islamizados como Fula, os Mandengue (Malés) e os Haussas, de Norte da Nigéria; as diversas etnias Bantos, do grupo Congo-angolês, provenientes da Congo e Angola e da África oriental Banto, os makondes, makuas, senas, nhambanes, etc. provenientes da região de Moçambique. Nessa unidade na diversidade de culturas africanas trazidas para o Brasil, não houve quase concessões sobre as práticas culturais africanas por parte do colonizador. Os portugueses e as suas autoridades coloniais evitaram a concentração de escravos africanos da mesma etnia nas propriedades e nos navios negreiros. Essa política, face à multiplicidade lingüística, dificultou a formação de núcleos que mantivessem o patrimônio da tradição cultural africana, incluindo a de preservação das línguas.

Os Africanos escravizados ao longo de todo o período colonial, tentaram superar a diversidade de culturas que os dividia, juntando fragmentos das mesmas mediante procedimentos diversos, entre eles, a formação de quilombos, danças e variedades manifestações artísticas, etc.. Alguns constituíram núcleos solidários irmandades, dando guarida às danças e aos batuques proibidos. Diante dessas dificuldades, porém, eles conseguiram preservar tradições transformadas ao longo do tempo como: o Congado, a Festa do Rosário, o culto aos orixás, vistos como forças da natureza, cultos dos antepassados, *eguns*. É surpreendente encontrar, em muitos objetos por eles produzidos, as particularidades das suas culturas de origem e também detalhes dos modos como foram assimilados os novos costumes impostos.

As adaptações se foram operando nas formas como a memória retomava dados das culturas africanas e os projetava nos objetos cristãos. [...]. Da adesão obrigatória dos escravos ao cristianismo nascem os santos cultuados em irmandades, como a Nossa Senhora dos Homens Pretos, e a veneração aos santos negros, como Santo Antônio de Cartageró, Santa Efigênia e São Benedito. (FONSECA, 2006, pp.27, 28)

A escravidão destruía e transformavam pouco a pouco as civilizações e culturas negras importadas do continente africano. Fez dispersar os membros de uma mesma família, mudou consideravelmente o sistema de parentesco, a religiosidade e a crença do africano. O processo da escravidão interferiu, enfim, na cosmovisão Africana. Tornou difícil a continuidade da concepção das antigas linhagens e tradições africanas na diáspora. A sobrevivência das culturas africanas na diáspora foi incentivada pela adaptação às circunstâncias de tempo e espaço, diante da conjuntura histórica da escravidão.

Nesse contexto, a promiscuidade foi imposta e se instalou o que não tinha um ponto comum com as sociedades tradicionais africanas. O mestre escolhia as amantes negras e impunha aos escravos uma promiscuidade sexual que lhes permitia se procriarem para multiplicar os nascimentos: uma mão de obra de substituição para os trabalhadores que morriam jovens pelo cansaço do trabalho escravo forçado.

Sabe-se também que durante o período de exploração da mão-de-obra escrava no Brasil, o desenvolvimento de núcleos da reorganização das religiões africanas encontrou forte repressão por parte da sociedade branca dominante. O culto das religiões de matrizes africanas era combatido pela classe dominante no campo ideológico pelos preconceitos instituídos do “primitivismo” e da “selvageria” e no campo social pela repressão policial, sob a desculpa de que esse culto seria um pretexto para a bebedeira, a desordem e a promiscuidade. (SILVA, 1998, p. 9)

Mesmo após a abolição da escravatura, os setores dominantes da sociedade continuaram a considerar dessa mesma forma as manifestações da cultura dos negros. As manifestações de cultura africana, depois da lei Aurea, sofriam a repressão policial, sob pretexto de vadiagem assim como os divertimentos populares, a censura dos hábitos, das festas e gestos populares. Houve campanha de proibição das manifestações culturais, como a capoeira e as práticas rituais de religiosidade de origem Africana. Enfim, todas as práticas de herança africana eram consideradas nefastas à sociedade brasileira e, por conseqüência, proibidas e fortemente reprimidas. Diante deste processo de “desafricanização” e “deshumanização” programada dos cultos religiosos de matrizes africana desta-

caram-se a práticas de resistências por parte de alguns *yalorixàs* e *babaorixàs*, (respectivamente, mães e pais de santo do candomblé) e outros líderes espirituais de diversos cultos afro-brasileiros em diversas regiões do Brasil.

Um dos elementos integrantes das identidades étnicas, as línguas africanas, emergiam nos rituais religiosos de matrizes africanas constituídos de códigos secretos e sagrados de comunicação. Assim as autoridades procuravam evitar a formação desses núcleos solidários, quer destruindo os quilombos, quer reprimindo os batuques e os cultos religiosos de origem africana promovidos pelos negros e que causavam pavor aos agentes da Coroa e aos proprietários de escravos.

Todos os fundamentos, princípios, mitologias, ritos, rituais interações das religiões afro-descendentes estão centrados no culto aos seus antepassados, no reconhecimento e louvor aos ancestrais, protetores dos que já viajaram (os mortos), dos vivos e das gerações futuras. O ancestral é o indicador comum essencial da herança cultural através da qual um grupo de origem africana se define na sua religiosidade.

As religiões afro-brasileiras, porém, guardam uma identificação com as raízes africanas, principalmente através da Palavra, e de linguagem de gestos, simbolismo que exprimem valores e tradições africanas, embora tenham sofrido algumas transformações e adaptações. Os registros oficiais dessa época consideravam as línguas faladas nas cerimônias ou rituais praticadas pelos escravos como “línguas que ninguém entende, incógnitas” e por dedução línguas de origem africana. Hoje torna-se evidente que a herança africana marcou, em maior ou menor grau, dependendo do lugar, os modos de sentir, pensar, sonhar e agir de certas regiões do Brasil. Deste modo:

Encontram-se no Brasil e praticamente em todas as regiões do país, os Quilombos, sítios resultantes das fugas organizadas em grupos. Assim alguns africanos escravizados romperam os grilhões que os acorrentavam e fugiram para o seio de lugares de difícil acesso, onde se organizaram em comunidades e estabeleceram estruturas sócio-políticas que, segundo dizem os especialistas, eram inspiradas nas formas tradicionais africanas de organização. (MUNANGA, 2004, p.23).

Este processo de tradução cultural, muitas vezes, complexo e híbrido uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua procura de identidade. “Semelhante e diferente das culturas africanas e das culturas européias, mas híbrida, pois é formada nos cruzamentos dos contatos forçados e, às vezes, até desejados” (SOUZA, 2005. p. 23). E é através desse processo dinâmico que as culturas exigem uma revisão de seus

próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou ‘inerentes’ de transformação permanente. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato da tradução cultural, pois o negociar com a ‘diferença do outro’ revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas símbolos de significado e significação. É espécie de “cultura híbrida”. O hibridismo significa um momento ambíguo e ansioso de transição que acompanha nervosamente qualquer modo de transformação social, sem a promessa de um fechamento celebrativo ou transcendência das condições complexas e até conflituosas que acompanham o processo.

### **Filosofia e religiosidade Africana no Brasil.**

E para entender a história é preciso conhecer a estrutura, não apenas como são, mas como elas vieram a ser assim.

Nos flancos sonoros dos navios negreiros vieram não só os filhos da Noite mas também os deuses, os orixás dos bosques, dos rios e do céu africano. É verdade que, no cais dos portos brasileiros, o capelão esperava os nagôs, os jejes, os angolas – capelães das cidades, capelães dos engenhos, para lhes ensinar as preces latinas e os batizar com o Espírito Santo. Os negros, confundiram suas divindades sombrias com os santos católicos, mas continuariam, por meio dos cantos e das danças tradicionais, a adorar os deuses de além mar. É assim nasceu o candomblé, perdurando até os nossos dias, apesar das muitas transformações por que passou. (BASTIDE, 2001,327)

Neste contexto a crença da cultura africana emerge na diáspora como resultado de processo histórico por meio dos quais o homem negro-africano reage aos estímulos internos e externos do seu ser e do ambiente. Esta cultura surge como um conjunto de interpretações, de valores e de normas que é transmitido e que condiciona a vida de cada indivíduo mas que permite para lá da vida de cada indivíduo mas que persiste para lá de vida de cada um e que , portanto, constitui a característica diferenciadora do negro vindo da África na sociedade brasileira.

Alteridade cultural resultante do contato e da interface de povos africanos de etnias diversas que foram obrigados a criar, como uma forma de resistência cultural, uma memória comum. Os afro-descendentes construíram sua memória através de negociações com as várias culturas acima citadas, negociações cujos reflexos observam-se nas manifestações culturais, nos rituais religiosos que se caracterizam pela presença de diversas entidades religiosas em algumas casas de santo: os espíritos de caboclo, os pre-

tos velhos, os mestres, orixás, etc. num processo de complementaridade e participação necessária, conforme as circunstâncias específicas.

Em algumas regiões do Brasil nas Casas de Santo, terreiros, as línguas africanas de origem, banto, yorubás, as línguas indígenas e européias se partilham no processo de comunicação das entidades espirituais, dos encantados e dos orixás. Esta articulação entre entidades de diversas origens têm um papel fundamental para a compreensão, em alguns casos, da constituição da religiosidade Afro-brasileira na região do Nordeste do Brasil, em particular, no Estado da Paraíba. Não é tão estranho encontrarmos no mesmo terreiro o culto da Jurema, da umbanda e dos orixás. Santiago nas suas pesquisas sobre jurema na Paraíba dizia: “(...) os rituais juremeiros, catimbozeiros, mesclados com elementos da umbanda, continuaram, [continuam] a ser desenvolvidos ao lado das sessões dos orixás, próximas dos preceitos rituais do candomblé.” (SANTIAGO, 2000, p.3)

Estas e outras manifestações culturais de matrizes africana fazem parte integrante da cultura e identidade brasileira. Esta diversidade cultural e alteridade da sociedade brasileira nos convida a refletir sobre a influência da cultura e civilizações africanas e as condições e conseqüências do comércio triangular, Europa, África e América marcado pelo processo histórico da escravidão Atlântica.

### **Breve reflexão sobre o sistema de pensamento Africano**

O pensamento africano é um mundo de símbolos e secreto, no qual só se entra pouco a pouco e, em geral, através do processo iniciático. Pois nele existe a lei do segredo. Interrogam-se exteriormente alguns membros, que não dão senão poucas informações e logo se refugiam no silêncio, ou então se penetra na sociedade secreta, mas se fica prisioneiro da lei do segredo acompanhado pelo silêncio. A condenação severa é “decretada” a todos que violam os mistérios do segredo. Na África o segredo ocupa quase todos os lugares do espaço social e se instala na vida privada. O segredo se encontra também nos espaços onde os poderes se rivalizam na procura de supremacia e os meios de imposição da sua visão, domínio e ordem. É o segredo que manteve a tradição das antigas profissões e sua capacidade de proteger a arte, saber e saber-fazer, e defender a solidariedade exclusiva dos seus detentores. E é no contexto de segredo que se mantém e transmite os procedimentos técnicos e os seus instrumentos. O segredo está associado aos sistemas simbólicos, aos mitos, aos mistérios e às ritualizações através das quais os

artesãos compõem uma sociedade particular no meio da grande sociedade. Esta tradição restrita possui características consideradas próprias e específicas partilhadas pelos membros que fazem parte da mesma coletividade. Este grupo restrito requer mestres iniciados que conhecem, e mantêm vivo o conhecimento e o saber daqueles que eles iniciam. Esta tradição recebe a sua autoridade e sua eficiência da ancestralidade, as idéias, os valores e os modelos dos quais faz sua herança. Nestes aspectos que se identificam os caracteres dos elementos considerados supra-humanos: os espíritos, os heróis ou os ancestrais fundadores que dignificam o tempo presente. É no segredo que se diferenciam os saberes extraordinários, *gnosis*, dos ordinários.

A tradição na sua forma plena e completa está conservada pelos seus respectivos mestres e se encontra profundamente ligada aos ensinamentos reservados a um pequeno número de iniciados. Ela constitui a soma dos saberes acumulados a partir dos eventos e princípios fundadores através das coletividades precedentes. Enfim, a tradição africana, neste contexto, exprime uma visão do mundo e uma forma específica de Africano ser e estar no mundo. Assim a tradição traz em si o núcleo de verdades fundamentais nas quais os especialistas são portadores e intérpretes. Desta maneira a tradição constitui o nascimento “de dentro”, coisa do interior, que não é acessível à todos. Pode-se privilegiar o mistério no lado oculto do mundo. E este enigma persiste mesmo no meio dos diferentes iniciados na tradição africana. É a parte esotérica da tradição, na qual o conhecimento menos secreto, mais comum, se difunde e governa as maneiras de compreender, de fazer e de dizer. A iniciação se impõe e oferece a uma tradição sua parte de *esôteros*.

O pensamento Africano é ancestral, filosófico e profundamente religioso. Esta realidade é bem presente nos Dogons (GRIAULE, 1948.), nos Nuers (Evans-PRITCHARD), nos Bantos (TEMPELS, 1965; KAGAME, 1976; M'BITI, 2008; etc) e outros povos africanos que afirmam a existência de alguma coisa que precede o movimento da realidade, uma *força vital* que constitui em si mesma o movimento mas cujo fundamento, a característica mais importante, essencial e necessária é a harmonia, o equilíbrio.

Na perspectiva de interpretação da religiosidade africana, não é a morfologia social que domina e explica a religião, como queira Durkheim, mas ao contrário é o aspecto religioso místico que domina o social. “Mas é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subentendem uma cosmologi-

a, uma psicologia e uma teodicéia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto.(BASTIDE, 2001, p.24).

Quando olhamos atrás 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 é apenas porque as pesquisas modernas tomaram as coisas que os autores da época não conheciam. E o que é tão evidente mesmo ao sujeito dos fatos que eram acessíveis, é curioso ver como eles disseram 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 é preciso escrever um tratado sobre as idéias da época, sobre as condições intelectuais que criavam limites ao pensamento, a curiosa mistura de positivismo, de evolucionismo, com restos de religiosidade sentimental. (Cf. EVANS-PRITCHARD, 1965, p. 8.)

No sistema de pensamento Africano o culto aos ancestrais ocupa um espaço primordial na sociedade. «o culto dos ancestrais é uma religião, sem duvidas, mas é também um código civil que inclui história, ética e moral, e uma forma de transmissão de conhecimento e das técnicas.» (CORREA e HOMEM, 1977, p. 27) E são ancestrais os heróis fundadores que legam um nome aos povos herdeiros e as leis que vão regular as relações entre os homens e suas relações com a natureza. Por outro lado a religião, segundo Davidson, “é uma ciência das relações sociais”. A religião explica e resolve as contradições do sistema. Associando conhecimento práticos, cultos dos antepassados e uma parcela de magia, ela exprime uma compreensão da realidade dos homens e da natureza. Portanto, a religiosidade de matrizes africana no Brasil não pode ser considerada apenas como culto rudimentar que funciona para dar razão à angustia de povos considerados primitivos confrontados com uma natureza ameaçadora e desconhecida. Os vários elementos da vida na tradição africana estão intimamente relacionados. E não há espaço para o acaso. Não existe o acaso. Seja acidente, uma doença, a morte, o fato social é sempre atribuída uma razão que ultrapassa da várias maneiras a lógica racional de causa e efeito.

Abordar a cultura Africana na interpretação das estruturas da sociedade tradicional, é também analisar o tema da saúde e da doença. A antropologia da saúde, alias, 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 ga-

nha sentido, ou sentidos, uma vez que nunca há humano sem significado assim como nunca existe apenas 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 qualquer elementos que o constituem.

A doença na lógica do pensamento Africano é um sinal do desequilíbrio da força vital do *munthu*, do homem, ser humano. Na África a doença não é concebida como uma fatalidade, mas sim como um valor negativo, um escândalo que se inscreve no sistema antropológico do mal a ser combatido ou tratado. A doença não é ressentida como fenômeno que vem abater o indivíduo particular, mas ela é vivida como uma perturbação das relações sociais. A doença é desequilíbrio do indivíduo, da família, da comunidade, da sociedade do *Cosmos* em geral. E é a ruptura da harmonia entre o homem e a natureza. 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 sociais [e culturais] 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 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)

A doença na cultura Africana é um símbolo da realidade profunda desequilibrada. O universo Africano da doença é portanto inseparável do universo dos espíritos, que aparece como uma linguagem articulada na qual se toma conta da ordem e do desordem do mundo da vida e da morte. Diante desta insegurança, o africano é obrigado a recorrer a todos os meios que estão ao seu alcance para sair do impasse, e onde ele recorre à medicina tradicional, ao legado dos seus ancestrais. É perfeitamente normal que o Africano que não tenha cumprido devidamente as obrigações, os ritos e rituais determinados pela



tradição em relação a seus antepassados sofra as conseqüências nefastas, a ruptura de harmonia. Ao procurar ao *n'ganga*, esse lhe diz:

‘Teu antepassado reclama o rito que não foi cumprido’. A idéia de presença do antepassado é de forma interiorizada que muito provavelmente o rito cumprido solucionará o problema [...]. Para um Tonga, como para muitos africanos abandonar os ritos dos ancestrais significa estabelecer uma contradição ainda que ao nível do imaginário, sobre articulações mais importantes do seu sistema, que é aquela que regula as relações entre vivos e mortos. (JUNOD, *apud*. CORREA e HOMEM, 1977,p. 39)

Na mentalidade Africana, abandonar os ritos ancestrais 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 na sua obra “*un long chemin vers la liberté*”:

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 era consultar o *nganga*, médico tradicional africano ou um ancião da tribo que comunicaria com os ancestrais e lhe transmitiria as profundas desculpas. Todas essas crenças me parecem perfeitamente normal. (MANDELA, 1994, p. 18.)

As causas de doenças na tradição Africana, de uma maneira geral, são atribuídas à demanda dos ancestrais e à feitiçaria. A feitiçaria designa a desordem escondida em toda sociedade. Ela se manifesta pelos efeitos que produz e a sua forma varia conforme as diversas configurações culturais no interior das quais ela desenvolve a sua prática. Ela é diversa, assim como as personagens e características das feiticeiras. Conforme Goerges Balandier :

Estas se repartem, todavia, em duas grandes categorias: Aquela das pessoas cujo o ser mesmo é feiticeiro, nascido para o mal; aquela das pessoas que acedem por uma formação oculta à arte nefasta, ao conhecimento da obra “*negra*”, [do mal]. É inato e adquirido posto ao serviço da negação da ordem. O ordenamento dos seres e das coisas é ameaçado pelo meio da agressão dirigida contra indivíduos, aos seus próximos e ao seu meio ambiente imediato. Diversa tanto como as culturas, a feitiçaria não apresenta as características comuns em tanto como sistema de representações, de saberes práticos. (BALANDIER, 1988, p.109)

O Culto dos ancestrais e a feitiçaria foram e são sempre presentes em todas as histórias das sociedades africanas, desde os primórdios dos tempos. O culto dos antepassados representa a ordem necessária estabelecida e a feitiçaria, por sua vez, caracteriza a subversão da ordem a instalação da desordem.

E para combater a feitiçaria existem médicos tradicionais africanos conhecidos pelo *n'ganga*. Nganga ou *n'anga* é o termo genérico que se designa, nas diferentes línguas bantos, o médico ou o curandeiro. Eles são bem conhecidos nas línguas da região da África Austral para indicar o “médico tradicional” ao mesmo tempo “expert” em matéria da religião, que é considerado ter recebido dons espirituais particulares e especiais. (JULES-ROSETTE, 1981, p. 129; GELFAND et all, 1985, p. 3).

Na África, o *n'ganga* e seus correspondentes são homens também dotados de dons, poderes extraordinários, como o da dualidade, por exemplo, mas cuja atividade se faz no sentido contrário à dos feiticeiros. Ela garante a ordem denunciando os feiticeiros, punindo-os, demonstrando publicamente o quanto a feitiçaria é perniciosa nas relações entre os homens. O Nganga pode se especializar nos diferentes domínios de cura de dimensão material, incluindo a cura espiritual.

A presença do mal, da desordem, constitui uma das grandes preocupações nas sociedades Africanas. E é preciso, portanto, procurar a explicação do mal no mundo que se situa no além da experiência humana, o mundo invisível, o mundo dos espíritos. O espíritos do mal são considerados, geralmente, responsáveis pelo sofrimento das pessoas das quais eles tomam possessão. Para o Nganga, a liberação do espírito do mal se torna, deste modo, uma questão central no exercício das suas funções de curar. A cura, tal como é visto na África, é um conceito de dimensão integral que não se limita apenas ao aspecto físico, mas sim, abrange todos os aspectos de sofrimento dos homens incluindo aqueles que afetam a sua vida material, moral e espiritual. O processo de cura do nganga se endereça ao ser humano na sua totalidade. Da mesma maneira a cura não se limita apenas ao indivíduo mas afeta toda a vida da comunidade e da sociedade em geral. O mal cria desordem nos homens e na sociedade. E é o mal, como desordem, que é a origem do sofrimento dos homens. Ele provoca o desequilíbrio, a perturbação na vida dos homens e deve, portanto, ser suprimido. Isto 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 integralidade como *munthu*, ser humano

Diante dos perigos que vem do desconhecido, a preocupação principal do africano é de identificação ou encontrar a falta cometida em relação a qual potencia invisível. Neste contexto existem necessidades de: encontrar explicações aceitáveis sobre o

autor do mal e das conseqüências das suas operações; prever o evento que pode surgir no futuro próximo e que venham a alterar o curso normal das coisas ou criar a desordem social.

Levis-Strauss mostrou com base de pesquisa, que não há porque duvidar da eficácia das práticas mágicas” (LEVIS-STRAUSS, 1963, p.167). Essa eficiência, porém, implica a crença que a comunidade lhe devota. O individuo se crê vítima de feitiço porque está convencido disso por causa das tradições do seu grupo: seus parentes e amigos compartilham a mesma crença. E essa crença, por sua vez, tem lugar no contexto cosmológico próprio da sociedade. Lévi-Strauss insiste ainda na sua análise:

Há três aspectos complementares. Primeiro, a crença do feiticeiro na efetividade de suas técnicas. Segundo, a crença do doente ou vítima de feitiço no poder do feiticeiro. E finalmente, a fé e as expectativas do grupo em relação ao feitiço e ao feiticeiro, na medida em que esses sentimentos constantemente atuam como uma espécie de campo gravitacional no interior do qual a relação entre feiticeiro e paciente está localizada e definida (LEVIS-STRAUSS, 1963, p. 168)

E podemos nos questionar: é preciso renunciar à prática ancestral de adivinhação impregnada na mentalidade africana? Sabemos que o Nganga, babalorixás ou yalorixás foram sempre e, são ainda perseguidos pelos missionários cristãos. Sua ação era considerada a encarnação das superstições africanas e do paganismo. O espaço do nganga na sociedade tradicional africana exige um olhar mais sereno e com profundo discernimento. A adivinhação aparece com efeito, como um verdadeiro “fenômeno total” . Ela permite de apreender concretamente os conflitos de ordem familiar ou social assim como as preocupações e tensões relevantes no domínio religioso. E também, de maneira espontânea, ela revela a idéia que fazem das pessoas de organização ideal da sua sociedade, tudo revelando a sua concepção do sobrenatural

O N’ganga é a lei, ele defende as instituições herdadas dos antepassados – deuses, usufruindo de uma posição que pode ampliar um relativo grau de autoridade e interferência sobre questões sociais. Além desta função de magistrado, o N’ganga acumula muitas vezes o papel de médico, usando ervas, e também o de exorcista, no caso de possessões nas quais os ancestrais desrespeitados ou inquietos tomam os corpos de seus descendentes para dizer que alguma coisa não vai bem. (CORREA; HOMEM, 1977, p. 39)

## **A questão da presença da cultura Africana na sociedade brasileira.**

Em todos os momentos históricos registram-se processos de resistência cultural e religiosa profundamente perpassados pela sabedoria ancestral africana, dentro de uma perspectiva de luta, com recursos possíveis, sempre em busca de caminhos, entre as brechas da lei da época, tentando criar esforços, realizando trocas, empréstimos, justaposição entre suas próprias culturas e as do outro, sem perder nessa dinâmica as matrizes, as diretrizes, os fundamentos da cultura africana adaptados ao novo mundo e no contexto da diáspora, de turbulência.

O nosso conceito da cultura se identifica como sendo um conjunto complexo onde se incluem os saberes, crenças, as artes, a moral, as leis, os costumes, assim como outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. (TYLOR, 1950)

As contribuições culturais herdadas da África são visíveis por toda parte, em certos casos, chegam a constituir os fundamentos da identidade cultural de um número considerável da população brasileira, os afro-brasileiros. E, às vezes, numa perspectiva ambígua, em uma situação de estranhamento de consciência da sua própria identidade. Foi o sentimento que Du Bois, de certo modo, constatou no caso dos Estados Unidos da América da sua época.

É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos dos outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade – americano e negro, duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados dois ideais que se combatem em um corpo escuro, cuja força obstinada unicamente impede que se destróce. (Du BOIS,s/d, p.54)

Esta dinâmica da perversão social foi acelerado pela implementação da organização colonial: os procedimentos das aquisições, distribuição de terras das colônias com a política de domesticação dos nativos, através das missões católicas, escravização dos africanos e a nova forma de gestão e implementação de outras formas de produção capitalista. Enfim, foi um processo de dominação do espaço físico, nova concepção de ocupação de terras, de alienação mental dos indígenas e escravizados e da integração da economia histórica do local na perspectiva global ocidental e capitalista. Estes projetos complementares, que designam a colonização estrutural, englobam-se à dominação e

alienação da dimensão física, mental e espiritual de alguns negros escravizados no Brasil e nas Américas em geral.

As conseqüências desse processo de dominação e alienação e dos choques das identidades culturais são ainda presentes na atualidade social brasileira de forma consciente ou inconsciente marcada pela exclusão, o racismo, etc., temas «tabu» que incomodam, e são camuflados, muitas vezes, pela mestiçagem fundamentada no mito da “democracia racial”, do racismo cordial.

Pois a miscigenação foi o principal e mais importante desses espaços de encontro de “raças”: branco, índio e negro. E ao mesmo tempo, foi também uma forma de dominação, o intercuro, entre o dominador branco e a negra escrava; e o místico resultante, nascia escravo. Por aí se vê a complexidade das relações levadas até o paradoxo. A miscigenação nessa época foi, de um lado, um canal de aproximação entre as “raças” e, de outro lado, uma forma de dominação, um espaço de amaciamento, domesticação a diluição da consciência de pertencimento e de enriquecimento do sistema de escravidão no Brasil.

E como conseqüência, chegado ao nosso século, se constata um complexo de identidade que se caracteriza pela fraca auto-estima de alguns afro-descendentes. Este triste fenômeno histórico, sócio-cultural, às vezes, inconsciente, ainda é infelizmente presente nos nossos dias. Esta circunstância é agravada pelo processo de educação alienada e alienante à qual é submetida a maioria dos afro-descendentes em relação ao conhecimento, sabedoria (Gnosis) e à religiosidades dos seus ancestrais de origem africana.

No caso do estudo da religiosidade de matriz Africana, o grande desafio, entre outros, é de confundir, querer encontrar os traços da civilização africana “legítima” lá onde após muito tempo sofreu várias influências e consideráveis transformações. E/ou, ao contrário, negar os traços da influência da cultura africana e identificar-se somente como negro, ou apenas “da diáspora africana” sem referências históricas necessárias, descontextualizado na sua dimensão sócio, histórico e cultural. E o que fazer? Cada caso, porém, é um caso. Ou seja cada afro-descendente tem a sua própria história particular e coletiva e, deve ser estudado na sua particularidade e na sua integralidade com rigor científico necessário e exigido para tal efeito. Todas as afirmações sobre esse assunto exigem um rigor e uma prudência científica .

O respeito da pluralidade cultural no Brasil deve ser interpretado na sua dimensão histórica que consistiria em conhecer na sua profundidade científica as chamadas culturas e civilizações de origem africana que compõem a sociedade brasileira. E a presença dessa herança negro-africana não devem ser analisadas como apenas “síntese” ou simplesmente ao reducionismo, “sincretismo religioso”. A religiosidade de matriz africana faz parte integrante da cultura brasileira e deve ser analisada numa dimensão integral da sua unidade dentro das suas diversidades ritualísticas.

### **A necessidade de ruptura epistemologia e metodológica para estudos dos afro-brasileiros**

Desde da época colonial “pesquisadores” dedicavam-se a traçar o retrato da herança africana no Brasil. Desenvolveram-se pesquisas, e algumas teses são ainda discutíveis, sobre os negros. Porém, trabalhos de pesquisas foram feitos por muitos autores entre outros: Silvio Romero, Nina Rodrigues, Jean Debret, Artur Ramos, Edson Carneiro, Manuel Querino e Roger Bastide, etc., onde as religiões afro-brasileiras, aos poucos, deixaram de ser consideradas como fetichismo de “povos primitivos” e começaram a receber um certo respeito adequado.

Nós constatamos que muitas pesquisas foram feitas e continuam a ser desenvolvidas nas religiosidades de matrizes Africanas. Cada uma delas parcialmente derivada e todas apenas aproximativamente comparativas com os ditames de observação e método científico. O que diferencia essas diversas vertentes não é o insucesso do método (todas foram e são consideradas “científicas”), mas o seu diferencial é aquilo que chamamos incomensurabilidade de suas maneiras de entender e compreender a visão do mundo africano e a diáspora africana no Brasil e nela praticar a ciência.

Como já havia constatado Evans-Pritchard:

Os profanos talvez não tenham tomado conta dos erros ou ao menos a falta de exatidão daquilo que foi escrito (...) no passado e que hoje ainda faz parte de prateleiras dos colégios e universidades sobre o animismo, o totemismo, a magia, etc. Sou obrigado a criticar mais do que construir, de mostrar porque teorias que foram admitidas em uma certa época se tornam inaceitáveis e porque é preciso rejeitar ou totalmente ou em parte. Se eu posso vos persuadir que há ainda muitas obscuridades e muita incertezas. (EVANS-PRITCHARD, 1965, p. 7)

Será que os todos os pesquisadores compreendem e entendem a constituição do mundo visível e invisível do africanos e dos brasileiros ligados à tradição de religiosidade africana, o povo de santo? Tem eles acesso ao saber, *gnosis Africana* que é, em geral na tradição Africanas o segredo reservado a certos iniciados? E os trabalhos são cientificamente credíveis e aceitáveis? Qual é a relação existente entre o objeto e o sujeito estudado nestas pesquisas? Se estas questões ainda não tem respostas, então, exigem uma mudança de paradigmas envolvendo um certo compromisso científico do grupo. Consideramos paradigmas “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. (KUHN, 2007, p. 13)

A crise ao provocar uma multiplicação e diversificação de versões do paradigma, enfraquece as regras de resoluções de quebra cabeças da ciência dita normal, de tal modo que acaba permitindo a emergência de um novo paradigma. “(...) paradigma compartilhado, ao invés de regras, pressupostos e pontos de vistas compartilhados como sendo a fonte de coerência para as tradições de pesquisa normal”. (KUHN, 2007, p. 66.)

Não existe uma linha divisória precisa. A historia, por outro lado, nos mostra que o caminho para um consenso estável na pesquisa é extremamente árdua. Sempre existem dificuldades em qualquer parte da adequação entre o paradigma e a natureza: a maioria, cedo ou tarde, acaba sendo resolvida freqüentemente através de processos que não poderiam ter sido previsto.

Quando descobrimos que há muitas culturas no lugar de uma só e conseqüentemente foi nesta época que nos apercebemos do fim da hegemonia e do monopólio cultural, ilusório ou real, nós mantivemos a destruição deste conceito através da nossa própria descoberta. De repente se tornou possível que eles eram outros, que nós mesmos somos outros, no meio de outros. (RICOEUR, 1965, p. 278.)

A observação e a experiência podem e devem restringir drasticamente a extensão das crenças admissíveis, porque deste modo não haverá ciência. E segundo Thomas Kuhn:

A pesquisa eficaz raramente começa antes que uma comunidade científica pense ter adquirido respostas seguras para as perguntas como as seguintes: Quais são as entidades fundamentais que compõem o universo? Como integram essas entidades umas com as outras e com os sentidos? Que questões podem legitimamente feitas a respeito de tais entidades e que técnicas podem ser empregadas na busca de soluções? (KUHN, 2007,p. 23)

O que nos propomos é a formulação do pensamento crítico de Michel Foucault na sua tese de *Arqueologia do Saber*, na ruptura de epistemologia ocidental. (FOUCAULT, 1969.) Neste contexto, o especialista dos estudos afro-brasileiros devem se munir de uma nova “atitude” epistemológica e metodológica.

Marcel Mauss construiu ainda outro conceito muito importante que pode ser apropriado pela antropologia da saúde. Trata-se de noção de *fato social* (MAUSS, 1950, p. 315) para refletir sobre acontecimentos que criam mobilização subjetiva, afetam a fisionomia, catalizam energias e emoções dos indivíduos e interferem nas relações comunitárias criando uma espécie de totalidade social específica. A partir dessa noção podemos estudar o impacto da ocorrência de acontecimentos saturados de sentido como doenças e epidemias ou outros como festas e ritos de iniciação, tratando-os como janelas privilegiadas de compreensão da sociedade instituída e de seus mecanismos, expressos em estruturas, riqueza cultural e representações coletivas.

As contribuições da antropologia enfatizam a necessidade de contextualização de qualquer fato, fenômeno ato ou processo que envolva o ser humano individual ou em coletividade. Antropologia mostra em primeiro lugar, que a saúde e doença, enquanto questões humanas e existências, são uma problemática compartilhada indistintamente por todos os seguimentos sociais. Para, a seguir, evidenciar que é preciso trabalhar com as categorias de “especificidade histórica” e de “diferenciação interna” nas abordagens de realidades sociais.

E é preciso compreender a lógica interna dos plurais e diferentes grupos sociais para “desnaturalizar” e “ressignificar” os estereótipos culturais.

Esta nova epistemologia e metodologia vão se preocupar entre outros em desconstruir as antigas imagens negativas da população negra, caracterizadas por paradigmas fundamentados pela historiografia oficial dominante evolucionista e hegeliana desde a época escravagista e colonial. Enfim esperamos que haja mais pesquisas de caráter histórica sobre as religiosidade de matrizes africanas no Brasil, não apenas as etnográficas. O saber, *gnosis*, sobre a ancestralidade, filosofia e a religiosidade africana exigem pesquisa interdisciplinar e uma discussão crítica, para evitarmos “a invenção da África”. (MUDIMBE, 1988 ).

É dentro desse contexto que uma pesquisa aprofundada se coloca como uma necessidade de uso de método interdisciplinar, caracterizado pela pluralidade tanto de



enfoques teóricos quanto do tratamento das fontes escritas e, sobretudo, as orais. Isso é uma forma de contribuir para ampliar os conhecimentos sobre a história da formação da sociedade brasileira. E as pesquisas em ciências humanas sobre afro-descendentes merecem um tratamento sócio-cultural específico e podem ser compreendidas e integradas na dimensão universal do conhecimento, segundo novo percurso epistemológico e metodológico crítico. Porém, a noção do objeto e sujeito do estudo, a essência do saber, o conhecimento, devem ser postos em análise numa perspectiva de filosofia crítica. Afinal: quem sabe, sobre o quê, sobre quem?. Quais são os paradigmas intelectuais utilizados para esse tipo de pesquisas, do saber, *gnosis* afro-descendente ou afro-brasileiro? E quais são os seus objetivos ?

### **Considerações Finais**

A presença e a influência da cultura africana na civilização brasileira, porém, não é uma criação espontânea ou uma invenção, senão a nova perspectiva dentro da continuidade de uma cultura anterior cuja determinação deve ser o objeto das suas pesquisas. Pouco importa que a fonte seja escrita ou oral, grande ou pequena. O importante para a ciência, é o progresso da humanidade no respeito pelas diferenças. A cultura e civilização afro-brasileira, na unidade dentro da sua diversidade, transformações e adaptações no espaço e tempo ainda tem traços, uma certa maneira, do universo cultural negro-africano embora tenha sofrido consideráveis mudanças ao longo do processo histórico.

A cultura aqui compreendida na perspectiva de uma herança social que envolve um sistema que constitui modos de vida criados por um grupo para sobreviver e estabelecer vínculos entre seus membros e seu meio ambiente, na perspectiva de convivência e da transformação. Contudo, a identidade cultural de um povo está sempre em movimento. Este constante desenvolvimento cultural constitui uma das particularidades da própria vida humana. Assim o patrimônio cultural da humanidade existe na complementaridade dinâmica e criativa. E é nesta lógica que se inscreve o patrimônio cultural, ou “herança” africana na sociedade brasileira, que procuramos estabelecer.

Esta herança da cultura Africana no Brasil também se manifesta de uma forma mística e mítica no candomblé com a presença de vários Orixás, na umbanda com todos os seus pretos velhos, etc. e que convivem pacificamente com os espíritos dos indígenas

e alguns santos católicos sem a recorrência do presumido “sincretismo”, mas sim um respeito pelo processo de complementaridade na religiosidade de diversas matrizes cristãs existentes na sociedade brasileira. E historicamente, sabe-se que as culturas africanas em geral e a banto, em especial, forneceram inúmeros elementos para a composição do que hoje é conhecido como “sociedade brasileira”, uma sociedade multicultural, onde cada elemento tem um papel decisivo.

A questão da cultura e civilização africana, neste sentido, torna-se uma realidade complexa, mas histórica, geográfica, susceptível de receber um tratamento científico crítico, cronológico mas também antropológico, lingüístico, sociológico, geográfico, etc.. E é uma realidade humana, cultural, social, global e particular com a sua especificidade própria. A diversidade africana com suas sociedades e suas culturas, reúne filosofia, religião, arte, mitologia, símbolos, que constituem a essência da sua especificidade, múltipla e singular, entre povos ou grupos étnicos de distintas regiões geográficas, social e cultural. Existe então uma unidade dentro da diversidade das culturas Africanas.

## BIBLIOGRAFIA

FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Literatura Negra, Literatura Afro-Brasileira: como responder a polemica*. In. SOUZA, Florentina e LIMA, Maria Nazaré de (Org.) *Literatura Afro-Brasileira*, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

SILVA, Ornato J. *Iniciação de Muzenza nos cultos Bantos*. Palias Editora, Rio de Janeiro 1998.

SOUZA, Florentina da Silva. *Afro-descendência em Cadernos negros e Jornal do MNU*, Autentica Editora, Belo Horizonte, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E.E *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Londres. Clarendon Press, 1937.

GRIAULE, Marcel. *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmel*. Paris: Pierre Palpant, 1948

TEMPELS, P. *La Philosophie Bantoue. Présence Africaine*. Paris, 1965.

KAGAME Alexis. *La philosophie Bantou comparé. Présence Africaine*, Paris 1976.

MBITI, JOHN, S. *African Religions and Philosophy*. Heinemann, 2 éd. 2008.

CORREA, Sonia; HOMEM, Eduardo. *Moçambique primeiras machambas*. Rio de Janeiro: Margem Editora, 1977.

- DOUGLAS, Mery. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectivas, 1970.
- BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- MANDELA, Nelson: *Un long chemin vers la liberté*. Paris: Fayard, 1994.
- BALANDIER, Georges. *Le désordre: éloge du mouvement*. Paris: Fayard, 1988.
- JULES-ROSETTE. B. *Symbols of change: urban transition in a Zambian community*. Norwood. New Jersey, Ablex Publishing Corporation, 1981.
- GELFAND. et Al. *The traditional medical practitioner in Zimbabwe*, Gweru, Mambo, Press, 1985.
- LEVI-STRAUSS. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.
- TYLOR, Eduard. *Religion in primitive culture*. New York: Harper & Row, 1950.
- Du BOIS, W.E. *As Almas da Gente Negra*, Tradução, introdução e notas de Heloisa Toller Gomes, s/d.
- BASTIDE, Roger. *Les Amérique Noires*. Palet, Paris, 1967.
- BASTIDE, Roger. *Religions Africaines e structures de Civilisation*, Présence Africaine, Paris, 1968.
- KUHN, S.Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- RICOEUR, P.. *History and Truth*. Evanston: Northwestern University Press, 1965.
- FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- MUNANGA, Kabangele (org). *Historia do negro no Brasil*. Fundação Cultural Palmares-MinC, Brasília, 2004.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950.
- MUDIMBE, V.Y. *The Invention of Africa Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 1988.

## “Hoje tem festa” – breve análise do movimento festivo na Umbanda”

Bruno Rodrigo Dutra\*

Festejar é imprescindível na convivência social humana. Todas as culturas, em todo o mundo, reservam tempo para as festas, tempo para a comunhão. As festas tem muitas motivações, desde celebrar boas colheitas, como em reuniões sociais. Mas a festa têm uma função integradora da vivência social (DURKHEIM, 1996), e de fato, é principalmente nestes momentos que as pessoas se reúnem e se socializam.

A herança religiosa brasileira, muito rica em festejos, é desde o período colonial bastante atuante. O catolicismo português popular trouxe ao Brasil a tradição dos festejos dos santos e das grandes procissões ainda hoje muito comuns nas cidades e vilas brasileiras. E, da mesma forma, a tradição africana presente no Brasil, também deixou um vasto calendário festivo que eram feitos principalmente em homenagem a santos de devoção, como o caso das festas de Congados, os Reisados, Congos e Moçambiques<sup>1</sup> espalhados pelo interior do Brasil.

A festa é, sobretudo, o momento privilegiado da união das pessoas, um corte espacial e temporal no cotidiano. Léa Perez diz que

A festa é, antes de mais nada e acima de tudo, um ato coletivo, *extra-ordinário, extra-temporal e extra-lógico*. Significa dizer que a condição da festa é dada pela confluência de três elementos fundamentais, interdependentes um do outro, que se *con-fudem* uns com os outros, a saber: um grupo em estado de exaltação [...] que consagra sua reunião a alguém ou a uma coisa (toda festa é sacrifício) e que, assim procedendo, liberta-se das amarras da temporalidade linear e da lógica da utilidade e do cálculo, pois a festa é uma sucessão de instantes fugidios, presidido pela lógica do excesso, do dispêndio, da exarcebção, da dilapidação. Em resumo: a festa instaura e constitui um outro mundo, uma outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das emoções [...], e mesmo, em grande medida, pelo não-social. É pela *com-junção* dessas três características constitutivas da festa que podemos defini-la como paroxismo, dado que ela é fundamentalmente transgressora e instauradora de uma forma de sociação, na qual o acento é dado pelo estar-junto, pelo fato mesmo da relação. (PEREZ, 2002, p. 19)

---

\* Mestrando em Ciências da Religião – PUC Minas

<sup>1</sup> Cf. LUCAS, Glaura. Os sons do rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

As festas nas religiões afro são, realmente, acontecimentos especiais, que, como diz Perez, muda a rotina dos Filhos e Filhas de santo, que saem de suas casas em direção à casa de Umbanda, dispensa muito tempo na preparação do espaço e da comida ritual, e aguardam, com grande ansiedade o momento da festa. As Filhas se revezam na casa durante todo o dia, para os processos de limpeza e na feitura do alimento sagrado com muita dedicação. De acordo com Ema Maria, “[Os] filhos de Umbanda têm o prazer de fazer uma festa pra homenagear a entidade”. E aqueles que chegam depois de tudo preparado, sentem-se agraciados com tamanha alegria em homenagear os Orixás ou as entidades.

Após toda a preparação prévia, Filhos e Filhas de santo se preparam para a festa para as homenagens para o agradecimento das graças alcançadas, pela proteção e pela identificação divina que tem com seu santo ou com as entidades de sua cabeça. Ema Maria da casa de Umbanda “O Além dos Orixás” em Contagem/MG, nos diz a respeito desse momento com se fosse a

Retribuição de um presente. Por que as entidades elas ajudam... se os filhos.. como é que eu falo pra vocês... se você é um filho de Umbanda que segue direitinho a Umbanda, você pode envergar, mas você não cai não. Você pode... você fica doente uma hora, daí duas horas... eu não sei. A força que eles te dá, eles te ajudam em todos os sentidos. Se você fizer alguma coisa de errado eles puxam sua atenção. Puxa sua... como diz as meninas... puxa sua orelha daí a quinze dias: “Ó, cê não pode fazer aquilo lá não, cê fez errado aqui.” Tudo por lado da humildade, tudo pro lado de você andar direito, pra você ser certinho. As vezes até demais. Mas aí a gente faz essas festas pra ele em agradecimento. Exu... quando você faz um churrasco, uma cerveja pra eles, o prazer deles é uma coisa fora do normal: “Ê moço, eu trabalho o ano inteiro, hoje eu vou... um grande dia pra nós.” Eles vão às festas que a gente dão pra eles. E a gente faz essa festa em agradecimento, porque é um ano de trabalho com eles. É um ano de ajuda.<sup>2</sup>

Assim como explicava Mauss (MAUSS, 2002)<sup>3</sup>, a necessidade de se retribuir um presente é muito comum, o que também ocorre nas religiões afro-brasileiras. Na Umbanda, a relação direta e constante com as divindades faz com que os participantes das festas religiosas retribuam todas as benéncias, toda a contribuição que, recebendo gratuitamente, da mesma forma deve ser retribuída. E esta retribuição é um dos motores fundamentais da produção festiva:

Então a gente faz as festas pra eles em agradecimento, veste a roupa deles, que eles vão incorporar. Eles vão ficar na maior alegria. Se eles não gostar eles põe defeito, não quer aquela. E eles não escolhem o tipo de bebida, o tipo de roupa. Os Exus é mais exigentes. As meninas gostam de dar o que é de primeira pra eles. Uma Skol, por exemplo. Mas se ele ganhar uma kaiser, eles

---

<sup>2</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

<sup>3</sup> Cf. “Ensaio sobre a dádiva” In: MAUSS, 2002.

sabem que você aguentou comprar aquela kaiser pra eles. Eles são humildes assim, pode você acreditar ou não.<sup>4</sup>

O momento da festa é também o momento propício do encontro dos fiéis e dos participantes da Umbanda (Filhos, Filhas e demais membros) com o divino e da comunhão com o divino. É o momento da graça maior. Para Rosenfeld,

O ritual [*da festa*] destina-se à comunicação com os deuses. Atraídos pelo chamado retumbante e irresistível de atabaques ritmicamente percutidos, pelo som estridente do agogô e do adjá e pelo chacoalhar da cabaça, os deuses levitam, descendo das alturas cósmicas, e se misturam ao mundo dos homens. [...] No entanto, não se trata, propriamente, de uma representação simbólica. Bem mais, a festa é ao mesmo tempo a origem; ela não é apenas a celebração do acontecer divino, mas é simultaneamente o próprio acontecer. O símbolo e o simbolizado constituem uma unidade. Os deuses evocados magicamente pela percussão dos atabaques estão presentes e de novo se desenrola a primeira história das divindades na sagrada presença da cerimônia. (ROSENFELD, 2007, p. 62 e 68).

Os atabaques, que ditam o ritmo na maioria dos rituais e procedimentos umbandistas são instrumentos sagrados, só tocados pelos Ogãs da casa. O som que entoam servem para atrair os Orixás ou as diversas entidades. E nestes rituais os atabaques ocupam lugar privilegiado. A partir dos seus toques e dos pontos que são entoados, inicialmente pela Mãe de santo e prosseguido pelos Filhos, Filhas e demais consulentes, percebemos uma efervescência coletiva que sai dos tambores, passa pelos membros da Umbanda e transcende o espaço sagrado do abassê para se espalhar pelo salão da assistência, levando todos, ritmados pelas incessantes palmas, a compartilhar o momento de encontro do divino, sagrado com o profano, o puramente humano.

Berkenbrock classifica as festas na Umbanda em dois tipos: as sessões (ou giras) e as festas extraordinárias (BERKENBROCK, 2002). No caso da casa “O Além dos Orixás”, não consideramos que as sessões sejam momentos festivos no sentido *lato*, uma vez que são regulares e não contam com os mesmos elementos estruturais com as que as demais festas contam, nem ocupam espaço privilegiado para os fiéis ou membros da casa. Consideramos, portanto, como festas, apenas as que têm data especial em calendário específico, na qual todos os membros da casa quanto a casa em si, mudam consideravelmente sua rotina em detrimento de sua preparação e na qual, existe um sentimento especial em sua realização e para os fiéis, que lotam a casa. Neste sentido, concordamos

---

<sup>4</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

com o conceito de Berkenbrock sobre as festas extraordinárias. De acordo com o pesquisador

As festas extraordinárias são aquelas que celebram datas especiais ou nas quais se fazem cerimônias especiais. Entre as datas festejadas de maneira especial está o dia do “padroeiro” da casa. Cada casa de Umbanda tem uma entidade espiritual principal. O dia dessa entidade é celebrado com festa especial: o culto é mais vistoso, há a presença de muitos convidados e à festa religiosa pode-se seguir uma festa “profana” (com música, dança, comida e bebida) [...]. Como é bastante comum a correspondência/identificação entre entidades espirituais de tradições religiosas africanas (ou em parte já reelaboradas no Brasil) e os santos da tradição católica, toma-se o dia do santo como Dara da festa no terreiro. Assim, por exemplo, se Ogum (entidade espiritual de origem africana) é “padroeiro” de um terreiro e identificado com São Jorge, celebra-se a sua festa em 23 de abril [...]. (BERKENBROCK, 2002, p. 196).

O padroeiro da casa de Mãe Norma da casa “O Além dos Orixás” em Contagem/MG, é o Caboclo Ubirajara, que na sua casa é festejado em 07 de setembro, dia da independência do Brasil e dia da inauguração da casa. Coincidência ou não, a data é identificada com a independência do Brasil, livre do subjugo colonial português, e a entidade emblemática é um Caboclo, símbolo, na Umbanda, do elemento puramente nacional (indígena) e representa, ao mesmo tempo, a liberdade da casa “O Além dos Orixás”, como as entidades o Caboclo, que representa a identidade nacional brasileira. Mãe Norma explica que o “Sete de setembro [*é dia da*] independência geral [*da casa*]. Sete de setembro, independência do Brasil. Independência do ‘Além dos Orixás’ com sede própria, entendeu? E se comemora o dia dos nossos Caboclos, na casa ‘O Além dos Orixás’”.<sup>5</sup>

O calendário de festas da casa é muito variado, no entanto, não foge a regra das demais casas. Festeja-se Ogum (23 de abril), Oxalá (no domingo de Páscoa), as Crianças (em setembro), etc. Além das festas de Orixás, existem também as festas de entidades. Estas se diferenciam sobremaneira, pois trazem outros elementos que não estão presentes nas demais. De acordo com Mãe Norma, existe uma diferenciação entre as entidades. Os Orixás não são elementares, são santificados, por isso não comem, enquanto os demais, como os Exus são elementares e precisam ser alimentados<sup>6</sup>. Quando das festas das entidades elementares, configura-se algo diferente. Eles descem em possessão nos Fi-

<sup>5</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

<sup>6</sup> As entidades elementares são os Exus, Pombagirass, Caboclos, Boiadeiros, Ciganos e Marinheiros. De acordo com Mãe Norma, existem rituais especiais para “dar de comer à entidade”, ela explica que “Cortar é dar comida pra Exu, por que Exu, ele é elementar, ele come. Porque, por que ele vive no meio de nós, ele é elementar. O santo não, o santo não é elementar [...]. Exu é diferente. Ele é elementar, ele vive no meio de nós, então por isso ele é tratado, com água, com bebida e com comida.” Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

lhôs e Filhas de santo, cantam, dançam, comem e bebem, enquanto os Orixás não procedem da mesma forma. Essa diferença é perceptível, na festa de Ogum, a qual participamos. Mãe Norma chamou os Oguns, que desceram, dançaram, “abençoaram” a todos e a comida que seria oferecida, mas não comeram. Em contrapartida, nas festas de Boiadeiro, por exemplo, as entidades descem e com muita alegria dançam, cantam, dão conselhos, comem e bebem (especialmente bebidas alcoólicas). A respeito da festa de Boiadeiro, Mãe Norma nos conta que “Boiadeiro come. Come, come... come. É... tropeiro, arroz carreteiro, cachaça com... tem uns, aqui na minha casa, eu não deixo não. Eles gostam muito de pinga com caju, mas na minha casa eu não deixo não.”<sup>7</sup> Na festa, Mãe Norma não permite que eles tomem a “pinga com caju”, mas cerveja é permitido.

As festas apresentam uma estrutura de funcionamento e encaminhamento, que para Berkenbrock, compreende basicamente quatro elementos: a) ritos preparatórios; b) início dos trabalhos; c) incorporação e consulta; 4) descarrego (BERKENBROCK, 2002). Na casa de Mãe Norma, esta estrutura é em parte respeitada.

As festas iniciam-se com os cantos e rituais preparatórios e a entrada dos membros no abassê. Logo depois, iniciam-se os cantos (pontos de preparação) para a abertura do ritual festivo. Os Filhos, em ordem, se cumprimentam e reverenciam a Mãe (num ritual chamado de “bater cabeça”), onde todos deitam-se aos pés da Mãe de santo, com o corpo totalmente no chão e o rosto voltado para o chão e recebem a benção da Mãe. Este ritual mostra como é séria a questão da submissão e respeito absoluto a hierarquia dentro da casa de Umbanda. Além dessas saudações, os Filhos e Filhas também saúdam a parte central do abassê onde estão assentados os Orixás da casa.

Após as saudações, a Mãe de santo ordena, por meio de pontos cantados específicos, a defumação de todo o ambiente. A Filha de santo responsável por esta função sai por toda a extensão da casa com o defumador. Defuma inicialmente todos os membros dentro do abassê e posteriormente, sai pela assistência, aspergindo fumaça por todos os cantos da casa e pelas fileiras da assistência, onde os consulentes permanecem assentados assistindo ao ritual. Este momento é muito apreciado e a fumaça é muito bem aceita por todos, pois quando a fumaça chega, todos tentam trazê-la e envolvê-la em si, pois representa um símbolo de limpeza do corpo contra energias ou espíritos ruins. Logo após, a Mãe de santo passa a aspergir a pempa, que também é muito bem aceita.

---

<sup>7</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.



Existe também, no ritual de preparação, o momento em que uma Filha de santo toma um pote com água, leva-o para fora da casa (na rua), gira algumas vezes com este pote acima de sua cabeça, para e derrama o líquido contido ali dentro para trás. É notório que os ritos são expressões de difícil compreensão e, segundo Eliade, a religião é composta de um *mysterium* que ultrapassa nosso entendimento, para ele “a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural” (ELIADE, 1996, p. 16), assim, podemos compreender a nossa limitação na compreensão integral dos fenômenos religiosos.

Iniciando os trabalhos, Mãe Norma canta para os Exus (que sempre são os primeiros a serem saudados), e depois para todos os Orixás, um a um. No momento da cantiga dos pontos cantados, os Filhos de santo do Orixá homenageado no momento, dirige-se ao centro da roda (o ritual acontece sempre com os Filhos e Filhas de santo em roda dentro do abassê) e apresentam as danças características de cada Orixá, com os movimentos que identificam cada um deles. Após a saudação de todos os Orixás, é o momento que se cantam vários pontos para o que está sendo homenageado naquela festa. Na festa de Ogum que presenciamos, vários pontos foram cantados. Eles chegam, descem em seus “cavalos” (incorporação), são levados a uma salinha atrás do abassê onde são vestidos adequadamente e passam a dançar e emitir seus grunhidos e gritos particulares.

Orixás não dão consulta e nem passe. Segundo Mãe Norma, não é permitido em dias de festa a consulta e passes, pois de acordo com ela: “Dia de festa eu não deixo dar passe, senão fica aqui a noite toda, todo mundo aqui trabalha. Então, não deixo dar passe, e as graças vem. Lógico, pra aqueles que merecem. Você só recebe se você merecer.”<sup>8</sup>

Nas festas da casa de Mãe Norma, não há um momento separado para o descarrego, mas existe o momento final de distribuição do alimento sagrado. Este é um momento muito especial, pois os consulentes, depois de todo o ritual, recebem o símbolo da graça e do sagrado alimento. Durkheim já mencionava a importância da distribuição da comida nos rituais religiosos: “O homem não se santifica unicamente por sentar-se, de certo modo, à mesa com o deus, mas sobretudo porque o alimento que consome nesta refeição ritual têm um caráter sagrado.” (DURKHEIM, 1996, p. 362). É exatamente esta a sensação que tivemos ao observar a feição e o respeito com que a maioria dos consu-

---

<sup>8</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

lentes se alimentam. Mãe Norma disse que o alimento representa um elo entre o divino e os seres humanos<sup>9</sup>. Após a refeição, que é depositada no chão, sobre esteiras de palha; Mãe Norma fecha o ritual com uma oração cristã: O Pai Nosso.

Percebemos que o momento da festa leva os participantes a comungarem de um princípio unitário, uma forma de sociabilização, de encontro e convivência. Na opinião de Léa Perez, as festas têm o objetivo de ligar as pessoas, “num tal multiverso, a festa configura-se como um potente mecanismo de operação de ligações. Pouco importa se é festa religiosa ou profana, o que vale é que ela é o espaço privilegiado de reunião das diferenças, o espaço de figurações sociais, de assembleia coletiva. A festa é, portanto, o elemento de re-ligação” (PEREZ, 2002, p. 35).

Nas religiões afro-brasileiras, na Umbanda especialmente, as festas representam o momento de ligação com encontro ou reencontro com o sagrado, tempo de se despir da armadura profana e se entregar ao encontro com a divindade. É o momento de transmutação do mito acreditado, transformação da verdade em realidade:

No momento da festa, o esperado acontece, o profanado não é mais fé. É realidade, é acontecimento palpável, sensível, experiencial, vivencial. Ou seja, a verdade torna-se realidade [...]. No momento da festa acontece justamente isto: a verdade religiosa (composta de união entre Orum e Aiê) é realidade religiosa (os dois dançam juntos no salão do terreiro). Com a festa se diz, de maneira concreta, a esperança religiosa proposta não é vã. É possível a união. Orum e Aiê não estão separados para sempre. (BERKENBROCK, 2002, p. 217-218)

Referindo a Orúm, o nível sobrenatural, imaterial, impalpável; e a Aiê, o nível da terra, da natureza, do palpável (BERKENBROCK, 2002), Berkenbrock ilustra bem a ligação que a festa estabelece entre o espaço terreno e o mundo divino, sagrado, mostrando que é neste momento que os dois podem estabelecer união e comunhão. É neste momento que o elo, outrora dito por Mãe Norma, se estabelece entre os homens, fiéis de Umbanda e as divindades. Desta forma, a festa apresenta a ruptura temporal e de espaço, conjugando a ligação entre as pessoas. Duvignaud explica que

A festa [...] destrói toda regulamentação, sem transgredi-la, simplesmente porque a transgressão descarta o “desvario” e o deboche a que, geralmente, mas conjecturas reduzem a festa. Ela não apenas viola, mas destrói os códigos e as normas, ao colocar o homem frente a um universo desaculturado, a um universo sem normas, ao “*tremendum*” que engendra uma espécie de terror. [...] Coloca o homem face a um mundo sem estrutura e sem código, um mundo da natureza onde têm exercício apenas as forças do “Eu”, os grandes estímulos da subversão. Ela se destrói e renasce das suas cinzas. Ela se con-

---

<sup>9</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

verte na constatação de que as relações humanas não instituídas; a fusão das consciências e das afetividades substituem todos os códigos e todas as estruturas. As pessoas aí realizam o impossível, isto é, a comunicação comum além de todo o espaço e permanência. (DUVIGNAUD , 1983, p. 67-68)

Dessa forma, a festas tanto profanas como sagradas, e aqui, privilegiamos as sagradas servem como o momento das pessoas se despirem da vestimenta institucional que as separa e se unirem, no momento especial, ao todo, à celebração.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERKENBROCK, Volney J. A festa nas religiões afro-brasileiras: a verdade torna-se realidade. In.: PASSOS, Mauro. **A festa na vida: significado e imagens**. Petrópolis: Vozes, 2002.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistêmico totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LUCAS, Glaura. **Os sons do rosário: o congado mineiro dos arturos e jatobá**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In.: PASSOS, Mauro. **A festa na vida: significado e Imagens**. Petrópolis: Vozes, 2002.

ROSENFELD, Anatol. **Negro, macumba e futebol**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

## Os Diálogos e as Comunhões na Sociedade *Bahula* na Senegâmbia/África Ocidental

Alain Pascal Kaly<sup>\*1</sup>

Quand tu dois construire ta maisn, tu dois verser de l'eau ou du vin pour demander au propriétaire de te permettre de construire la maison. Chaque lopin de terra a son propriétaire, il faut toujours demander pour que tout se passe bien. (Samanu, entretien 2011.).

La femme qui rejoint la maison conjugale vient avec les dieux de as famille, de son clan. Mais ceux-ci restent dehors car ce sont ceux du mari qui sont dans la maison. Cependant, si sa mère est décédée, son âme reste là où sa fille prépare à manger pour surveiller sa fille et manger ce qu'elle prépare. (Sanka, entretien 2003).

Si Toucan Clémou t'a amené avec lui, c'et pour te confier la garde de sa descendance mais aussi pour la gloire de son nom et la grandeur de son ethnie. Tu l'as aidé dans cette tâche en exauçant son voeu. C'est pourquoi, M'binty qui était un petit village de quelques cases est devenu à présent une localité qui attire du monde. Mais tu as trahia cette cause. Que reste-t-il de cette terre dont tu as été le bâtisseur? La mort et la désolation par ta faute. Je t'ordonne, poursuit-elle, de revenir dans ce lieu qui est la demeure éternelle parce que tu ne peux pas abandonner ta mission au profit des gens qui ne voient que leurs intérêts personnels et ne veulent pas comprendre ou voir le devenir du monde. Tout change mais toi comme moi, nous resterons ce que nous sommes et ce peuple que tu as suivi depuis la création de ce village, va demeurer des Boutous jusqu'à la fin des temps. (Felix Nankasse, 2006, 95).

---

\* Dr. em Ciências Sociais; Prof. em Sócio-História e Culturas Africanas; Departamento de História/UFRRJ; Pós-doutorando no depart. História/Unicamp  
Papa1kaly@yahoo.fr

<sup>1</sup> Dedico o texto ao meu irmão Emile Kaly que sempre parava para conversar sobre as culturas e ficava impressionado pelo meu interesse. Agradeço os colegas do GT cujas reações após a apresentação me ajudaram a retrabalhar o texto. Estou grato a Maria Eunice Borja que leu com muita atenção e fez a correção do português, a Albinou Ndecky que me mandou documentos e artigos. E finalmente ao meu amigo Julio Moracen que me mandou o poema de Birago Diop com interessantes sugestões.

## Introdução

Em 2009, fui convidado para ajudar na organização do Fórum Mundial de Teologia da Libertação que ia acontecer em Dacar à margem do Fórum Social Mundial. Fui convidado por duas razões. A primeira é que o comitê precisava ter maiores informações sobre o Senegal e bons contatos e a segunda, para falar sobre as relações entre o Cristianismo e o Islamismo. O primeiro encontro aconteceu na Escola Superior de Teologia (EST) na cidade de São Leopoldo no Rio Grande do Sul. Após uma apresentação, acabei centrando minha fala nas relações existentes entre os praticantes das duas maiores religiões monoteístas: Cristianismo e Islamismo. O chamado diálogo inter-religioso. Aquela apresentação me obrigou a mergulhar reflexivamente ainda mais sobre o que se entende por diálogos inter-religiosos ou comunhão entre as diversas forças cósmicas; ou para ser mais apropriado, entre os dois mundos no contexto das sociedades africanas. Ficou claro que para mim, contrariamente ao ocidental, que sem este diálogo continuará transcorrendo normalmente sem nenhum problema; enquanto que, no contexto da grande maioria das sociedades africanas, a pessoa terá o curso da sua vida quase completamente transtornado, levando-a à autodestruição.

Isso me fez centrar minhas reflexões no caso dos *Bahula* que é minha sociedade. Fui percebendo, progressivamente, que a definição de um praticante da religião monoteísta ocidental ou oriental sobre diálogo inter-religioso nada tem a ver com a de um praticante das religiões autóctones africanas e seu entendimento da interespiritualidade e intercomunhões. O conceito ocidental ou o conceito usado pelos praticantes das ditas religiões reveladas, em suma livrescas, não poderia, em nenhum momento, ser usado no contexto dos *Bahula* como da grande maioria das sociedades africanas. Segundo BA (1972), os mitos de criação Bambara salientam que o ser humano é “o ser todo-em –um”.

Para isso, pretende-se focar analiticamente o caso da sociedade *Bahula*, cuja área geográfica tradicional cobre hoje a parte da República da Guiné Bissau (Bula e C6), o Sul do Senegal (Ziguinchor) e a Gâmbia. Ao longo da minha análise, as temáticas contidas nas citações acima vão guiar minhas reflexões.

## Da Não Fronteira às Fronteiras

A certidão de nascimento, a carteira de identidade e o passaporte determinam muito cedo, em parte quem você é, até onde você pode ir e vir e o que você está precisando para atravessar a chamada fronteira. Como se adequar a este mundo moderno ocidental cujos interessados nunca contribuirão para a sua construção burocrática, impositiva e determinista? Como falar para as sociedades da região da Senegâmbia (Guiné-Bissau, Gâmbia e Senegal), cujas fronteiras eram tão fluidas e compartilhando as mesmas práticas culturais, políticas e religiosas e línguas aparentadas, sobre a recente impossibilidade de transitar livremente de um lado ao outro sem autorização burocrática? O que é uma fronteira para as sociedades que sempre transitaram de uma cidade a outra para visitar parentes, amigos, trocar, procurar curas e proteções místicas sem nunca se preocupar com as barreiras lingüísticas, festejar e fazer iniciações... Vale mencionar que para estas sociedades, uma entidade não tem e nunca teve uma cor, uma raça. Até hoje, uma mulher que tem problemas para ter filho procura a cura em qualquer divindade de qualquer sociedade independentemente das barreiras lingüísticas, culturais e religiosas.

Os escritos de Domingos da Fonseca (1997), Alberto Kaly (1997), Nankasse (2006) e Inês (2009) vão revelando, progressivamente, as dificuldades de situar geograficamente e miticamente as origens da sociedade *Bahula*. Tal dificuldade pode parecer a materialização da falta de história daquela sociedade ou das fontes como diriam os historiadores. Mas, na realidade, isso revela como as metanarrativas sobre origens baseiam-se, na maioria dos casos, em mitos, em estado geograficamente bem definido, heróis e lendas. No caso dos *Bahula* não poderia ser diferente.

A metanarrativa traz consigo vários elementos sócio-históricos e antropológicos para enriquecer os debates atuais sobre as identidades, culturas e memórias sobre estado-nação e identidade nacional. O primeiro elemento consiste em a dizer que a sociedade *Bahula*, como muitas sociedades africanas, decorre de diversas formas e graus de mestiçagem que seja biológica, quer seja cultural, tecnológico, filosófico, religioso e lingüística.

Os três pensadores acima referidos fizeram uso das narrativas míticas e lendas que continuam sendo passadas de geração a geração pela oralidade. Os dois primeiros afirmam que as lendas falam de dois reis que eram inimigos: um Fula e um Mandiga.

A mulher do rei Fula pariu um filho do nome de Brahima e a do Mandiga uma filha do nome de M'Bula. Cada uma das crianças cresceu no seu lado, mas sabendo das rixas do seu pai com o outro, mas um dia, o destino jogou os dois ao encontro. Eles se encontraram por acaso e se apaixonaram sem, entretanto, saber quem era o pai de cada um deles. Ao revelar suas mútuas origens, os dois decidiram levar adiante a já nascida problemática paixão apesar das brigas às brigas dos seus pais. Mas sabendo que os pais seriam contra a relação, decidiram fugir. Após dias de marcha para despistar as procuras, chegaram em uma localidade abundante para a caça e colheita, fixaram-se, e deram o nome de Bula ao local. Por isso a cidade de Bula em Guiné Bissau continua ainda sendo apontada como o ponto de partida dos *Bahula* para outras localidades já mencionadas e, ao mesmo tempo, continua sendo o ponto de retorno para a realização de alguns dos tradicionais e seletos ritos de iniciação. Pessoas de ambos os sexos, oriundos de diversas cidades da própria Guiné Bissau, do Senegal, da Gâmbia e de outras partes do mundo chegam para assistir ou participar destes rituais.

Desse amor proibido nasceu uma filha que recebeu o nome de Emancanha. Os seus descendentes, quando questionados sobre sua origem diziam: “sou de Mancanha”; quer dizer sou filho/a ou descendente de Emancanha ou da cidade fundada por Mancanha. O que os franceses entenderam como uma referência a um grupo étnico. Ora, a referência dizia respeito à ascendência materna. Isso acaba revelando que a colonização francesa criou um grupo étnico a partir de uma referência parental e geográfica<sup>2</sup>. É frequente até nossos dias encontrar homens com o nome de Mancanha.

Além dos franceses, os portugueses chamavam os *Bahula* de Brames e que eles seriam um sub-grupo. Mamadú Jaó (2003) afirma que para os portugueses os Brames seriam compostos por três grupos étnicos: *Pepel, Manjaco e Mancanha*. O mesmo pensador salienta que os próprios Mancanha se auto-denominam *Ba-Ula* ou *Bahual* (quer dizer povo de Bula). Mas quando se encontram com outras sociedades, eles tendem a adotar os etnónimos que aquelas sociedades atribuem a eles. No caso dos *Bahula* do Senegal, acabaram adotando a etnónimos colonial francês. As línguas dos três grupos estão aparentadas e há um constante intercâmbio cultural/religioso.

As entidades de cada um destes grupos eram e continuam sendo procuradas pelos membros de outros grupos para assegurar a proteção, a riqueza, a saúde, boas

---

<sup>2</sup> Vide as excelentes reflexões de Jean Loup Amselle e Elikia M'Bokolo. Au coeur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et Etat en Afrique.

colheitas, ascensão profissional no mundo moderno de intensas competitividades mas também de outras sociedades da região da Senegâmbia. Por exemplo, um pai de família ou mãe de família *Na-Ula* (singular de *BA-Ula*) pode procurar uma entidade Diola, Pepel ou Manjaco para proteger misticamente os membros da sua família e vice-versa. Essa prática acaba consolidando cada vez mais as relações entre os membros das duas famílias mas ao mesmo tempo revelando a inexistência de fronteiras ou a fluidez delas em diversos planos. A circulação das pessoas e este contexto dos Brames vêm colocar por terra as idéias da pureza dos ritos religiosos na região da Senegâmbia e no próprio continente africano, pois tudo decorre da sinergia das energias cósmicas e de quem tem capacidade para proporcionar suas vibrações positivas para o bem individual e coletiva.

Mas os problemas começam quando o pensador tenta encontrar as origens dos Bahula/BA-ula. Ele, como Jacqueline Trincaz (1980), não conseguem olhar além das fronteiras coloniais e dos períodos pré-coloniais porque a histórias da África e dos africanos teriam começado com a colonização. Os dois salientam que os *Bahula* “senegaleses” teriam começado a migrar para a região de Casamance na primeira metade do século XX para fugir das pressões coloniais portuguesas. Ela sustenta que os Mancagne seria uma sociedade essencialmente de emigrantes e que todas suas preocupações consistiam em ficar ricos e ter uma estabilidade em todos os planos. O texto de Jacqueline termina com mais problemas interpretativos e deixando o leitor mais confuso na medida em que não domina a história da região da Senegâmbia e nem dos movimentos migratórios na África. O que ela recusa de ver é como as brutalidades coloniais (portuguesas, francesas e inglesas) proporcionaram fugas de um lado para outro ao longo do século XIX e XX de diversas sociedades da região. Tais lacunas encontram-se também no artigo de Mamadú Jaó de 2003. Os dois pesquisadores cometerem alguns graves erros analíticos.

O primeiro consiste em esquecer que, para as sociedades da Senegâmbia, não havia fronteiras que impedissem o livre trânsito das pessoas, idéias, mercadorias, técnicas e tecnologias. Esta zona era de intensos movimentos, com rico intercâmbio cultural, de comércio entre as diversas sociedades da região. Ora, eram estes movimentos migratórios uma das riquezas da zona. Analiticamente, outro erro grave consiste em silenciar a posição geográfica da região de Casamance, que faz fronteira com a Guiné-Bissau e a Gâmbia. Isso quer dizer que, durante os períodos coloniais, os habitantes das colônia portuguesa, francesas e inglesas viviam migrando constantemente



para fugir das novas formas e brutais de escravidão denominadas de trabalhos forçados com os seus correlatos, como o pagamento de impostos e as constantes punições e humilhações (cadeia, chicotes...) diante dos familiares e dos amigos. Os impostos eram uma das maiores violências cometidas pelas administrações coloniais francesa, inglesa e portuguesa. Ao longo dos períodos coloniais, entre o século XIX e as primeiras décadas do XX, as populações fronteiriças vivam migrando ou para ser mais exato fugindo de uma fronteira colonial a outra para escapar dessas brutalidades<sup>3</sup>. E no caso da Guiné Bissau, tais movimentos vão ficar mais intensos durante a guerra de libertação<sup>4</sup>. Como os dois pesquisadores puderam cometer tal silêncio analítico?

As fronteiras referidas seriam algo do século XIX. E em nenhum momento constituiu uma barreira intransponível. Por isso concordo com Barry (1988, p. 9) quando afirma que:

A existência destas fronteiras artificiais que legitimam hoje a soberania nacional dos estados tem a sua própria história cujo conhecimento é necessário para melhor apreender a oposição destes estados à criação de uma grande Senegâmbia dos povos. [...] O maior problema não consiste em modificar os traçados atuais das fronteiras, mas sim unificar os estados existentes para devolver às regiões naturais e às populações a homogeneidade num contexto supranacional. Tradução livre do autor.

Mas o que Barry (1988) designa como sendo a Senegâmbia dos povos? À primeira vista as reflexões dele parecem indicar uma nostalgia barata. Entretanto, as suas colocações visam evitar interpretar as histórias de cada uma das sociedades que compõem a população desta região, partindo do período da colonização ocidental, como bem fizeram os dois pesquisadores brevemente analisados. Além disso, as reflexões de Barry (1988) mostram as conexões existentes entre os diversos atores sociais ao longo de séculos de convivências; por isso fica mais complicado tentar apreender analiticamente a história de uma das sociedades isoladamente, são histórias conectadas. E ao mesmo tempo, as reflexões de Barry revelam que havia um intenso trânsito ou, para ser mais exato, intercâmbios culturais, tecnológicos, filosóficos, lingüísticos fortes. Tal

---

<sup>3</sup> Tal contexto existiu em diversas partes da África. Vide o trabalho de Adam Hochschild (O Fantasma do Rei Leopold) sobre a colonização belga no Congo; Zamparoni sobre a colonização portuguesa em Moçambique e Amadou H. BA e Ferdinand Oyono sobre a colonização francesa na África Ocidental. Todos os trabalhos têm em comum o destaque das brutalidades coloniais: escravidão praticada pelos europeus na África após a abolição jurídica no Novo Mundo.

<sup>4</sup> Para melhor acolher os refugiados da Guiné Bissau no Senegal, foram construídas escolas e colégios nos bairros de Tilene em Ziguinchor para que os filhos possam estudar até que a guerra acabe. A instalação ficava mais fácil porque eram pessoas das mesmas culturas e mesmas línguas. Eram parentes separadas pelas fronteiras coloniais ocidentais.

contexto torna quase impossível a procura da pureza ou a luta para a preservação de práticas puras. Trata-se de povos em constantes trânsitos no meio de fronteiras invisíveis ou extremamente fluidas em diversos planos.

O último e o mais grave erro cometido por Jacqueline e Mamadú (2003) consiste a um passar em silêncio o fato de que a região da Casamance, tendo a cidade de Ziguinchor como capital, era uma possessão portuguesa do século XV até a segunda metade do século XIX. Foi em 1455 que chega Alvise Da C. Mosto no império dos *Flupes* e batiza a região e o rio de Kasamansa ou Casamance; quer dizer a Casa do Rei Mansa ou a região do Rei Mansa. E em 1645, os portugueses criam o entreposto comercial com o nome de Ziguinchor e esta região permanecerá uma possessão portuguesa até 1888<sup>5</sup>. Os franceses só chegaram à região em 1826 na Ilha de Diogué e o primeiro entreposto comercial foi construído em 1836 em Carabane. Foi somente em 1888 que, após um tratado de troca de possessões entre portugueses e franceses, a região de Casamance passa a ser jurisdição colonial francesa. Como explicar que Jacqueline Trincaz e Mamadu Jaó tenham silenciado a respeito destas valiosas informações analíticas, impossibilitando apreender que entre Bula e a região de Casamance, o deslocamento dos *Bahula* acontecia no mesmo espaço geográfico e cultural<sup>6</sup>? Apesar das colonizações árabe-islâmicas e ocidentais, estas sociedades compartilhavam e ainda compartilham certas práticas culturais e religiosas que lhes possibilitam posicionar-se diante da insegurança e das incertezas sobre o futuro nos planos econômico, místico, saúde, profissional e humano; em suma, da vida, mas também nas relações com os antepassados.

### **A Pessoa nas Culturas Africanas**

Thomas e Luneau (1969, p. 12) salientam que há uma grande diversidade de culturas e sociedades na África. Entretanto, apesar destas diversidades culturais, das práticas, dos rituais e ritos, as finalidades das rezas constituem um elemento unificador.

---

<sup>5</sup> O patrimônio colonial português continua presente: a língua crioulo falada na cidade de Ziguinchor que resultou do encontro entre as línguas da região e o português; o catolicismo introduzido pelos portugueses; os sobrenomes portugueses: Carvalho, Ariste, Da Costa. Algumas das primeiras lideranças políticas da região e da cidade de Ziguinchor eram mestiços do português com as mulheres autóctones e alguns pratos.

<sup>6</sup> É bom destacar que a implosão do Império do Mali e as brutalidades do tráfico atlântico e mais tarde trabalho obrigatório ou forçado no século XIX proporcionaram intensos movimentos migratórios e reconfigurações das sociedades da região. Por isso é indispensável sempre tomar em conta todos estes elementos para poder fazer uma análise sócio-histórica mais consistente.

Segundo os dois pensadores, a reza visa sempre restituir a vida, dar sentido à vida; em suma restabelecer o equilíbrio nos plano individual e coletivo, mas também emocional, psicológico e psíquico. O reestabelecer o equilíbrio consiste em harmonizar os fluidos cósmicos e ao mesmo tempo também com o mundo dos mortos e o mundo invisível. Por isso, a concepção/noção de pessoa nestas sociedades foge das definições ocidentais que abarcam uma ínfima parte do que é uma pessoa no mundo africano cultuando estas crenças entende por pessoa.

Amadou Hampaté BA (1972) sustenta que as sociedades Fula e Bambara usam duas expressões para se referir a uma pessoa: *Neddo* e *Neddaaku* para os Fula e *Maa* e *Maaya* para os Bambara. Apesar das diferenças lingüísticas, as duas primeiras expressões dos Fula e dos Bambara significam a “Pessoa” enquanto que as segundas “as pessoas da pessoa”. O Maa é a “pessoa receptáculo” e depois Maaya. Isso quer dizer que todos os aspectos de Maa encontram-se no Maa receptáculo. Por isso que, segundo o mesmo pensador, “as pessoas da pessoa estão numerosas na pessoa”.

A noção de pessoa é, portanto, a principio, muito complexa. Implica uma multiplicidade interior de planos de existência concêntricos e superpostos físicos, psíquicos e espirituais, em diferentes níveis, bem como uma dinâmica constante. A existência, que se inicia com a concepção, é percebida por uma pré-existência cósmica onde o homem residiria no reinado do amor e da harmonia, denominado *Benke-so*. [...].

Em nenhum momento a pessoa humana é considerada como uma unidade monolítica, limitada a seu corpo, mas sim como um ser complexo, habitado por uma multiplicidade em movimento permanente. A pessoa humana, como a semente vegetal, é evolutiva a partir de um capital inicial que é seu próprio potencial. Este vai desenvolver-se ao longo de toda a fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças liberadas por essa potencialidade estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos.

Partindo desta reflexão de BA, fica claro que a pessoa além da sua concepção sagrada é ao mesmo tempo produto do acúmulo de experiências. Ba, na mesma pagina faz uso do mito *Bambara* para mostrar a centralidade do ser humano no universo e a sua particularidade neste universo em relação à definição ocidental da pessoa.

*Maa-Ngala* (ou Deus-Mestre) autocriou-se. Depois criou vinte seres, que constituiriam o conjunto do universo. Mas ele apercebeu-se de que, dentre essas vinte primeiras criaturas, nenhuma estava apta a tornar-se seu *kumanyon*, isto é, seu interlocutor. Então, recolheu um pedaço de cada uma das vinte criaturas existentes. Misturou tudo, o que serviu para criar um vigésimo primeiro ser híbrido, o homem, ao qual deu o nome de *Maa*, ou seja, o primeiro nome que compõe seu primeiro nome divino.

Para conter *Maa*, o ser todo-em –um, *Maa Ngala* concebeu um corpo especial, vertical e simétrico, capaz de abarcar ao mesmo tempo um pouco de cada um dos seres existentes. Este corpo, chamado fari, simboliza um

santuário onde todos os seres se encontram em circundução. É por isso que a tradição considera o corpo do homem como o mundo em miniatura, conforme a expressão *Maa ye dinye merenin de ye*, isto é: “o homem é o universo em miniatura”.

Primeiramente, esta concepção filosófica da sociedade Bambara e fula encontra-se na sociedade Bahula e em muitas outras sociedades africanas. Segundo, Maa, o ser todo-em-um recoloca o ser humano no centro do universo mas ao mesmo tempo que todas as pessoas têm a mesma origem. E que independentemente da cor da pele e das chamadas raças, o ser humano é o ser humano em qualquer latitude e longitude. Sendo o receptáculo de todas as irradiações cósmicas positivas e negativas de vários seres, o ser humano é por se só um ser híbrido e misturado cosmicamente, fisicamente e psiquicamente. O nome dividido da pessoa (*Maa*) faz dele o principal interlocutor de *Maa Ngala*. Por isso que para ser o centro das forças cósmicas, Maa Ngala concedeu a Maa o espírito.

De outro, os diversos elementos que estão nele o tornam depositário de todas as forças cósmicas, tanto as mais elevadas como as mais baixas.. A grandeza e o drama de Maa consistem em ser ele o lugar de encontro de forças contraditórias em perpétuo movimento, que somente uma evolução bem realizada no caminho da iniciação lhe permitirá ordenar, ao longo das fases de sua vida. (BA, 1972, 2).

Se a sua concepção é de ordem divina, sua permanente formação é de ordem cultural. O pilar da sua formação cultural decorre das diversas fases de iniciação. É indispensável salientar que muitos dos ritos de iniciação foram, ao longo dos processos coloniais, sendo banidos, interditados por serem vistos como coisas do diabo ou da barbaridade. E muitas das novas autoridades pós-coloniais nunca levaram as proibições por achar que tais práticas não rimavam com a modernidade.

Voltando a Thomas e Luneau, percebe-se que a vida seria o pilar de todas as rezas. “Basta constatar que a maioria das preces recolhidas nos quatro cantos da África Negra estão todas relacionadas à vida». A reza está presente em todos os acontecimentos: faz libações, pede às entidades, aos antepassados para que tudo aconteça bem - nascimento, ritos de passagem, casamento, gravidez, lar, plantio, colheitas, rezas para uma boa caça, uma boa pesca, a construção de uma casa. Mas também se reza para curar, afastar perigos de diversas formas (doença, maldição, praga...), para que uma viagem seja boa.

*Peu importe ici le destinataire immédiat de la prière, du moment qu'il peut vous sauver. On ne fait pas illusion sur l'origine réelle du pouvoir des ancêtres et des fétiches protecteurs. La prière, dit avec raison le R.P.M'Veng, "est le fil mystérieux par lequel l'être de l'homme en péril cherche son salut dans la source première. La prière est un «ressourcement». Elle rétablit le contact avec la vie tout court. Elle est verbe «salvateur». Elle redit l'ordre des choses, à la limite, elle le recrée. Elle prévient le danger possible, elle exorcise ce que l'inattendu peut recéler d'ignorance et, par là, de menace, elle appelle tout ce dont l'homme vivant a besoin pour se survivre: la nourriture, la santé, l'enfant, la paix.*

As informações contidas nesta citação Thomas e Luneau (1969, p.12 estão presentes na vida cotidiana de diversas sociedades inclusive a sociedade *Bahula*, cujos membros aliam práticas culturais ancestrais e práticas cristãs. Estas informações revelam que as principais preocupações do ser humano africano giram em torno da sua perpetuidade, de manter o equilíbrio das energias positivas oriundas do manuseio ou não das diversas forças cósmicas que compõem o universo. Pois é deste equilíbrio das forças cósmicas que depende a sua saúde, o seu futuro, a sua alimentação fisiológica e espiritual, seu equilíbrio mental, psicológico, psíquico e sócio-ambiental. Fica evidente que toda a vida deste africano está regida completamente pela religiosidade, espiritualidade, a fé e os constantes diálogos com as diversas forças cósmicas, negociações, articulações e submissão às forças sobrenaturais como também exigindo delas eficiência, atenção constante. Esta concepção filosófica foi muito bem sintetizada por BA(1972, 3). “Síntese do universo e confluência das forças de vida, o homem é assim chamado a tornar-se o ponto de equilíbrio onde poderão reunir-se, através dele, as diversas dimensões das quais é portador”.

As palavras usadas em diversos contextos sócio-religiosos serão passadas de geração em geração oralmente e por fase e idade por especialistas. O ensino respeita não só a idade, mas também as diversas fases de iniciação e a capacidade de memorização. Cada fase representa uma escada da vida. É indispensável destacar que cada geração possui os seus detentores destes saberes, cuja memorização das palavras sagradas e dos gestos rituais é de fundamental importância. A palavra passa aqui a desempenhar funções criativas “que, para ser total, deve ser ao mesmo tempo, voz, enfeites e ritmo<sup>7</sup>». Ora, se é ritmo isso quer dizer que é poesia. Na concepção africana, um poema é poema se ele pode ser ritmado. Por isso que a dança é comunicação. Durante todos os ritos, as palavras estão acompanhadas por gestos e até passos de dança. A dança é por si só

---

<sup>7</sup> Thomas, L.V et R. Luneau (1969, 276). «que, para ser total, deve estar ao mesmo tempo: voz, enfeites e ritmos.”

comunicação com os mundos invisíveis englobando os espíritos, Deuses, Deus, almas dos ancestrais para estas sociedades. Ao fazer ou realizar libações, o responsável acredita piamente que todos os seus pedidos serão atendidos por Deus porque Este é o criador de todas as forças cósmicas e por isso que Ele é o detentor de todos os poderes. O ser humano, sendo somente uma parte destas forças cósmicas, precisa sempre pedir licença para se beneficiar das vibrações positivas das forças cósmicas; a sua própria saúde, em todos os planos, depende destas vibrações positivas.

Amadou H. BA (1996) chama atenção para evitar generalizações ao falar de tradições no contexto africano, pois não há um africano, nem uma tradição africana. Entretanto, apesar das grandes diversidades, as sociedades compartilham a crença de que tudo é sagrado; que há uma relação intrínseca entre o mundo visível e invisível; entre os vivos e os mortos, o peso da comunidade sobre os seres humanos, o respeito quase religioso à mãe. Tal contexto faz com que o ser religioso e a prática da espiritualidade não esteja uma escolha, mas sim a vida, o equilíbrio do ser humano nos planos individual e coletivo. A vida dos membros da sociedade Bahula se encaixa perfeitamente nos princípios destacados pelo pensador Amadou H. BA. Isso não deveria surpreender na medida em que segundo o mito de origem os *Bahula* e os Fula seriam primos.

### **Diálogos na Sociedade *Bahula***

A procura destas vibrações positivas começa para um *Nahula* na construção da sua casa. Ao receber um pedaço de terra do pai ou de um tio paterno ou materno, o agradecimento se faz com um derramamento de vinho de palmeira, cachaça ou vinho tinto. Os dois mundos estão convocados para festejar aquele momento antes do início dos trabalhos de construção. Além disso, deve-se consultar um especialista em artes divinatórias para saber se naquele pedaço de terra não tem um “dono” e, sobretudo, quais tipos de ritos devem ser feitos. Acredita-se sempre que cada pedaço de terra como qualquer árvore tem já o seu dono. A consulta consiste, na realidade, em saber quais tipos de rituais se precisa fazer; se o dono daquele pedaço de terra quer ficar e ser o protetor daquele homem, família que vai construir a casa ou pretende mudar de local. Todas as questões serão respondidas durante a consulta. Caso haja uma árvore que deve ser derrubada para poder construir, habitualmente, a família mata um bode. Se o bode urinar antes de ser morto, é que a entidade concordou. Mas se ele não urinar a pessoa

mais velha e que tem capacidades de proporcionar vibrações cósmicas positivas, de ver e dialogar com os espíritos inicia com um copo de vinho na mão um intenso diálogo, negociação envolvendo jogos de sedução e de promessas. É bom destacar que durante todo o processo, o ser humano se coloca como um ser inferior, um pedinte de favores. Tudo é um jogo de paciência e de humildade porque diante das forças cósmicas, o ser humano é o mais fraco. E quando finalmente, o bode ou a cabra urina, a tensão dos humanos desaparece e tudo vira festas e comemorações. O sangue derramado passa a selar o pacto entre os homens e aquela entidade mas ao mesmo tempo proporciona boas vibrações cósmicas. Antes de começar a construir, o homem faz uma libação no local. Isso visa proteger os operários e, simultaneamente, pedir autorização para poder erguer uma moradia. Os *Bahula* acreditam que sem este gesto, há possibilidade de que a cada noite todos os muros construídos caíam ou, uma vez habitada, a casa possa tornar-se uma casa assombrada, proporcionando uma instabilidade ao casal, à família. Por isso concordo com as reflexões de BA quando salienta que no contexto africano todas as coisas da natureza são sagradas. Do respeito à sacralidade que depende a vida da comunidade mas também todas as crenças espirituais e as práticas culturais; em suma a sua vida.

O meu avô Nankassa Niouky recusou de se casar de novo quando a sua esposa (minha avó) faleceu. Então, suas filhas faziam um rodízio. Cada ano, uma devia vir morar com ele. Durante uma destas estadias um baobá nasceu e cresceu. Durante a estadia da minha mãe, ela cozinhava para o seu pai um dos pratos que ele adorava: arroz com azeite de dendê, leite coalhado e a pasta da fruta de baobá. Antes e depois da sua morte, Nankassa doou o terreno a minha mãe que passou cada ano a vir tirar as frutas do baobá. Depois do enterro, a alma do falecido foi interrogada durante horas. Toda a sua vida na terra foi vasculhada para que ele pudesse descansar em paz e continuar sua trajetória. Foi durante o mesmo interrogatório que a alma de Nankassa confirmou de novo a doação do terreno a sua filha. E como os Bahula dizem que os do outro mundo são justos, suas decisões nunca podem ser questionadas ou desrespeitadas<sup>8</sup>.

Mas a decisão de Nankassa não agradou uma das suas irmãs que via neste ato do pai uma preferência. Em 2008, para provocar a sua irmã, pediu ao seu filho que derrubasse aquela árvore para construir sua casa. As pessoas mais velhas aconselharam o rapaz a não derrubar a árvore sem pedir licença porque “aí tem alguém de bem morando

---

<sup>8</sup> Sobre este assunto, ver os excelentes trabalhos de Minkila (2009) e Mandiamy (2009)

há anos. Que a minha mãe não sabia porque Deus não lhe deu os dons de visão e de comunicação com o invisível”. O rapaz, sem aviso e sem comprar vinho para derramar ou até trazer um copo de água para pedir licença, derrubou o baobá. “Quando a árvore caiu, o rapaz começou a passar mal ali mesmo e morreu dois dias depois. E todos sabiam que aquele menino morreu por seguir cegamente a sua mãe que acabou, pela teimosia, matando o próprio filho.” Todos estavam esperando que algo muito grave acontecesse com o filho ou a mãe por ter desrespeitado as práticas costumeiras.

Esta história, envolvendo a família de minha mãe, contém muitas informações valiosas atestando a diferença no que diz respeito ao diálogo inter-religioso entre o mundo das religiões reveladas e as sociedades africanas. Fica claro neste caso que o diálogo é a canalização das energias positivas das vibrações cósmicas e, sobretudo de equilíbrio e respeito às diversas forças cósmicas que formam a natureza. No mundo das religiões reveladas, recusar dialogar implica somente tornar a paz quase impossível entre duas comunidades. A recusa depende dos homens e a paz é selada entre seres humanos enquanto que no contexto africano, isso envolve dois mundos: o mundo dos homens e o mundo invisível. Ora, no que diz respeito ao contexto africano, como no caso do meu primo, o vivo sendo sempre a parte mais frágil acaba pagando o preço mais alto com a vida ou uma doença deixando sequelas eternas.

Se a construção da casa exige todas estas démarches, diálogos/negociações e seduções entre os dois mundos, antes de morar, será preciso também fazer rituais para que a casa esteja protegida pelos antepassados e as entidades da família e linhagem do homem.

O casamento segue também múltiplos ritos e rituais, pois tudo visa dar uma vida estável ao casal e, sobretudo a sua felicidade; quer dizer das duas famílias envolvidas e aparentadas através do casamento. Todas as entidades do marido estão instaladas dentro da casa: na entrada. A esposa traz também dela. As entidades do pai ficam fora de casa. Sempre que deve fazer uma libação, ela ou os seus parentes que chegam para visitar derramar vinho ou água fora de casa onde ela costuma fazer. Ela dirá: “verso aqui.” Mas é bom destacar que o bom funcionamento do casal depende da harmonia entre as suas entidades. Por isso sempre deve haver rituais para que haja uma sinergia, assim a proteção mística contra invejosos, mal olhado torna-se mais eficaz. É preciso renovar constantemente os pactos fazendo libações de bebida alcoólica ou só de água e de sangue, às vezes matando galinha, cabra ou porco.



Se a esposa é órfã de mãe, o espírito da mãe fica dentro de casa: na cozinha. É importante salientar que para os *Bahula*, a cozinha é um lugar central e sagrado. De lá, o espírito da mãe fica vendo como a sua filha está sendo tratada e cuidada pelo marido e os seus parentes.

Os *Bahula* afirmam que a mãe não brinca para proteger a filha. Ela fica muito mais perto quando está morta e mais poderosa também. Quando o marido é violento, basta ela fazer uma pequena cerimônia na cozinha e pedir para que “a mãe a levasse”. Se ela tem razão, o pedido é executado rapidamente pela mãe: a filha morre de repente e as pessoas que dominam os códigos já vão dizendo: “foi a mãe quem a levou”. A mãe só pode levar a filha se as entidades do marido permitirem. Os *Bahula* dizem que o mundo invisível é sempre justo. Por isso que eles acreditam que as entidades do marido “baixam a guarda para a mãe levar a sua filha” ao reconhecer que o marido era violento e desrespeitava a sua esposa. Aí, fica claro que houve uma sinergia entre as entidades do marido e da esposa para que a mãe possa levar a sua filha. Ora, quando isso acontece, tal ato é a maior punição que uma esposa pode infligir ao seu esposo. Este passa a ser um vivo morto por ser socialmente assassinado. Segundo os entrevistados em 2008 e em 2011, todos os homens castigados desta forma pelas suas esposas, dificilmente conseguiram outra esposa *Nahula* e morrem pouco depois por depressão, melancolia e tristeza.

Mas o que acontece caso o marido seja um bom esposo? A filha pode fazer qualquer tipo de ritos, mas nunca o seu pedido será atendido. As entidades do marido se posicionam e redobram a vigilância, mas também, segundo, *Bahula* a mãe não atenderá para não ser injusta com o seu genro e com os netos. Da cozinha, o espírito da mãe consegue acompanhar tudo.

Amadou H. Ba diz que o africano tem um respeito quase religioso por a sua mãe. Tal colocação visa destacar a centralidade da mãe na vida do africano. Na sociedade *Bahula*, esta mãe é capaz também, quando for necessário, castigar impiedosamente: jogando praga ao filho ou filha como também sua alma pode vir “buscar” o filho ou a filha que faltou com seus deveres.

Na sociedade *Bahula*, há um grande respeito à mãe. Acredita-se que muitas das conquistas devem-se ao respeito que se tem à mãe. Uma mãe pode jogar uma praga ao filho ou à filha e esta pegará se, e somente se, ela tiver sido uma boa mãe. Caso nunca

tivesse sido, a praga não pegaria porque os espíritos dos seus antepassados, como os do pai do filho, nunca deixariam isso acontecer. Tal contexto permite evitar abusos de poderes entre a mãe e os seus filhos. Mas sendo uma boa mãe, a praga pega mesmo. Ao ficar nua e pronunciar determinadas palavras tais como: “nunca será ninguém na vida; um dia, você receberá o dobro do que fez comigo...”. Caso ela não retire tais palavras antes da sua morte, os *Bahula* estão convencidos que a vida daquela pessoa será sempre turbulenta.

A mãe ( R.N.) faleceu nos anos noventa em Dacar. Ele ainda não tinha emprego. Era filho único e herdou bens imobiliários da sua mãe na periferia de Dacar. Ao começar a trabalhar, os seus tios lhe lembravam sempre que deveria fazer as cerimônias da sua mãe. R.N dizia não acreditar nisso e ficou mais relutante quando começou a frequentar os grupos de oração católicos carismáticos. Andava sempre com a Bíblia. Além da relutância, passou a dizer que não acreditava nessas coisas. Ao começar a ficar doente daquelas doenças que a medicina moderna nunca consegue diagnosticar, R.N parecia redobrar a sua fé ao catolicismo não faltando nunca à missa e dizendo que acreditava somente em Deus. Diante das constantes doenças, os parentes mais próximos, após consultas das artes divinatórias, lhe diziam que a mãe estava pedindo que ele lhes fizesse as cerimônias para que ela pudesse descansar em paz, porque estava sendo vítima de humilhações. E que as doenças eram sinais de que estava falando sério. Mesmo diante de tantos sinais, o filho R.N continuou insensível e acabou falecendo no mês de março de 2011, aos 40 anos. Após o enterro, ao proceder ao interrogatório da alma, tudo aquilo que as pessoas já sabiam foi sendo confirmado pela própria alma do falecido que decidiu enfrentar a falecida mãe.

O caso de R.N traz muitas informações de reflexão sobre a relação entre a mãe viva e os seus filhos, mas também entre a mãe falecida e os seus filhos. O mais importante dos ensinamentos é que a os pais biológicos passam a ter mais poderes sobre os seus filhos uma vez mortos. Por isso é de fundamental importância ficar atento para detectar, ler e interpretar sinais de comunicação, os tipos de vibrações cósmicas para evitar o desequilíbrio entre os dois mundos nos plano individual e coletivo. O mesmo *nahula* pode decidir nunca mais ser católico, muçulmano sem nenhum ônus negativo para a sua saúde, nenhum impacto negativo nos planos profissional, social, emocional, psicológico e psíquico individualmente e nem coletivamente, mas nunca poderia abandonar suas práticas de negociação, canalização das energias positivas das forças

cósmicas, de diálogos e comunhão com os seus antepassados, entidades da sua linhagem sem correr um risco grave. O seu equilíbrio como dos membros da sua família depende destas articulações e renovação de pacto, de comunhão entre as diversas forças cósmicas da natureza. A vida está atrelada ao respeito de tudo isso.

Mas o importante aqui é como a vida cotidiana de um *Nahula* funciona na base de constantes negociações; diálogos inter-religiosos e inter-espiritualidades; comunhões inter-espirituais. Tal contexto pode ser generalizado para outras sociedades cujas colonizações árabe-islâmicas e cristãs não destruíram “completamente” as práticas ancestrais. Há uma luta entre os *Bahula* das grandes cidades do Senegal e independentemente da classe para a preservação do que há de melhor nestas práticas como bem ateste o lindo trabalho de Inês Florence Mandiamy realizado em Dakar.

Mandiamy (2009) analisa como os *Bahula* de Dakar conseguiram aliar tradições e modernidade; respeito dos espaços públicos e práticas ditas como tradicionais e até vistas como arcaicas. Ela vai revelando como em um mundo cada vez problemático no plano das identidades e da instabilidade profissional, velhos e jovens estão cada vez mais mergulhando nas práticas ancestrais para poder lidar emocionalmente e psicologicamente com os novos desafios identitários e recorrendo cada vez mais à ajuda dos antepassados para poder preservar o já conquistado ou para conquistar mais. E que muitos estão voltando para enterrar parentes falecidos nas cidades no norte do país em “Ziguinchor nas terras de origem”. São estas práticas culturais que lhes possibilitam se re-encontrar e poder responder às perguntas “Quem sou-eu?”, “qual é o meu lugar neste mundo” e finalmente “como posso me posicionar e contribuir no edifício angular da identidade nacional do meu país?”. É bom destacar aqui que poder se posicionar implica conseguir manter vivas as possibilidades de dialogar com o outro mundo, primeiro que me dará proteção, prevenindo-me sempre via sonhos ou/e quaisquer outros sinais contra infelicidades e mostrando como neutralizá-las ou desviá-las do curso da pessoa visada.

Grande parte dos falecidos cujos familiares têm poder econômico preferem ser enterrados em Ziguinchor ou depois do enterro em Dakar, os familiares viajam para Ziguinchor para realizar todos os ritos e rituais para que o falecido possa descansar, mas ao mesmo tempo para que possa vir a ser um antepassado. O ser antepassado decorre de um processo relacionado ao grau da pureza da alma do defunto. Só depois disso, o falecido voltará a dar proteção aos seus ente queridos; tornando-se uma pessoa sagrada.

## **Tradições Africanas na Reconciliação Nacional: Ruanda e África do Sul**

A última década do século XX fora marcada por dois fatos cujos acontecimentos foram na África, mas com repercussões/impactos mundiais: o fim do *apartheid* com a primeira eleição democrática e escolha de Mandela para presidente da África do Sul e o genocídio em Ruanda.

Se de um lado a eleição de Nelson Mandela e as medidas tomadas pelo seu governo fizeram dele a esperança, o referencial moral e humanista para a juventude mundial, o exemplo a seguir, não longe da África do Sul, a “festa foi estragada” por um genocídio que trazia à superfície, à memória, os acontecimentos mais dolorosos da Segunda Guerra Mundial: os campos de concentração onde milhões de judeus e milhares de desconhecidos (ciganos, negros europeus) perderem suas vidas. O mundo e, sobretudo o mundo ocidental, trabalhou em diversas frentes para que tamanha desumanização do europeu não acontecesse de novo. Mas acabou – ocorrendo na chamada guerra étnica no Kosovo. No contexto africano, parecia que a morte de africanos não representava grande coisa nas consciências do mundo ocidental. Boris Diop, no seu livro *Murambi*, afirma que durante semanas o mundo ocidental, com a conivência das Nações Unidas, acompanhou vidas sendo ceifadas sem parar o massacre. O mesmo mundo ocidental tinha despachado milhares de jornalistas dos maiores meios de comunicação do mundo para a África do Sul. Eles acreditavam que haveria uma guerra civil na África do Sul. Tal fato permitiria legitimar a “importância da colonização para o africano e inclusive o *apartheid*” porque os negros não sabem lidar com o poder. Durante todas as turbulências da transição na África do Sul, em Ruanda, as atrocidades já estavam acontecendo. O mesmo pensador salienta que o mundo ocidental, ao ver frustrada por Mandela a sua expectativa de demonstrar a suposta barbaridade dos pretos africanos, para não voltar sem imagens demonstrando a barbaridade dos pretos africanos, os mesmos meios de comunicação foram filmar Ruanda.

A transição na África do Sul envolveu diversos processos de negociação para unificar e reconciliar a nação sul-africana; processo este que Ruanda iniciou mais tarde. No caso da África do Sul, Mandela fez uso dos meios e mecanismos africanos para reconciliar a nação: confissões. No contexto africano, o julgamento visa re-estabelecer o equilíbrio entre os vivos, mas, sobretudo, entre os vivos e os mortos. O descanso deles (mortos) e a passagem/transformação deles em ancestrais já é, por si só, um grande passo para o equilíbrio da vida dos vivos, o bom funcionando das vibrações cósmicas.

Uma vez ancestral, os mortos estão no estágio cujo papel consiste em tomar conta dos vivos, prodigar conselhos via sonhos, transe para que os vivos encontrem os melhores caminhos para uma vida melhor. Mandela e o seu governo resgataram o que há de melhor nas práticas culturais africanas para contribuir na formação ou para ser mais exato na reconciliação da nação sul-africana. Tal escolha por Mandela visou também colocar no mesmo patamar as riquezas africanas, européias e asiáticas. Colocou, assim por terra, as hierarquias das culturas que predominaram ao longo dos processos coloniais e do *apartheid* na África do Sul como também em diversas partes do continente.

Mogobe B. Ramose no seu artigo “Globalização e Ubuntu” traz valiosas informações para a nossa reflexão. Ramose (2010) afirma que as três maiores religiões monoteístas têm em comum: a) um absolutismo dogmático; b) um deus único e exclusivo. Tais especificidades provocaram classificações e hierarquias, lutas pela pureza, fronteiras e tensões. Ora, os falantes das línguas *Bantu* afirmam que Mandela teria feito uso de uma das concepções da filosofia *ubuntu*. Segundo Ramose (2010, 179), é um “conceito filosófico” que sustenta que os seres humanos devem ser abertos para que haja uma melhor cooperação entre os outros seres humanos “que estejam determinados a substituir o dogma moral do fundamentalismo econômico pela lógica frutífera da –dade, preferindo a preservação da vida humana através da colaboração à busca estrita do lucro”. A busca estrita entra em contradição com os princípios do conceito *ubuntu* que consiste no cuidado com o outro.

É essencial compreender que na maioria das línguas africanas *ubuntu* é um gerundivo, um nome verbal denotando, simultaneamente, um estado particular de ser e um tornar-se. [...]. Um é que o ser humano individual é o sujeito – e não um objeto – de valor intrínseco em si mesmo. Se assim não fosse, não teria sentido basear a afirmação da humanidade de uma pessoa sobre o reconhecimento da mesma no outro. Faz sentido apontar que depreciar-se e desrespeitar o outro ser humano é, antes de mais nada, depreciar-se e desrespeitar-se a si próprio apenas e só se a pessoa aceitar que ela mesma é um sujeito merecedor de dignidade e respeito. [...] Logo, o conceito de dignidade humana não é de forma alguma estranho à filosofia tradicional africana. (Ramose, 2010, 212)

As reflexões de Ramose trazidas vão revelando que diante deste contexto nada pode ser absoluto e nem dogmático porque o ser humano está em constante construção e reconstrução a partir dos múltiplos contatos porque o ponto principal é o respeito, a dignidade e a preservação da vida. A minha dignidade e a preservação da minha vida estão intrinsecamente relacionadas ao respeito à dignidade do outro e à preservação da sua vida. Ramose (opcit, p. 213) finaliza sua reflexão salientando que: “De acordo com

esta filosofia, o ser humano individual deve ser encarado não apenas como um provedor de valores, mas como o valor básico e principal de entre todos os valores.”

Foi desta filosofia que Mandela e o seu governo encontraram meios para poder desenterrar as tradições contrárias àquilo que o apartheid ao longo do sistema do *apartheid* provocou desrespeito à dignidade e a falta da preservação da vida como também a vida da nação sul-africana depende da capacidade do respeito à dignidade e à preservação da vida; pois é respeitando a dignidade da nação que cada sul africano estaria se respeitando. Mas vale destacar que na concepção dos sul africanos negros, o respeito, a da dignidade e a preservação da vida passam, obrigatoriamente, pelo respeito de descanso dos mortos e da reconciliação com eles. A reconciliação não seria somente entre os vivos mas também entre vivos e mortos. O não descanso dos mortos e a não reconciliação com eles pode vir a proporcionar uma instabilidade, individual e coletiva; quer dizer a instabilidade política.

Apesar da distancia física separando a região da África Ocidental e a África do Sul, as concepções filosóficas trazidas por BA e Ramose estão semelhantes. E as reflexões de BA sobre a centralidade do ser humano se encaixam ainda bem melhor no contexto sul africano da reconciliação.

A noção de unidade da vida é acompanhada pela noção fundamental de equilíbrio, de troca e de interdependência. Maa, que contém em si elemento de todas as coisas existentes, é chamado a tornar-se o fiador do equilíbrio do mundo exterior, e até mesmo do cosmos. Na medida em que reíntegra sua verdadeira natureza (a do Maa primordial). O homem surge , no mundo, como o eixo convocado a preservar a multiplicidade exteriorde cair no caos.

Seguindo esta reflexão, Mandela e o seu governo assumiram o papel do Maa primordial para poder re-estabelecer a unidade da nação sul-africana fazendo com que haja vibrações positivas entre os filhos da terra sem distinção de raça, sexo, etnia ou religião.

O filme de Ramadan Suleman e Yesin Ustaoglu. “*Une lettre d’amour Zoulou*” de 2006 narra a desintegração psicológica e emocional da jornalista Thandeka dois anos depois das eleições. Uma brilhante jornalista começou a não mais poder escrever nada, começou a beber e mergulhando cada vez mais no mundo da instabilidade e da impossibilidade de se relacionar com as pessoas. No meio de tantas confusões psicológicas, um dia uma senhora vestida de preto aparece no seu trabalho e lhe pede para ajudá-la a encontrar os membros da polícia secreta que mataram a sua filha Dineo

no período do *apartheid*. A mãe precisava desta informação para poder dar um enterro aos restos mortais da sua filha para que a alma da filha, segundo as tradições, pudesse descansar em paz e os vivos retomar normalmente suas vidas.

Em muitas sociedades africanas, inclusive os *Bahula*, numa morte violenta/brutal, a alma sai do corpo e fica vagando, penando, enquanto o/a falecido/a não se beneficiar de um enterro conforme a tradição. Dineo foi assassinada perto da casa da jornalista que, da janela, presenciou o assassinato e havia publicado matérias sobre o caso. Assim percebeu que a sua progressiva desintegração estaria relacionada à necessidade de dar um enterro dos restos mortais da Dineo segundo as tradições da sua sociedade. Após o enterro segundo as tradições, a mãe e a irmã mais nova da Dineo reencontraram uma estabilidade nas suas relações; a Thandeka ficou curada das suas instabilidades psicológicas e emocionais e passou a ter melhores relações com a filha.

A temática trazida pelo filme é a complexidade do processo de reconciliação. Enquanto os mortos não forem enterrados segundo as tradições dos seus povos, a instabilidade individual e coletiva e inclusive da nação continuará tumultuando a vida cotidiana. Não se pode banalizar o peso que os mortos exercem ainda nas sociedades africanas e que nos momentos de discussões sobre a reconciliação da nação, eles devem ser incluídos. Não basta apenas enterrá-los, mas fazê-lo dentro das tradições para que eles possam vir a se tornar ancestrais e participar da proteção das pessoas, nos planos individual, coletivo e até no funcionamento da nação. Este contexto nos revela a grande diferença entre os processos de diálogos inter-religiosos entre as grandes religiões monoteístas e no contexto das sociedades africanas onde a pessoa está em constantes construção e re-construção. Por isso a noção de pessoa é muito complexa. Ao fazer uso destas riquezas culturais para reconciliar a nação sul-africana, Mandela mostrou que cada povo é capaz de identificar nos seus fundamentos filosóficos meios para encontrar o caminho da saída. E isso fornece meios mais seguros para proporcionar um encontro, uma comunhão entre os participantes vivos e os mortos.

Como foi dito, no momento em que o mundo festejava a virada espetacular na África do Sul, todos os jornais e televisões falavam de Ruanda e estampavam imagens insuportáveis e de mar de sangue. Muitos livros, documentários e filmes foram lançados retratando o genocídio, mas também os processos de reconciliação.

Eloise Brezault (2011), analisando a produção de dez escritores africanos que

passaram meses em Ruanda para poder escrever sobre o genocídio “**Ruanda, écrire par devoir de mémoire**” (testemunhar para não esquecer), inicia sua reflexão desta produção com a seguinte pergunta: foram textos encomendados ou de denúncia?

Ela assinala que os escritores foram convidados para pensar sobre como se chegou a tal situação? E como os textos deles poderiam se encaixar no que ela denominou: “Une mémoire de l'événement génocidaire?”. Como escrever sobre um acontecimento que se situa fora de qualquer humanidade?

A especificidade do genocídio decorre do fato em que as vítimas estão implicadas diretamente no processo das suas desintegrações. [...]. Testemunhos e atores do *des*-pertencimento, tal é a praga imunda, realmente anti-humana, reservada às vítimas. (Bouchereau, apud, Eloise Brezault (2011, 4). (Tradução livre do autor).

Para melhor encaixar num gênero literário, ela dialoga com vários pensadores que já escreverem sobre outros genocídios. Dentre as numerosas reflexões, pretendo explorar a de Philippe Bouchereau trazida por Eloise (2011, p. 1).

O testemunho é então um meio para apreender a negação do humano para tentar compreender os mecanismos. As ficções do “eu” que se reclamam do que ouvirem os autores constituem uma forma de subjetividade do que clamam suas verdades intrínsecas. A distinção entre pensar e compreender implica uma separação entre a lógica e o sentindo. Existe uma lógica genocidária, no entanto ela não tem sentindo. O sentido do testemunho dado por um sobrevivente, podemos e devemos entendê-lo. É o único sentido sentindo para nós.

Nas duas reflexões do pensador Bouchereau, que Eloise traz, há uma nítida separação entre os vivos e os mortos. Ora, nas sociedades africanas, esta divisão é inexistente ou as fronteiras estão fluidas. Há uma relação estreita entre os dois mundos. E o equilíbrio dos vivos está relacionado ao descanso em paz dos mortos e a passagem deles ao estágio de ancestrais para que os vivos possam beneficiar das vibrações cósmicas positivas. Fica claro que as reflexões de Bouchereau não se aplicam no contexto africano. Os mortos por serem brutalmente assassinados estão com suas almas penando por aí à espera do enterro dos restos mortais dos seus donos segundo as tradições. Com suas almas penando, os vivos nunca poderiam receber irradiações positivas vindas dos ancestrais para que suas empreitadas na terra dessem certo. Recebendo somente as energias negativas de almas atormentadas, os vivos passarão a viver ou a ter vidas extremamente atormentadas, turbulentas e difíceis no sentido de sem sentido. O sofrimento das almas dos mortos provoca tormentos psicológicos,



alucinações, desintegração dos vivos. Há uma perseguição implacável que os mortos fazem aos vivos. Por isso que na concepção das sociedades africanas, os processos de reconciliação devem começar pelo enterro dos mortos segundo todos os rituais para que os mortos possam vir a se tornar ancestrais e radiar os vivos somente de energias positivas. Não estamos falando da metafísica, mas sim de contextos reais segundo as concepções filosóficas africanas. A reconciliação individual como coletiva não depende somente da negociação entre os vivos, mas do envolvimento com os mortos. Birago Dio captou muito bem no seu excelente poema esta concepção da irradiação cósmica pelos ancestrais das energias positivas: *Souffle*.

### **Energias dos Ancestrais**

Fique muito mais conectado

Nas Coisas do que nos Seres

A voz do Fogo se escuta

Escute a voz da Água.

Escute no Vento

O arvoredo em soluço.

É a Energia dos ancestrais.

Os que estão mortos nunca se foram

Eles estão na Sombra que se ilumina

E na sombra que mais opaca.

Os mortos não estão sob a Terra.

Eles estão na Árvore que freme.

Eles estão na Madeira que geme,

Eles estão na Água que dorme,

Eles estão na Casa, eles estão na  
Multidão

Os mortos não estão mortos.

Fique muito mais conectado

Nas Coisas do que nos Seres

A voz do Fogo se escuta

Escute a voz da Água.

Escute no Vento

O arvoredo em soluços:

É a Energia dos Ancestrais mortos,

Que não foram

Que não estão sob a terra

Que não estão mortos.

Os que estão mortos nunca foram:

Eles estão no Seio da Mulher,

Eles estão no vagido da Criança

E no tição que se inflama.

Os Mortos não estão sob a Terra.  
Eles estão no fogo se apaga.  
Eles estão nas Ervas que choram,  
Eles estão na Rocha que range,  
Eles estão na Floresta, eles estão no Lar.  
Os mortos não estão mortos.

Fique muito mais conectado  
Nas Coisas do que nos Seres  
A voz do Fogo se escuta  
Escute a voz da Água.  
Escute no Vento  
O arvoredo em soluço.  
É a Energia dos ancestrais.

Ela renova cada dia o Pacto,  
O maior Pacto que liga,  
Que liga à Lei o nosso Destino,  
Aos atos das maiores Energias  
O Destino dos nossos mortos que não  
estão mortos,  
O pesado Pacto que nos liga à Vida.  
A pesada Lei que nós liga aos Atos,  
As Energias que morrem  
Na cama e nas margens do Rio,  
As Energias que se movem,  
Na Rocha que range e na Erva que  
chora

As Energias que perduram  
Na sombra que se ilumina e se opaca,  
E na Água que corre e na Água que  
dorme,  
As Energias maiores que se apossaram  
Das Energias dos Mortos que não estão  
mortos,  
Dos Mortos que nunca foram,  
Dos mortos que nunca foram sob a  
terra.

O poema de Birago Diop nos lembra de que o universo é composto por vibrações cósmicas e que o ser humano é somente uma parte destas. Tudo tem vida. Na concepção africana da morte que é totalmente diferente da européia, a morte implica somente uma separação física, mas o morto passa a estar muito mais perto do que quanto era vivo. “Os mortos nunca foram”. O morto chegando ao estágio de ancestral torna-se uma vibração cósmica ou para ser mais exato integra as vibrações cósmicas que fazem funcionar o universo. Por isso, precisamos sempre prestar atenção para ouvir e sentir as vibrações cósmicas e interpretadas. O mesmo poeta diz que os mortos estão: “na Água, na Sombra, na Multidão, no Seio da Mulher, na Criança, no Fogo, na Erva, na Rocha, no Lar, no Vento”. A água é vida. No nascimento como na morte, a água é usada para lavar; quer dizer para purificar; a Sombra possibilita o descanso, retomar novas energias positivas para continuar a caminhada; a Multidão porque o ser humano só consegue energias trocando, compartilhando com outros, a fluidez das vibrações das energias só é possível quando o ser humano participa da comunhão ou como diria Amadou Hampaté BA o *Maa* primordial; no Seio da Mulher o primeiro alimento para a vida de um ser humano, a mãe é o centro dos renascimentos porque o ancestral renasce na Criança, do ciclo da vida; Fogo é o elemento que deve ser muito bem manuseado: traz vidas, mas também destrói vidas; quer dizer, tanto aumenta como pode destruir as vibrações cósmicas.

Outro elemento que chama atenção no poema de Birago Diop é o uso dos verbos pronominais. Ele revela que tudo decorre de processos em constante construção e re-construção. E que os mortos estão sempre participando desta construção e re-construção porque o ser humano é energias. O que enterramos são os detritos, mas não o ser humano porque ele é membro do universo das vibrações cósmicas, irradiações positivas.

E quando ficavam com raiva, os mortos de aglutinavam no meio de quaisquer terrenos e nos entulhos, nestes lugares que tinham bebido o sangue deles e presenciaram seus sofrimentos e agonias e eles lançavam, uma última vez de novo, os últimos gritos de quando eram ainda agonizando. O vento se encarregava de transportar suas raivas e vinha provocando danos nos tímpanos dos sobreviventes. A angústia invadia as consciências e tornava os dias e as noites seguintes insuportáveis. (Tadjo, 2000, 52). Tradução livre do autor.

Esta concepção filosófica das sociedades africanas revela os limites da concepção ocidental da morte, mas também dos processos de reconciliação. Diante do

desconhecimento das culturas africanas, ficam evidentes as dificuldades de Eloise de melhor apreender as técnicas ficcionais usadas por Koulsy como também Tadjó.

Bouchereau salienta que diante de um genocídio, o pensador tem somente como documentos de análise os relatos dos sobreviventes. E sem sobreviventes, tudo fica na pura especulação. Ora, o que Eloise Brezault e nem Bouchereau não tomam em conta nas suas análises é o fato de que todos os dez escritores são africanos e alguns deles fazem partes das sociedades que interrogam a alma do/a falecido/a para traçar a vida até o que teria provocado a sua morte e como foi morto e o que deve ser feito para que o morto descanse em paz como também os vivos. Koulsy Lamko (*La phalène des montagnes*) e Véronique Tadjó (*L'ombre d'Imana*) usam as técnicas de interrogatório do morto e de transe para tirar dos mortos suas exigências, mas também conselhos que poderiam possibilitar uma reconciliação entre os vivos, os vivos e os mortos e finalmente da nação ruandesa. Partindo do poema de Diop como também dos escritos de Tadjó e Koulsy, podemos refutar as colocações de Bouchereau na medida em que, nas concepções africanas a alma que é vibrações cósmicas, uma vez interrogada, pode revelar todos os acontecimentos ou os interrogatórios sobre os acontecimentos via entidades que incorporaram pessoas que entram em transe, como também via sonhos, diálogos entre os mortos e os vivos intermediados por um ou uma vidente.

Trouxeram um vidente que morava longe nas colinas.

Quando chegou, o homem venerável, Grande Mestre iniciado nos segredos do tempo, cumprimenta a chuva, vira na direção do vento e começa a escutar o espírito atormentado do morto. Escuta toda a história do seu assassinato, das suas humilhações e as sessões de torturas antes de ter a cabeça decepada.

Quando o espírito terminou, o vidente pronunciou muitas palavras para acalmá-lo e falou: “mesmo estando chorando, tenho certeza que a minha pena nunca atingirá a fronteira das teus sofrimentos, você que fora morto pela crueldade. Venho com humildade te pedir como a todos os outros mortos de me aceitar na casa do silêncio e do fúnebre”. [...]

“Sou um mendigo à procura que algumas verdades. Sou o homem perdido nas profundezas cegas das nossas violências. Sou aquele que está pedindo de dar uma segunda chance aos vivos”.

Neste momento, o vidente parou.

Pediu um galo com plumagem branca e abriu a barriga dele com uma faca. Tirou as vísceras, sentou no chão e começou a decodificar as mensagens dos mortos. Após um longo tempo, depois de ter a certeza da boa decodificação, levantou e fez oferendas e falou ao vento palavras incompreensíveis para os vivos. De repente a chuva começou a parar. [...]

Então, o morto soube que a sua raiva devia terminar. Começaram os preparativos para a sua caminhada para o mundo dos ancestrais.

Agora, o vidente se dirigiu aos vivos com as seguintes recomendações:

- “É preciso enterrar agora os mortos segundo os ritos, enterrar seus corpos secos, os ossos expostos para poder respeitá-los e preservar a memória”.

- “É preciso enterrar os mortos para que eles possam voltar a nos visitar em paz, esconder suas vergonhas e suas nudezes para que eles não nós jogem pragas.” Dar de novo às imagens da vida o direito de prevalecer para que

estes ossos cobertos de poeira e de marcas de violência não estejam carregados de ódio.”

- “É preciso que nós peçamos para nos livrar dos segredos da vida pois somente os vivos estão capazes de ressuscitar os mortos. Sem nós, eles não são mais nada. Sem eles, nós caímos no vazio”. [...]

- “os mortos renascerão em cada parcela de vida independentemente do tamanho, em cada palavra, cada olhar, cada gesto. Vão renascer na poeira, na água que dança, nas crianças que riam e brincam, em cada grão jogado no chão. E os espíritos irão onde querem e desejam, não mais como almas penadas mas como raios radiantes. (Tadjo, 2020, 54, 55 e 56). (tradução livre do autor).

Peço desculpas pelo tamanho da citação, mas ela contém informações fundamentais para o enriquecimento da nossa reflexão. Ao mesmo tempo estas informações corroboram com as de Birago Diop. Veronique Tadjo restituiu, via o vidente, a palavra aos mortos para que eles pudessem revelar como tudo aconteceu. Precisando virar ancestrais, eles necessitam dos vivos para poder continuar a caminhada. E, uma vez ancestrais, os maiores beneficiários seriam os vivos. Eles passarão a renascer via os nascidos, proteger colheitas das pragas, afastar doenças, e estar na multidão como bem salientou Diop. Trata-se de uma mão dupla, mas é indispensável salientar que os vivos são seres fracos. Ao tentar enfrentar os mortos, são eles que sempre perdem na medida em que estão falando de energias capazes de apaziguar ou atormentar, desintegrar, desequilibrar, desestruturar os seres humanos em todos os níveis, no plano individual, como no coletivo. A reconciliação com eles é de fundamental importância.

Fica claro que os processos de reconciliação na África do Sul como em Ruanda deveriam começar por dar enterros dignos aos mortos. Mandela percebeu isso muito bem. Ao permitir que os matadores pudessem confessar, todos acabavam indicando os locais de desova. Uma vez encontrados os restos mortais, um enterro segundo a tradição de cada sociedade era realizado, a alma recuperada e enfim liberada para iniciar sua caminhada. Aí se fechava o ciclo da reconciliação e finalmente podia-se abrir o processo de reconciliação da nação<sup>1</sup>.

Ler ou decodificar mensagens a partir das vísceras de um galo ou galinhas é uma prática difundida em muitas sociedades. Tal técnica revela que tudo funciona por

---

<sup>1</sup> Durante a pesquisa no Haiti em 2007 sobre a segurança alimentar, os haitianos entrevistados diziam que a falta de galinha e de porco crioulo tornava impossível apaziguar as entidades. E que a violência não poderia ser controlada sem tais rituais. A falta desta raça de galinhas e de porcos se deve à destruição da produção pelas pressões norte-americanas. A galinha crioula é usada para morrer no lugar de um paciente por isso que o seu preço não se negocia. Uma vida não tem preço.

vibrações e que tudo é sagrado e há constantes comunicações entre os diversos seres da natureza. Tais concepções filosóficas vão mostrando que ao falar de comunhão, de fé, espiritualidade e de diálogos inter-religiosos; no contexto africano, tudo começa entre o re-estabelecimento do equilíbrio entre o mundo dos vivos e dos mortos e que os ancestrais têm muito mais peso do que se pensa. E que na fase da ancestralidade, as fronteiras inter-étnicas desaparecem. A definição antropológica da pessoa torna-se mais problemática na medida em que ao renascer numa criança, esta tem atitudes, ética do falecido ou da falecida. Caso a pessoa que renasceu seja o pai ou a mãe do marido ou da esposa; toda vez que a criança cometer uma infração e precisa ser punida, o que fazer: “bater no nosso pai ou na nossa mãe?” A criança é ao mesmo tempo filho ou/e “pai” ou ao mesmo tempo filha ou/e “mãe”.

### **Considerações Finais**

Ao longo da minha reflexão sobre o que é o diálogo inter-religioso; diálogo inter-espiritualidade e comunhões no mundo dos *Bahula*, os dados trazidos vão nos revelando que os conceitos ocidentais têm limites. Uma pessoa *Nahual* não decide dialogar ou iniciar o processo de diálogo, pois sem ele, nunca será alguém e a sua vida cotidiana nos planos profissional, efetivo, habitacional, social e econômico será sempre turbulenta. Ele estará sempre brigando sabendo que vai perder a briga, pois os *Bahula* dizem que o ser humano é muito pequeno e frágil. Tal concepção filosófica encontra-se em muitas sociedades ainda presente apesar dos “estragos” provocadas pelas religiões externas (Cristianismo, Islã...) e as brutalidades coloniais (árabo-islâmicas e ocidentais) ao longo dos séculos de contatos. Pode-se dizer que as sociedades africanas compartilham isso. Numa região de grande insegurança, a procura de estabilidade e de segurança e o re-encontro de si passam obrigatoriamente pelo apelo às diversas forças da natureza. A vida e a cultura da sociedade *Bahula* e de outras sociedades dependem intrinsecamente dos diálogos, das comunhões inter-entidades; inter-forças cósmicas, pois o ser humano é o centro. E foi ele, segundo Ba o escolhido por Deus para manusear para o bem da natureza e do seu todas estas forças. Por isso é duro ser um ser humano devido ao tamanho da responsabilidade.

O equilíbrio do ser humano começa com o descanso em paz dos mortos para que eles possam vir a se tornar ancestrais e tomar conta dos vivos, renascer, estar presentes e cuidar deles. O desrespeito aos mortos provoca desequilíbrio de diversas

formas na vida dos vivos nos plano individual como coletivo. Por isso que o equilíbrio, em qualquer processo de reconciliação individual, coletivo e até de uma nação, deve levar ~~tema~~ em conta a forte presença dos ancestrais.

## BIBLIOGRAFIA

**AIME, Jean Fils.** Vodou, je me souviens. Le combat d'une culture pour sa survie. Montréal, Dabar, 2007.

**BA, Amadou Hampaté.** A noção de pessoa entre os Fula e os Bambara. In:

- La tradition Vivante. In: Histoire generale de l'Afrique. Vol. I. *Methodologie et préhistoire africaine*. Paris, Jeune Afrique/UNESCO, 1988

**BARRY, Boubacar.** La Senegambie du XVe. Au XIX e. Siecle. Traite negriere, Islam, Conquete coloniale. Paris, L'Harmattam, 1988.

**CESAIRE, Aimé.** Negre je suis, negre je resteria. Entretiens avec Françoise Verges. Paris, Albin Michel, 2005.

**CONDE, Maryse.** *Moi, Tituba sorecière...Noire de Salem*. Saint Amand/France, 1997.

**CURTIUS, Anny Dominique.** Symbioses d'une mémoire. Manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe. Paris, L'Harmattan, 2006.

**DAVIDSON, Basil.** *Les africains. Introduction à l'histoire d'une culture*. Paris, Ed. du Senil, 1971.

**ERNY, Pierre.** Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire. Naissance et première enfance. Paris, L'Harmattan, 1999.

**HANDEM, Diana Lima.**

**GIRARD, Jean.** *Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance*. Dakar, IFAN, 1969.

**RAMOSE, Mogobe B.** Globalização e *Ubuntu*. In: Epistemologia do Sul. (Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (orgs.)). São Paulo, Cortez, 2010.

**BREZAULT, Eloise.** Afrique: Paroles d'écrivains. In: [www.thefreelibrary.com](http://www.thefreelibrary.com) site visitado no dia 02 de agosto de 2011.

**LAMKO, Koulsy.** La phalène des montagnes. Kigali, Kuljaama, 2000.

**DIOP, Birago.** Souffle. In: <http://UNESCO.unesco.org/images/0011/001111/111114.so.pdf>. site visitado no dia 02 de agosto de 2011.

**HOCHSCHILD, Adam.** O fantasma do Rei Leopoldo. Uma historia de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

**JAO, Mamadú.** Origem étnica e migração entre Mancanha da Guiné-Bissau. In: revista Soronda, n.6 , julho de 2003. PP. 107 – 119.

**KALY, Alain Pascal.** Medo, Vergonha, Necessidade e protagonismo: os meninos de rua em Salvador/Ba-Brasil e em Dacar – Senegal. Tese de doutorado, CPDA/UFRRJ, 2005.

**TADJO, Veronique.** L'ombre d'Imana. Voyages jusqu'au bout du Ruanda. Paris, Actes Sud, 2000.

**MANDIAMY, Ines Florence.** La communauté mankañ à l'épreuve de la modernité: des rapports aux rites funéraires en milieu urbain. DEA. Depart. Sciences Humaines/Université Cheikh Anta Diop, Dakar/Senegal, 2009.

**MIKILAN, Jean.** *Le conseil des esprits.* Paris, l'Harmattan, 2009

**NANKASSE, Felix.** Les anges de la nuit. Dakar, Reman, 2006.

**OTELO, Olivette.** *Histoire de l'esclavage britannique. Des origines de la traite transatlantique aux premisses de la colonisation.* Paris: Michel Houdiard, 2008

**ROCHE, Christian.** Histoire de la Casamene. Conquete et resistance: 1850 -1920. Paris, Karthala, 1985

**SAADA, Emmanuelle.** *Une nationalité par degré. Civilité et citoyenneté en situation coloniale.* In: *L' esclavage, la colonisation et après ...* Paris: PUF, 2005.

**SILVA, Dilma de Melo.** Por entre as dórcades encantadas: os Bijagó da Guiné Bissau. São Paulo, Terceira Margem, 2000.

**SOME, Sobonfu.** O espírito da intimidade. Ensinamentos ancestrais africanos sobre as maneiras de se relacionar. São Paulo, Odysseus, 2003.

**TRINCAZ, Jacqueline.** L'arbre, garant de la pérennité culturelle d'une société d'émigrés menacée. In: Cahier ORSTOM, ser. Sci Hum, vol. XVII, 3-4, 1980; 285-287.

**TURNER, Victor, W.** *o processo ritual. Estrutura e antiestrutura.* Rio de Janeiro, Petropolis, 1974.

**ZAMPARONI, Valdemir.** *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique.* Salvador: Edufba, 2007.



## **Benedeiras: o simbólico e o imaginário na tradução de uma experiência religiosa**

Stephen Silva Simim\*

As benzedeadas compõem uma expressão significativa no campo religioso popular brasileiro por sua presença carismática e detentora de práticas que segundo a tradição popular, produzem uma eficácia no tratamento de saúde e na construção de sentido e organização da vida. Isso se evidencia nos momentos onde a doença exterioriza a fragilidade humana e onde a ausência de sentido produz o desconforto da incompreensão da realidade existencial dos sujeitos.

A observação desta prática religiosa popular sob um olhar sociológico, interpretado a partir das caracterizações do simbólico e do imaginário nos possibilitará compreender esta experiência e sua contribuição no processo dinâmico da elaboração do ethos humano e da cultura.

Na prática das benzedeadas percebemos uma síntese da diversidade de elementos presentes nas imagens e construções religiosas das culturas que compõem o campo religioso brasileiro. Basicamente podemos ter como referência e matriz predominante a experiência europeia, católica. Em seguida, os elementos afro na sua multiplicidade e os elementos indígenas que seguem na mesma proporção. A benção é, portanto, produto de uma miscigenação cultural e uma prática que representa a capacidade de síntese e geração de sentido no campo da religiosidade popular.

### **A benção: uma manifestação religiosa**

Uma manifestação religiosa compõe todo um universo de construções que objetivam traduzir numa experiência algo que do ponto de vista das religiões é intraduzível, mas a partir do estudo fenomenológico das religiões pode ser analisado, o Sagrado. Acredito que para compreendermos melhor está manifestação religiosa popular é importante uma discussão prévia onde ela se apóia, ou seja, na experiência do Sagrado. Parti-

---

\* Professor de Cultura Religiosa na PUC Minas; mestre em Ciências da Religião UMESP, stephensimim@hotmail.com

remos de duas referências para o estudo fenomenológico do Sagrado, Rudolfo Otto e Mircea Eliade.

Rudolfo Otto, na sua obra *O Sagrado*, descreve o Sagrado como algo reúne as características do *Mysterium*, *Tremendum* e *Fascinum*. O Sagrado é mistério que pode ser percebido numa relação de imanência e transcendência, mas ele não se esgota em si, ou seja, não se revela na totalidade. É uma experiência direta e ao mesmo tempo indireta, onde os sujeitos experimentam e constroem uma realidade onde o que é conhecido permanece oculto. As experiências religiosas têm isso muito bem definido quando apontam na referência do Sagrado características que são muito bem definidas e pessoais e ao mesmo tempo remetem a algo incognoscível. O Sagrado também inspira o temor que é compreendido enquanto o respeito e o medo diante daquilo que na experiência religiosa os indivíduos julgam superior e dotado de uma majestade. Este elemento misterioso e que causa respeito inspira também fascínio, os sujeitos estão diante de algo que produz uma relação de atração e sedução diante daquilo que inspira beleza.

Mircea Eliade, na sua obra *O Sagrado e o Profano*, descreve o Sagrado como algo especial e diferente de tudo aquilo que é percebido na realidade sensível, o natural, o corriqueiro. O Sagrado é descrito como oposição ao Profano, na mesma linha de Rudolf Otto o Sagrado é expresso como o totalmente Outro, dotado de uma especialidade que denota a ele características que se opõem a tudo o que é natural.

A partir desta caracterização do Sagrado, podemos perceber a benzedeira como alguém que vivenciando uma experiência do Sagrado torna-se mediadora e organizadora das trocas simbólicas envolvendo os elementos da experiência de fé presentes nesta prática religiosa. Quando analisamos o universo do imaginário e do simbólico que envolve a experiência da benzeção nos aproximamos dos elementos objetivos que comunicam o que compõem a experiência do absoluto com a capacidade de interpretá-la a partir da fenomenologia religiosa e das produções sociais geradas pela experiência.

### **O simbólico e o imaginário**

Falamos de imaginário quando queremos falar de alguma coisa “inventada”, ou ainda da capacidade de fazer aparecer como imagem alguma coisa que não existe e não existiu. O ser humano com sua capacidade de imaginar cria e traduz para o real seu sentimento e interpretação do incondicional. Poderíamos dizer em alguns casos que o ser

humano, como um artista, é capaz de esculpir imagens que ele cria a partir da realidade, ou de sua interpretação da realidade.

Desta maneira, percebemos que homens e mulheres dentro da sua realidade e com sua capacidade intelectual criam a todo o momento imagens que refletem sua percepção da realidade, do que poderia ser a realidade, ou ainda das coisas que dentro da dimensão de mistério o interpelam a decifrar o transcendente que o toca.

O imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para "expressar-se", o que é óbvio, mas para "existir", para passar do virtual ao real. Toda representação é feita de "imagens" e essas imagens pressupõem uma função simbólica. Mas, inversamente, também o simbolismo pressupõe uma capacidade imaginária. Então, percebemos aqui uma relação muito forte, uma dependência entre o imaginário e o simbólico.

Os símbolos são uma forma de expressar uma realidade que também pode não existir concretamente. O imaginário por sua vez, tem a função e a capacidade de interpretar o sentimento desta necessidade de justificação do incondicional com algo mais real.

O ser humano a todo o momento utiliza desta capacidade de representação para expressar seu sentimento em relação ao Sagrado. No campo social e coletivo, também ocorre uma representação do imaginário. Chamamos de imaginário social toda a representação feita coletivamente, e neste caso, é o sagrado sendo representado, o incondicional ganhando uma condicionalidade.

Assim os símbolos, seja pessoal ou coletivamente, traduzem as necessidades e buscas que os indivíduos fazem durante sua existência, e tornam-se um ícone da sua experiência com o sagrado.

Émile Durkheim, na sua obra *As formas elementares de vida religiosa* (1989:30) afirma sobre os símbolos, que é preciso saber atingir a realidade que representam e que lhes dá sua significação verdadeira, pois, os símbolos, por mais estranhos e extravagantes traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social. O ser humano, pode justificar sua crença através dos símbolos, e estes podem ser verdadeiros ou falsos, cabendo à ciência investigar e apontar o que realmente pode ser verdadeiro ou o que poderá ser falso.

Desta forma, cabe à ciência, analisar as expressões simbólicas e buscar interpretar a necessidade que pessoas, na sua individualidade ou na coletividade, buscaram

expressar suas experiências religiosas. Assim, livre de preconceitos e com um olhar científico é importante analisar com fidelidade essas representações, por mais estranhas e extravagantes que possam parecer.

Durkheim (1981:31) escreve que é importante afirmar também a não existência de religiões falsas, todas são verdadeiras à sua maneira, todas respondem de alguma forma, de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana. Podemos afirmar que existe uma disposição hierárquica entre elas, mas que pelo fato de umas serem mais simples e outras mais complexas, não podemos afirmar que são falsas. Mas a representação simbólica pode apresentar fatores não muito claros e assim apresentarem uma obscuridade, levando a uma representação não tão verdadeira quanto deveria.

Então, para Durkheim, podem existir religiões consideradas não verdadeiras que representam as mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, desempenham as mesmas causas, portanto, podem perfeitamente servir para manifestar a natureza da vida religiosa. Neste sentido, não corresponde ao olhar de um estudo sociológico ou de outra natureza científica apontar o caráter verdadeiro ou falso das religiões ou expressões religiosas, mas em observá-las e poder oferecer uma possibilidade de compreendê-las.

Da mesma forma, os símbolos e representações que os indivíduos fazem do sagrado, apesar de serem talvez ditos não verdadeiros, podem representar uma experiência do sagrado vivida por indivíduos e grupos. E percebemos aqui que, para fazermos uma análise justa dos símbolos, é necessário levar em consideração uma série de pontos, como por exemplo: a historicidade, a etnografia, a cultura específica onde manifesta-se o símbolo religioso e um bom método de análise. Como afirma René Descartes na sua obra *O discurso do método* (1993: 23), é possível construir um conhecimento seguro partindo das coisas mais simples às mais complexas.

Sendo assim, se partimos do princípio de que o imaginário representa as coisas inventadas e criadas pelo ser humano, e que é a forma do indivíduo traduzir para o real sua experiência do incondicional, podemos pontuar que esta experiência é muito importante para dar condicionalidade àquilo que é incondicional.

O imaginário e os símbolos são importantes para conhecermos e identificarmos por onde passa e caminha a experiência do sagrado que o ser humano faz durante sua existência. Esta experiência concreta, simbólica, imaginária é a representação do trans-

cedente. Observarmos estes elementos nas expressões religiosas nos possibilitará compreender como os indivíduos criam e recriam a religiosidade, e como são importantes para compreendermos melhor o fenômeno religioso e sua capacidade de produzir a cultura.

### **A benzeção e seu universo simbólico.**

No ofício da benzeção existe uma grande riqueza simbólica, notamos a presença das imagens dos santos, das fitas de padroeiros, da oração do terço, do crucifixo, dos animais, das plantas, das ladainhas e jaculatórias<sup>1</sup>, do uso da água e do fogo, dos materiais e utensílios que são usados no ato da benzeção, etc.

Nas orações das benzedeadas existem as fórmulas que misturam jaculatórias, trechos bíblicos, com realidades da vida das pessoas. Neste caso a oração leva em consideração a pessoa que busca a benzeção e a valorização da sua individualidade.

A benzeção torna-se um momento de acolhida e de atenção para aquele que a busca, e na sua riqueza simbólica acaba envolvendo o indivíduo e proporcionando-lhe um momento de aconchego, de ser ouvido, e de buscar uma solução para sua questão pessoal. Os símbolos constroem um elo entre o indivíduo e o sagrado, transformam-se numa maneira do indivíduo aproximar-se do sagrado e com fé buscar a cura ou a paz numa situação de desespero.

Na maioria dos casos, a benzeção traz consigo gestos, instrumentos e materiais. Cada símbolo tem sua representação e importância no ato de benzer. Quem busca a benzeção dedica especial atenção a estes gestos e símbolos, como se eles dessem um tom de veracidade ao ato de benzer.

A maior parte das pessoas busca e confia na oração das benzedeadas porque vê nelas pessoas especiais que na sua experiência com o Sagrado quer e deseja o bem para os outros. Quem geralmente busca a benzedeadas acaba se julgando menos capaz de recorrer ao Sagrado, ou, mesmo se sentindo capaz, acaba recorrendo a ela por julgá-la mais autorizada para ministrar os serviços simbólicos da fé.

O simbolismo na benzeção permite a tradução do Sagrado para a realidade pessoal, a tradução do incondicional para a experiência humana. As benzedeadas seriam,

então, pessoas capazes de representar simbolicamente o Sagrado para aqueles que buscam de alguma maneira esta experiência.

Os símbolos têm esse poder de traduzir e particularizar o Sagrado, e algumas pessoas só acreditam e recorrem a eles se tiverem algo de concreto para tocarem e sentirem a sua ação. Os símbolos, no campo da fé, têm essa tarefa de aproximar as pessoas do Sagrado, fazer com que elas sintam-se tocadas pelo Sagrado. O sentido do símbolo não se encerra no objeto, mas este comunica o sentido de tal maneira que ele transcende o caráter localizado do objeto que tem o poder de significação.

Podemos levantar aqui uma questão: será que o Sagrado não chegaria até essas pessoas se não houvesse o simbolismo? Percebemos que o ser humano não deixaria de representar simbolicamente, pois o símbolo é uma forma de linguagem. O ser humano sentirá a necessidade de viver experiências e de transmiti-las, os símbolos são uma maneira fundamental de expressar a linguagem humana. Mesmo nas experiências de fé que julgamos maduras e mais racionais, existe a presença de um gesto simbólico. O símbolo não é um sinal de uma fé imatura ou irracional, mas sinal de criatividade ao expressar a fé no incondicional. Ele é uma forma de expressar uma linguagem, seja ela marcada pela racionalidade, pelas estruturas religiosas oficiais, como também marcada pelas experiências da religiosidade popular.

A benção pode ser uma experiência que fortalece e tornam vivas as relações entre as pessoas e os grupos sociais dos quais fazem parte. A bênção, objeto múltiplo e específico do ato de benzer, pode ainda possuir um efeito de exorcizar o mal, que repara a tragédia, a dor, a aflição e o sofrimento.

Nas diversas culturas e sociedades, a bênção é um elemento muito importante para entender a vida das pessoas. Na prática, a bênção envolve um grande conjunto de pessoas, formada por diferentes níveis e classes sociais. Vemos que os pais benzem os filhos, tios benzem sobrinhos, avós benzem netos, padrinhos benzem afilhados, benzedeiras benzem clientes, padres benzem fiéis etc. Como uma extensão da solidariedade vivida por todos. A bênção é, então, uma prática social que acompanha a todos nós. Por isso é amplo o conjunto de pessoas que dão bênções e se benzem em nossa sociedade: abarca desde pessoas com relações de parentesco, de amizade, a pessoas especializadas como as benzedeiras.

---

A fé é representada a partir das experiências humanas, e representar o incondicional a partir da finitude humana seria como limitar o incondicional. Mas, se entendemos a fé como uma experiência do Sagrado que homens e mulheres fazem, podemos pensar a linguagem dos símbolos religiosos como expressão do Sagrado. Desta maneira, seria difícil que alguém expressasse o Sagrado assim como ele é, isso fugiria à capacidade humana. Então, o que resta é expressar o Sagrado a partir da finitude humana, mas de modo que ele se abra para o mistério do incondicional. Esta é uma característica fundamental do ser humano, ele busca o transcendente a partir das realidades humanas, o que nos parece óbvio.

As culturas populares buscam expressar sua experiência do Sagrado de uma forma bastante criativa, elas possuem uma grande riqueza em gestos, símbolos, cantos, ritos. Conseguem misturar aquilo que lhes é natural com aquilo que as instituições religiosas oficiais lhes impõem como modelo a ser seguido. Por parte dos fiéis não vemos a presença da tensão que o sincretismo apresenta. Essa tensão é mais presente nas estruturas oficiais religiosas. É como se as pessoas buscassem com simplicidade e ingenuidade a presença do Sagrado, como se elas não se preocupassem com os discursos teológicos, mas se preocupassem com a experiência do Sagrado e sua importância na vida cotidiana, como conforto, esperança, cura para os males, vencer as dificuldades, etc.

---

O símbolo na benção tem uma função especial, ele ajuda a pessoa a vivificar o sagrado e até provocar transformações na realidade, como, por exemplo, os referidos milagres. Possui também o poder de aproximar da vida das pessoas algo que lhes parece tão distante e fora da sua realidade, o Sagrado.

A benção representa uma forte experiência de fé para as pessoas e as aproxima do Sagrado, uma forma de se tornarem próximas daquilo que, por vezes, pode ter sido apresentado de forma tão distante.

Como afirma Durkheim (1989), a vida social não é possível senão graças a um vasto simbolismo. O mesmo podemos dizer da experiência religiosa. Ela se torna acessível às pessoas e é tradução do incondicional na realidade, a partir do simbolismo que surge. Daí a importância de termos um olhar atento e curioso a estas manifestações simbólicas que o ser humano cria ao longo da sua história.

## REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1998a.
- CASCUDO, Luis da Camara. Dicionário do folclore brasileiro. 5ª ed., Belo Horizonte: Itatiaia, 1984a.
- \_\_\_\_\_. Civilização e Cultura. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.
- \_\_\_\_\_. Literatura oral no Brasil. 3 ed., Belo Horizonte: Itatiaia, 1984b.
- \_\_\_\_\_. Tradição, ciência do povo. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- CASTORIADIS, Cornelius. A instituição imaginária da sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE. Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. Mito e realidade. Trad. Polla Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- QUINTANA, Alberto M. A ciência da benzedura. Bauru: EDUSC, 1999.
- TILLICH, Paul. Dinâmica da fé. São Leopoldo: Sinodal, 1996.



## **GT 10: Bíblia: conflitos de interpretação e novas perspectivas hermenêuticas**

### **Coordenadores**

Pedro Lima Vasconcellos – PUC/SP

**Ementa:** Os estudos bíblicos são um campo de investigação dinâmico e conflitivo, por conta das diversas interfaces que estabelece com tantas áreas do saber, e também por influxos extra-acadêmicos que sobre ele incidem. O presente GT recolhe investigações que têm na Bíblia seu campo de interesse, abrindo-se a conexões com áreas afins e discutindo as diversas possibilidades investigativas que a Tanak judaica e a Bíblia cristã proporcionam.

## Am 2,6-16: análise exegética e atualização social

Leonardo Agostini Fernandes\*

**Resumo:** A vocação e a missão de Amós revelam o seu compromisso com a verdade sobre Deus (dimensão teológica) e sobre o homem (dimensão antropológica). Por meio de uma linguagem eloquente, Am 2,6-16 contém uma denúncia sobre as culpas dos mais abastados e um anúncio sobre os gestos do *SENHOR* assumidos a favor dos menos favorecidos. O oráculo mostra que a falta de justiça social, cometida no Israel do Norte, é um crime inaceitável. Por causa disso, o *SENHOR* intervirá nos moldes da libertação operada por ocasião do êxodo do Egito. A linguagem profética, acessível aos vários níveis sociais, veicula uma palavra capaz de questionar todas as situações de opressão que ainda vigoram em nossas sociedades. Em uma religião, as pessoas tornam-se canais da verdade quando estão comprometidas com a vida humana em todas as suas etapas e necessidades. Sem isso, não acontece uma formação crítica capaz de atuar a favor de transformações sociais, formando uma cidadania consciente e disposta a lutar pela justiça, pela paz e pelo bem comum.

**Palavras-chave:** Antigo Testamento; Justiça social; Profecia; Punição

### Introdução

As palavras iniciais do Livro de Amós localizam, de forma genérica, a atuação deste profeta durante o período do reinado de Ozias, em Judá (783-742 a.C.), e de Jeroboão II, em Israel (786-746 a.C.). Neste período, o Israel do Norte prosperou e houve relativa paz com Judá<sup>1</sup>. Uma nota particular, porém, a fim de determinar a ação de Amós, é oferecida no título: *dois anos antes do terremoto*, ocorrido pelo ano 760 a.C. (SWEENEY, 1989, 197-198). Estes dados, porém, não são suficientes para se estabelecer uma cronologia precisa sobre a atuação de Amós. É mais provável que o profeta tenha atuado entre os anos 734-722 a.C., de acordo com Am 8,2 que fala sobre o fim do Israel do Norte; dado este que ocorreu com a queda de Samaria (SIMIAN-YOFRE, 2002, 32).

---

\* Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor de Antigo Testamento do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e do Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. laf2007@puc-rio.br.

<sup>1</sup> As façanhas de expansão territorial realizadas por Jeroboão II, contadas em apenas sete versículos (cf. 2Rs 14,23-29), seriam comparadas apenas com a grandeza atribuída a Davi e a Salomão pelo deuteronomista. A dura crítica que recai sobre Jeroboão II, apesar de sua política expansionista, deve-se ao fato dele ter sido um monarca cruel (HARAN, 1967, 266-297). Am 7,10-17 não contém um ataque à política ou ao sistema econômico do Israel do Norte, mas ao rei que permitia uma prosperidade às custas da injustiça. Isso era suficiente para evocar as tradições do êxodo.

Embora Amós fosse oriundo do Sul, de *Técoa*, foi chamado e comissionado pelo *SENHOR*, para profetizar para o Israel do Norte. Amós é, comumente, denominado o *profeta da justiça social*. E isto não é sem razão, pois os seus oráculos contêm fortes palavras contra os que ficavam ricos injustamente, isto é, contra os que prosperavam e progrediam graças ao descaso e às injustiças praticadas contra os menos favorecidos (BONORA, 1983, 23-32)<sup>2</sup>.

Na voz de Amós ressoa a voz do *SENHOR* que não fica indiferente às necessidades do seu povo, em particular dos que caem nas mãos de opressores, mais ainda quando estes são compatriotas explorando seus próprios irmãos. O *SENHOR* não fica alheio à liberdade perdida, porque a opressão é geradora de ganância e vice-versa. Por isso, nos oráculos de Amós prevalece a dinâmica da disputa do *SENHOR* contra Israel e seus principais representantes. Por detrás dessa dinâmica, está a releitura da tradição do êxodo, base para falar aos destinatários, assegurando-lhes que uma nova intervenção do *SENHOR* está por vir, porque Ele não fica indiferente aos crimes dos culpados e sempre está disposto a intervir para salvar os inocentes (BARRIOCANAL, 1999, 97-111).

Am 2,6-16 supera os oráculos contra as nações e contra Judá tanto pela forma quanto pelo conteúdo (JEREMIAS, 1995, 50). Israel será tratado como os demais povos. Esse *oráculo de condenação*, dirigido a Israel, não é o último por acaso na redação final do livro, mas constitui o clímax de todos os oráculos precedentes (Am 1,3-2,5). Enquanto os povos foram julgados dignos de castigo pelos crimes praticados, em particular, crimes de guerra, salvo Judá que é recriminado pela infidelidade à lei do *SENHOR* e ao culto idôlatrico, Israel é condenado pelas injustiças sociais praticadas contra os mais necessitados (WOLFF, 1977, 164-165). Pela forma e pelo conteúdo desse oráculo de condenação, Amós demonstra que perdeu as esperanças de que Israel se converta e retorne a agir conforme a vontade do *SENHOR*, praticando a justiça. O modo como Israel tratou os profetas e os consagrados, suscitados pelo *SENHOR*, acentua a sua culpa, confirma que para ele não haverá uma nova chance e a sentença punitiva do *SENHOR* é irrevogável (BARRIOCANAL, 2002, 179-180).

---

<sup>2</sup> Pode-se questionar: A origem dessas riquezas injustas poderia advir de uma falsa imagem do *SENHOR*, um ídolo, cultuado no Israel do Norte, como divindade nacional que garantia a segurança e a prosperidade? Amós, então, buscou redimensionar a fé de Israel no verdadeiro *SENHOR*, Deus de Judá, que devia ser reconhecido pelas ações de justiça praticadas e recordadas pelas façanhas do êxodo? Há de se perguntar, ainda, se no livro de Amós subjaz, de fato, uma crítica sobre duas divindades distintas (YHWH de Israel e YHWH de Judá), ou se seriam apenas duas compreensões diferentes de uma mesma divindade (HAAK, 2008, 55-56).

Deve-se admitir, porém, que somente as vítimas conseguirão sair ilesas dessa punição, proposta como ação bélica (vv. 13-16). Para elas, a mão do *SENHOR* será libertadora, como fora para os oprimidos nos tempos do Êxodo do Egito. As vítimas ficam representadas pelo termo *justo* (v. 6e), com o sentido de inocente desprezado em um tribunal, (SIMIAN-YOFRE, 2002, 49.51). Esta dinâmica, sobre o inocente, que sofre uma injustiça forense, encontra-se presente em vários salmos, que louvam a atitude de quem sabe que só pode depositar a sua confiança no *SENHOR* (cf. Sl 34).

O presente artigo está articulado em seis partes: *texto e crítica textual, organização interna do texto, elementos formais do texto, breve comentário, interpretação patrística e atualização social*.

### 1) Texto e crítica textual

6a	Assim diz o <i>SENHOR</i> :	כֹּה אָמַר יְהוָה
6b	“por três crimes de Israel,	עַל-שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי יִשְׂרָאֵל
6c	e por quatro,	וְעַל-אַרְבָּעָה
6d	não o <i>farei voltar</i> <sup>a</sup> ;	לֹא אֲשִׁיבֵנּוּ
6e	porque <i>vendem</i> um justo por prata	עַל-מִכְרָם בְּכֶסֶף צְדִיק
6f	e um pobre por um par de sandálias.	וְאֶבְיוֹן בְּעֵבוּר נַעֲלָיִם:
7a	Eles <i>esmagam</i> <sup>a</sup> sobre <sup>b</sup> poeira da terra na <sup>b</sup> cabeça dos fracos,	הַשְׂאֵפִים עַל-עַפְרָא-אָרֶץ בְּרֹאשׁ הַדְּלִיִּם
7b	e <i>desviam</i> o caminho dos pobres;	וְדָרְךְ עֲנֻיִם יָטוּ
7c	um homem e o seu pai <i>vão</i> à jovem,	וְאִישׁ וְאָבִיו יֵלְכוּ אֶל-הַנְּעֻרָה
7d	para <sup>c</sup> <i>profanar</i> meu santo nome.	לְמַעַן חַלַּל אֶת-שֵׁם קִדְשִׁי:
8a	E sobre <sup>a</sup> vestidos penhorados eles <i>se estendem</i> , junto de todo altar.	וְעַל-בְּגָדִים חֲבָלִים יָטוּ אֶצְלָל כָּל-מִזְבֵּחַ
8b	E vinho confiscado, <i>bebem</i> na casa de seu Deus <sup>b</sup> .	וַיִּין עֲנוּשִׁים יִשְׁתּוּ בַּיִת אֱלֹהֵיהֶם:
9a	Mas Eu <i>tinha eliminado</i> os amorreus diante deles <sup>a</sup> ,	וְאַנְכִי הַשְׁמַדְתִּי אֶת-הָאֲמֹרִי מִפְּנֵיהֶם
9b	como os altos cedros era a altura dele, e ele era robusto como carvalhos,	אֲשֶׁר כְּגִבְהַ אֲרָזִים נִבְהוּ וְחֹסֶן הוּא כְּאַלְוָנִים
9c	mas <i>destruí</i> o seu fruto no alto,	וְאֲשַׁמַּד פְּרִי פְּרִי מִמַּעַל
9d	e as raízes dele no baixo.	וְשָׂרְשָׁיו מִתַּחַת:
10a	Eu vos <i>fiz subir</i> da terra do Egito,	וְאַנְכִי הֶעֱלִיתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
10b	e vos <i>fiz caminhar</i> no deserto quarenta anos,	וְאוֹלַךְ אֶתְכֶם בַּמִּדְבָּר אַרְבַּעַיִם שָׁנָה
10c	<i>para conquistar</i> a terra dos amorreus.	לְרִשֵׁת אֶת-אֶרֶץ הָאֲמֹרִי:
11a	E <i>fiz surgir</i> , do meio dos vossos filhos, profetas	וְאָקִים מִבְּנֵיכֶם לְנָבִיאִים
11b	E, do meio dos vossos jovens, nazireus.	וּמִבְּחֹרֵיכֶם לְנָזִירִים
11c	Isto não foi assim, filhos de Israel?	הֲאֵפֶה אֵינְ-זֹאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
11d	Oráculo do <i>SENHOR</i> .	נְאֻם-יְהוָה:

12a	Mas aos nazireus <i>fizestes beber</i> vinho,	וּתְשִׁקוּ אֶת־הַנְּזִירִים יַיִן
12b	e contra os profetas <i>ordenastes</i> : ‘não profetizeis’ <sup>a</sup> .	וְעַל־הַנְּבִיאִים צִוִּיתֶם לֵאמֹר לֹא תִנְבְּאוּ:
13a	Eis que Eu <i>faço afundar</i> <sup>a</sup> o vosso solo,	הִנֵּה אֲנִכִּי מַעֲיֵק תַּחְתִּיכֶם
13b	como se <i>faz afundar</i> a carroça cheia de palha.	כַּאֲשֶׁר תַּעֲיֵק הַעֲגֹלָה הַמְּלֵאָה לֶהָ עֲמִיר:
14a	E <i>desaparecerá</i> [o] refúgio [para o] ágil	וְאָבַד מְנוּס מִקָּל
14b	e [o] forte <i>não recobrará</i> a sua força,	וְחֹזֵק לֹא־יִצְמֵחַ כֹּחֹו
14c	<sup>a</sup> e o valente <i>não fará escapar</i> a sua vida <sup>a</sup> .	וְגִבּוֹר לֹא־יִמְלֹט נַפְשׁוֹ:
15a	E o arqueiro <i>não resistirá</i> ,	וְתַפֵּשׁ הַקֶּשֶׁת לֹא יַעֲמֹד
15b	e o ágil corredor <i>não conseguira escapar</i> <sup>a</sup> ,	וְקַל בְּרַגְלָיו לֹא יִמְלֹט
15c	e o cavaleiro <i>não fará escapar</i> a sua vida.	וְרֶכֶב הַסּוּס לֹא יִמְלֹט נַפְשׁוֹ:
16a	e o corajoso do seu coração, entre os valentes, <i>fugirá</i> nu <sup>a</sup> naquele dia <sup>ab</sup> .	וְאִמִּיץ לְבוֹ בְּגִבּוֹרִים עָרוֹם יָנוּס בַּיּוֹם־הַהוּא
16b	Oráculo do <i>SENHOR!</i>	נְאֻם־יְהוָה: פ

**Versículo 6<sup>a</sup>:** O verbo **אָשִׁיבֶנּוּ** significa, em sentido físico, *fazer retornar*, *fazer reentrar*, e em sentido figurativo significa *revogar*, *retratar*, *ab-rogar*, *anular*, *desdizer* (cf. Gn 42,37; Jz 17,3; Jó 31,14; 32,14). A falta de um objeto explícito do verbo, substituído pelo sufixo pronominal enclítico, confere ambiguidade à expressão. Este poderia ser o nome imediatamente anterior, *Israel*, ou à punição que o *SENHOR* decidiu mandar, ou ainda diria respeito à palavra que *SENHOR* enviou de Jerusalém para o reino do Norte (cf. Am 1,2). A mudança de preposição, por estilo, realça o fato.

**Versículo 7<sup>a</sup>:** O particípio masculino plural absoluto **הַשְּׂאֲפִים** deveria ser corrigido, de acordo com a BHS<sup>app</sup>, para **הַשְּׂפִים**, considerando a LXX que traduziu este verbo por um particípio presente ativo neutro plural: τὰ πατοῦντα, concordando com sandálias no genitivo neutro plural que termina o v. 6 (ὑποδημάτω). O termo πατοῦντα na LXX, porém, é um *hapax legomenon*, pois **הַשְּׂאֲפִים** reaparece em Am 8,4, mas não foi traduzido pelo mesmo particípio (οἱ ἐκτρίβοντες). A cadeia construída nesse verso é difícil, pois existe uma duplicação: *poeira* e *terra*. O verbo no particípio, que vem da raiz **שָׁפַח** e significa *respirar com dificuldade*, *ter necessidade de ar* ou *estar sufocado*, por sinédoque, significa que alguém está levando vantagem sobre outra pessoa porque a submeteu ou a dominou.

**Versículo 7<sup>b-b</sup>:** A dúvida sobre o Texto Massorético (TM) do v. 7<sup>a</sup> tem a ver com a possibilidade dessa sequência ser uma adição. Algo pouco improvável, uma lição difícil talvez, pois até mesmo a LXX, embora tenha criado uma ideia de continuidade

entre o final do v. 6 e o início do v. 7, manteve que a cabeça dos pobres é pisoteada sobre a terra: *καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτωχῶν*.

**Versículo 7<sup>c</sup>:** לְמַעַן serve, ao mesmo tempo, para explicar algo e para introduzir uma finalidade (JOÜON-MURAOKA, §168d; 169g). A frase pode também ser traduzida, *a fim de profanar meu santo nome* ou *com o intuito de profanar meu santo nome*.

**Versículo 8<sup>a</sup>:** A LXX eliminou a preposição *עַל* e leu apenas *וּבְגֵדֵיהֶם*, mas acrescentou o pronome pessoal no genitivo masculino plural (*αὐτῶν*).

**Versículo 8<sup>b</sup>:** Era de se esperar outra construção *בְּבֵית אֱלֹהֵיהֶם* (cf. 2Cro 33,7: *בְּבֵית הָאֱלֹהִים* ou *בְּבֵית אֱלֹהִים* como no Sl 55,15). Todavia, a construção *בֵּית אֱלֹהֵיהֶם* encontra-se outras duas vezes na Bíblia hebraica em Jz 9,27; 1Cro 10,10, podendo permanecer como está escrito.

**Versículo 9<sup>a</sup>:** Muitos manuscritos em hebraico trazem o sufixo pronominal de 2<sup>a</sup> pessoa no masculino plural, lendo: *diante de vós*.

**Versículo 10:** O conteúdo do versículo 10 contém paralelos com Jz 6,8-10.

**Versículo 12<sup>a</sup>:** O imperativo negativo, de cunho proibitivo, literalmente significa: *vos foi proibido profetizar*. Tal ofensa, ao dom de Deus, lembra a experiência de Amós, quando foi confrontado e proibido de falar no templo de Betel pelo sacerdote Amasias (cf. Am 7,13.16).

**Versículo 13<sup>a</sup>:** O verbo *עִק* é um *hapax legomenon*, aparentado com o ugarítico, e possui o sentido de *rachar* ou *fender* o solo. O Targum interpretou a imagem em um sentido moral: *Eis que faço vir sobre vós a angústia e vos oprimirei no vosso lugar como o carro, que afunda, quando está carregado de feixes* (CARBONE-RIZZI, 1993, 77).

**Versículo 14<sup>a-a</sup>:** É possível, mas difícil de provar, que, em uma redação posterior, este verso e o verso 15b tenham sido incluídos somente para perfazer sete descrições (WOLFF, 1977, 134-135).

**Versículo 15<sup>a</sup>:** A LXX traz *διασωθή*, um subjuntivo aoristo passivo na 3<sup>a</sup> pessoa do singular, que no hebraico seria um nifal ao invés de um piel. A Peshita, o Targum e a Vulgata leram no reflexivo. A mudança poderia ser aceita, pois se trataria, somente, de vocalização diferente: *יִמְלֹט*.

**Versículo 16<sup>a-a</sup>:** Não há razões para considerar a locução temporal **בַּיּוֹם־הַהוּא** uma adição. A LXX e a Vulgata trazem a locução e apóiam o TM<sup>3</sup>.

## 2) Organização interna do texto

Não é difícil delimitar o início e o final de Am 2,6-16. O início (v. 6) encontra-se marcado pela fórmula de abertura (*Assim diz o SENHOR*), seguida pelo provérbio numérico (*por três crimes de Israel e por quatro*), que introduz as acusações. Estes dois elementos são comuns a todos os oráculos precedentes, dirigidos contra as nações (cf. Am 1,3–2,3) e contra Judá (cf. Am 2,4-5)<sup>4</sup>. O final (v. 16) está demarcado, também, por uma fórmula enfática (*Oráculo do SENHOR*)<sup>5</sup>. Esta fórmula, porém, serve de conclusão para este último oráculo e para o primeiro bloco do livro de Amós, dedicado à condenação dos povos circunvizinhos a Israel (SIMIAN-YOFRE, 2002, 50)<sup>6</sup>.

A fórmula enfática, *Oráculo do SENHOR* (Am 2,11), levaria a crer que o oráculo contra Israel está articulado em duas seções, unidas pela denúncia de corrupção presente no v. 12.

A *primeira seção*, composta pelos vv. 6-11, inclui a descrição das culpas de Israel (v. 6-8), e os gestos do *SENHOR* a favor do seu povo (v. 9-11), evidenciado pela presença do pronome enfático da 1ª pessoa do comum singular (**אֲנִי**), nos vv. 9 e 10, com os verbos na 1ª pessoa singular, mostrando que o *SENHOR* é o sujeito da ação.

A *segunda seção*, composta pelos vv. 13-16, expressa uma situação de adversidade, que pode ser vista como a sentença de condenação, introduzida pela interjeição *e*, também, pelo pronome enfático da 1ª pessoa do comum singular (**הִנֵּה אֲנִי**). A sentença é dramática e as imagens, que se seguem, servem para mostrar a inutilidade da confiança depositada nos fortes e valentes, visto que eles não conseguiram salvar a própria vida.

---

<sup>3</sup> A locução temporal pode estar em ligação com o anúncio do *dia do SENHOR* contida em Am 5,18-20 (FERNANDES, 2008, 158-159). O mesmo princípio pode ser aplicado ao Livro de Amós. Em Am 2,16 contempla-se um dia de juízo no qual o *SENHOR* visitará o seu povo para um ajuste de contas e o derrotará por causa das suas transgressões (BARRIOCANAL, 2002, 140).

<sup>4</sup> Note-se, em tempo, que Amon, Moab, Edom são parentes de Israel, Judá é irmão, mas Damasco, Gaza e Tiro são estrangeiros. Sf 2,4–3,5 possui uma estrutura semelhante.

<sup>5</sup> Os oito oráculos descritos em Am 1,3–2,16 possuem uma estrutura comum e bem determinada: fórmula de abertura; desenvolvimento: acusação e sentença; e fórmula de conclusão.

<sup>6</sup> O sinal da Petuha **פ** (“aberto”, diferente de Setumah, **ס** “fechado”), colocado no final do v. 16 indica que está para iniciar um novo parágrafo (KELLEY *et alii*, 1998, 167).

O v. 12, nesta subdivisão, ocupa uma posição singular e estratégica, porque retoma algo sobre as culpas cometidas, indicando o desprezo dos destinatários pelo *SENHOR*, que enviou os profetas e suscitou os nazireus no meio do povo; mas serve de base para reforçar o castigo que se segue. Esta relação, porém, não camufla a pouca coesão entre as seções.

A subdivisão em duas seções, porém, não é a única proposta de delimitação e articulação interna desse texto. A fórmula enfática *oráculo do SENHOR* não implica sempre e necessariamente uma divisão interna do texto. Percebe-se que o v. 12 continua o discurso dirigido a uma 2ª pessoa no masculino plural, que já apareceu como objeto (v. 10), diferindo da fala na 3ª pessoa dos vv. 6-9, que oscilam entre o singular e o plural (SIMIAN-YOFRE, 2002, 50). Fica clara a tensão textual pela mudança pronominal da 3ª pessoa no masculino plural para a 2ª pessoa no masculino plural. O mesmo ocorre com as formas verbais que passam da 3ª pessoa no masculino plural para a 2ª pessoa no masculino plural entre os vv. 7-8 e 12, fazendo parecer que houve mudança de destinatários<sup>7</sup>. Além disso, a acusação do v. 12 retoma a alusão aos profetas e aos nazireus do v. 11, que foram suscitados como um dom do *SENHOR* para o povo, continuando o conteúdo da fala do *SENHOR*.

O texto, então, poderia ser articulado, também, em três seções em uma disposição concêntrica:

**A:** acusação dos crimes sociais e lembrança das ações favoráveis do *SENHOR* (vv. 6-8);

**B:** apresentação dos benefícios divinos que demonstram, por um lado, a injustiça dos filhos de Israel e, por outro lado, justificam os castigos impostos aos culpados pelo *SENHOR* (vv. 9-12);

**A':** anúncio de punição para os culpados (vv. 13-16).

Além dessa forma concêntrica breve, em Am 2,6-16 pode ser percebida, analisando a sua relação com os oráculos precedentes, uma estrutura intencional, lógica, particular e ainda mais concêntrica, na qual os elementos ajudam a perceber a sua unidade distintiva (BARRIOCANAL, 2002, 184):

---

<sup>7</sup> Se ocorre considerar a mudança do sufixo pronominal no v. 9a, a tensão teria início antes do v. 10 no qual a fala do *SENHOR* passa de um destinatário na 3ª pessoa no masculino plural para a 2ª pessoa no masculino plural.



**Fórmula de início:** *Assim fala o SENHOR* (v.6a);

**A:** Sentença punitiva (vv. 6b-d);

**B:** Acusação (vv. 6e-8);

**C:** Favores divinos (vv. 9-11);

**B':** Acusação (v. 12);

**A':** Sentença punitiva (vv. 13-16a);

**Fórmula final:** *Oráculo do SENHOR* (v. 16b).

Dentro dessa estrutura concêntrica, deve-se perceber que os vv. 9-11.12 refletem um conteúdo que, aparentemente, não se enquadra bem no conjunto, pois Am 2,6-8.13-16 flui, sem problemas, pela relação entre acusação e condenação, elementos presentes nos oráculos precedentes (Am 1,3–2,5). Todavia, os vv. 9-11.12 são o diferencial dentro desse oráculo, pois estão devidamente encaixados, apresentando, por um lado, os benefícios concedidos pelo *SENHOR* ao povo rebelde, dado que não se encontra nos oráculos precedentes; e, por outro lado, estes benefícios justificam, no contexto do litígio, o castigo que o *SENHOR* enviará sobre os culpados (JEREMIAS, 1995, 57).

Nos vv. 9-12, quatro elementos particulares e fundamentais para a fé no *SENHOR* são evocados na dinâmica da promessa-cumprimento: o dom da terra boa e fértil foi possível graças à vitória sobre os *amorreus*; o dom da liberdade foi possível graças ao Êxodo do Egito; o dom da profecia, graças ao qual o *SENHOR* instrui o seu povo; e o dom dos nazireus, graças aos quais permanecia latente, na memória do povo, o seu *status* de consagração ao *SENHOR*. Esses quatro elementos eram um sinal da presença e da ação do *SENHOR* no meio do seu povo (RAVASI, 1998, 43).

Partindo das três seções individuadas, percebe-se que os vv. 6-8.13-16 apresentam a acusação dos crimes sociais e a sentença em uma forma e estrutura semelhante com os sete oráculos precedentes, seis contra as nações e um contra Judá. Os vv. 13-16, além disso, apresentam o castigo determinado com desdobramento bem maior em relação aos oráculos precedentes.

Nos vv. 9-12 existem elementos que não combinam bem no conjunto e, de certa forma, parecem refletir uma problemática diferente dos vv. 6-8.13-14, utilizando uma

linguagem também diferente destas seções. Esta percepção suscita questões e suspeitas redacionais, porque depois da acusação (vv. 6-8) deveria seguir, imediatamente, a condenação (vv. 13-16).

Todavia, a lembrança das ações favoráveis do *SENHOR* e dos seus benefícios estaria quebrando, de fato, o ritmo do texto? Ou a presença dos vv. 9-12 busca evidenciar, ainda mais, o motivo do oráculo de condenação de Israel, querendo justificar os castigos impostos, mostrando que apesar de todos os favores, Israel tornou-se um réu pior que os demais? Os vv. 9-12 e 13-16, visto que apresentam um desdobramento maior sobre o castigo em relação aos anteriores, proviriam da mesma mão redacional ou seriam posteriores? Estaríamos diante de duas ou mais redações que teriam ampliado o oráculo original (vv. 6-8.13)?<sup>8</sup>

Pelo esquema dos oráculos precedentes ao de Israel, verifica-se que à acusação declarada nos vv. 6-8 deveria seguir o anúncio de juízo e este se encontra presente nos vv. 13-14. Neste sentido, os vv. 9-12 realizam uma espécie de retrospectiva e parecem ter sido introduzidos posteriormente com uma finalidade específica: sublinhar o contraste entre a obra do *SENHOR* e a resposta de Israel.

Olhando com atenção os vv. 9-12, percebe-se um problema a mais: o v. 9 traz uma informação que, do ponto de vista histórico, já se encontra no Pentateuco (cf. Ex 23,23; 33,2; 34,1; Nm 21,21-26; e também em Js 2,10; 5,1; 9,10). Assim, o que é dito a respeito do êxodo do Egito não deveria preceder o que é dito sobre os amorreus? Isto poderia suscitar a dúvida quanto à autoria e à datação do v. 9 e dos vv. 10-12. Se impusermos uma obrigação de ordem histórica, provavelmente, o v. 9 deveria vir após os vv. 10-12. A terra, porém, que será dada a Israel pertencia aos amorreus e o efeito, que se criou, pode ser visto como um dado antecipador (cf. Gn 10,16; 14,7.13; 15,16.21; 48,22; Nm 21,21-26; Dt 1,4; 3,2; 4,46).

---

<sup>8</sup> “In origine dunque l’oraculo contro Israele sembra essere stato composto dai vv. 6 e 13, ampliati poi successivamente, ma ancora in epoca antica, dal v. 7a. I vv. 7b-9 costituiscono un ulteriore ampliamento, forse antico, ma difficilmente attribuibile al profeta o alla cerchia gravitante intorno a lui, mentre i vv. 10-12 sono probabilmente dtr., o di scuola affine, ed i vv. 14-16 appartengono ad un ulteriore ampliamento, forse due, di epoca esilica, ma non facilmente determinabile” (SOGGIN, 1982, 78). Em contrapartida, o uso de *fazer subir* ao invés de *fazer sair*, para o êxodo do Egito, advoga a favor de uma redação pré-deuteronomista para o v. 10 (RUDOLPH, 1971, 146). Para uma posição mais equilibrada sobre a autenticidade do oráculo ser todo ou não de Amós (SPREAFICO, 1995, 357-358).

O vocabulário empregado nos vv. 9-12 condiz, e não podia ser diferente, com o papel que eles devem exercer no conjunto de Am 2,6-16: apresentar um agravante suficientemente capaz de justificar a acusação (vv.6-8) e a dureza do castigo (vv. 13-16).

Os vv. 15-16 suscitam, também, uma dúvida quanto a um possível estágio reacional diferente, pois estes versículos seriam uma interpretação que tentaria explicar ou completar a ideia do castigo anunciado nos vv. 13-14. Todavia, não há como negar que os vv. 15-16 continuam a lógica descritiva do castigo que se iniciou no v. 13.

### 3) Elementos formais do texto

Nos v. 6-8 não há verbos finitos na primeira posição da frase. A segmentação segue o critério da descrição indicada: proposição (principal ou secundária), objeto (direto ou indireto), beneficiário-destinatário, circunstância; o verbo, porém, para causar ênfase, foi colocado no final do versículo<sup>9</sup>.

A acusação está expressa por uma proposição com sentido causal (*visto que, já que, porque*), dando o motivo das ações injustas, introduzida pela preposição על que predomina (vv.6b.c.e.8a)<sup>10</sup>, ao lado desta, a preposição ב é equivalente no significado<sup>11</sup>; por um infinito construto com sufixo de 3ª pessoa no masculino plural: מְקַרְּם<sup>12</sup>, que pode ser uma alusão ao suborno praticado nos tribunais, práticas explicitamente condenadas pela legislação (cf. Ex 23,6-8; Dt 16,18-20) e pelos profetas (cf. Is 1,23; 5,23; Ez 22,12.29; Mq 3,9-12).

Os sufixos de 3ª pessoa no masculino singular: *não o farei voltar; pai dele* (vv. 6d; 7c) e de 3ª pessoa no masculino plural: *vender deles; deuses deles* (vv. 6e; 8b) referem-se aos destinatários do oráculo. São os que cometem os crimes, identificados através de uma designação específica: *Israel* (v. 6b). Neste sentido, Israel, como Estado, é

---

<sup>9</sup> A proposição verbal hebraica, normalmente, tem a seguinte ordem: verbo – sujeito – advérbio – objeto. Quando deseja criar uma ênfase ou contraste, o sujeito aparece na primeira posição (JOÛON-MURAOKA, § 155k.nb).

<sup>10</sup> A preposição על significa “sobre”, “junto a”, “em cima de”, mas em um contexto pejorativo significa “contra”, assumida em nossa tradução por um sentido causal (JOÛON-MURAOKA, § 133f).

<sup>11</sup> A preposição ב significa “em”, “entre”, “junto a”, “com”, “por meio de” ou, também, em um contexto de hostilidade significa “contra”, assumida, também, em nossa tradução por um sentido causal (JOÛON-MURAOKA, § 133c).

<sup>12</sup> A construção וְאֶבְיֹן בְּעִבּוֹר וְעַלְמִים encontra-se, também, num sentido causal, visto que pode ser traduzido: e um *necessitado/desprovido por causa de um par de sandálias*.

tomado como um sujeito de ações coletivas dignas de reprovação (SCHWANTES, 2004, 176-177).

Quanto aos nomes divinos, YHWH, traduzido por *SENHOR* (v. 6a), e Elohim, traduzido por *Deus* (v. 8b), fazem de moldura nessa seção<sup>13</sup>. Quanto aos substantivos no estado absoluto (*Israel; homem; pai*) e os sujeitos, presentes nas formas verbais, indicam os agentes para os quais o oráculo se dirige. Uma exceção seja feita ao substantivo feminino absoluto: *a jovem*, que é uma vítima ao lado das outras que são indicadas através de adjetivos (*justo; pobre; fracos; humildes*). Esta sequência de adjetivos evidencia quem são os oprimidos, porque estes não possuem os meios para se defender dos opressores, destinatários do oráculo (BARRIOCANAL, 2002, 191-192).

É evidente uma dupla profanação: a do ser humano, *justo, pobre e fraco*, rebaixado à indignância; e a de um santuário, desrespeitado pelas orgias nele cometidas, como se fossem um culto agradável a Deus. A ideia da altivez rebaixada está muito presente no movimento dos vv. 9-12.14-16.

Como foi dito acima, o verbo não está na primeira posição da estrutura sintática hebraica, mas na última posição (v. 6d; 7c; 8a), após o sujeito composto (v. 7d) ou do seu objeto direto (v. 8b). Isto denota que a ação é a última realidade transmitida, oferecendo ênfase ao que está sendo dito.

O infinito construto é usado duas vezes para indicar finalidade: a) *porque o vender deles* (v. 6e; qal infinito construto da raiz **מכר**); b) *para profanar* (v. 7e; piel infinito construto da raiz **חלל**).

Embora a forma verbal **יָטוּ** indique uma ação completa, certa finalidade não deixa de existir, pois **יָטוּ** está no hifil yiqtol 3ª pessoa no masculino singular do verbo fraco **נָטָה**, que significa “desviar, afastar, retirar, torcer” (SCHÖKEL, 1997, 432). A forma verbal causativa ocorre duas vezes com conotação diferente, criando um jogo de sentidos (vv. 7b.8a)<sup>14</sup>.

O primeiro verbo, inserido na *fórmula do mensageiro e de abertura do oráculo* (v. 6a), indica a ação do sujeito divino que é o responsável pelo conteúdo do oráculo: os crimes cometidos em Israel são julgados como comércio abominável. Um único verbo,

<sup>13</sup> Gramaticalmente, a locução permite a tradução *dos seus deuses*, mas o problema enfrentado por Amós não parece ser uma crítica ao paganismo ou ao sincretismo (SOGGIN, 1982, 76).

<sup>14</sup> O eco do v. 8 em relação ao v. 7, pelo verbo **נָטָה**, reafirma o sentido de desviar ou perverter a justiça a ser feita aos oprimidos (NIEHAUS, 2006, 367).

no infinito construto (traduzido pelo presente plural), indica uma ação que atinge o *justo* e *pobre*, que são fracos, humildes e indefesos:

Literalmente: *porque o vender deles por prata um justo* (v. 6e);

*e [porque o vender deles] um pobre por um par de sandálias* (v. 6f);

Com isso, os culpados *humilham os fracos* (v. 7a), *desvirtuam o caminho dos humildes* (v. 7b) e cometem abusos sexuais com *a jovem indefesa* (v. 7c);

Os opressores usurpam os bens alheios de duas formas:

a) *usam roupas penhoradas junto de todo altar* (v. 8a);

b) *bebem vinho confiscado na casa de seu Deus* (v. 8b);

A maldade cometida, porém é uma afronta ao *SENHOR: para profanar meu santo nome* (v.7d).

A sequência e a especificação das ações mantêm-se bem distribuídas pelo *waw* em pares (SWEENEY, 1989, 214):

- *por três crimes de Israel e por quatro [crimes] não o farei voltar* (v. 6bc);

- *porque o vender deles por prata um justo e um pobre por um par de sandálias* (v. 6ef);

- *os que esmagam sobre poeira da terra na cabeça dos fracos e caminho dos humildes fazem desviar* (v. 7ac);

- *e um homem e pai dele vão à jovem, para profanar meu santo nome* (v. 7d);

- *e sobre vestidos penhorados se estendem, junto de todo altar, e vinho confiscado bebem na casa de seu Deus* (v. 8ab).

O campo semântico dos adjetivos (*justo, pobres, fracos*), e dos verbos utilizados (*vender, esmagar, fazer desviar, estender, profanar, beber*), indicam e realçam as pessoas que se encontram na condição de endividados, e, porque não conseguem cumprir com as obrigações assumidas estão reduzidas à situação de opressão. Talvez, devido a empréstimos, se tornaram vítimas nas mãos dos seus credores, identificados pelo termo coletivo *Israel*, sujeito implícito das formas verbais e dos termos *homem* e *pai*. O

substantivo feminino singular absoluto (*a jovem*) aparece como preço pago, provavelmente, pela dívida ou usada pelos opressores como juro (SWEENEY, 1989, 215).

O provérbio numérico utilizado nos oito oráculos (*por três crimes e por quatro não o farei voltar*), no qual o sujeito do verbo ocupa a posição final da frase, é o *SENHOR*. Isso indica que um tratamento igual, ao que foi anunciado para os culpados dos oráculos precedentes, vai ser efetuado sobre Israel, que comete tais injustiças<sup>15</sup>. Na prática, isto aponta para a aplicação da *lei do talião* sobre os opressores e os seus crimes. Assim como fazem com os fracos, será feito com eles.

Nos vv. 9-12, predomina uma articulação entre as boas *ações do SENHOR* em contraposição às más *ações de Israel* (vv. 6-8), completadas pelo que fizeram aos nazi-reus e aos profetas (v. 12). O *SENHOR* realizou benefícios: eliminou e humilhou a altivez e arrogância dos inimigos poderosos: *amorreus* (v. 9); libertou, conduziu e introduziu os israelitas, que saíram do *Egito*, na terra dos que foram eliminados: *amorreus* (v. 10); marcou a sua presença através de *profetas* e *nazireus* (v. 11). Os israelitas, por sua vez, interferiram nas ações dos *profetas* e dos *nazireus* (v. 12).

Assim, nos vv. 9-11, o *SENHOR* protagoniza a fala, a fim de conduzir os seus interlocutores a uma questão que os coloca, mais uma vez, diante do seu pecado, que não ficou oculto aos seus olhos (v. 12). O próprio *SENHOR*, em tom retórico, responde à pergunta que dirige aos israelitas, de modo que estes não podem desdizer ou criticar a sua fala.

As proposições dos vv. 9-12 possuem características comuns: frases iniciando pelo pronome enfático da 1ª pessoa comum singular (*eu*), e que prossegue no v. 11 de forma implícita no verbo na 1ª pessoa comum singular (*fiz surgir*). Não se tem dúvidas sobre quem operou os benefícios, mais ainda porque os verbos estão no hifil, indicando que o *SENHOR* é, de fato, a causa dos benefícios: *destruí* (literalmente, *causei destruição*), *fiz subir*, *fiz caminhar* e *fiz surgir*. Os destinatários estão designados por sufixos de 2ª pessoa no masculino plural (*a vós*: v. 10; *dos vossos filhos* e *do meio dos vossos jovens*: v. 11) e pelo verbo, também no hifil, na 2ª pessoa no masculino plural: *fizestes beber* (v. 12a) e por uma forma intensiva: *ordenastes: não profetizeis* (v. 12b). A contraposição,

---

<sup>15</sup> O provérbio numérico utilizado concede força para todos os oráculos contra os povos, mas, em particular, contra Israel, porque terá o seu conteúdo explicitado, criando uma relação entre os crimes praticados e os que não conseguirão se salvar no dia do ajuste de contas (SWEENEY, 1989, 217-218; SPREAFICO, 1994, 365-364; NIEHAUS, 2006, 367).

entre as ações benéficas causadas pelo *SENHOR* e as ações maléficas causadas pelos israelitas, fica evidente.

Os verbos utilizados, porém, apontam para um movimento que alterna rebaixamento – ascensão – rebaixamento: os amorreus estavam no alto e eram fortes, mas *foram eliminados*, rebaixados e humilhados (v. 9); os israelitas estavam rebaixados no Egito, mas o *SENHOR* os fez *subir*, *fez caminhar* e *fez tomar posse* da terra dos amorreus (v. 10); do meio dos israelitas, o *SENHOR* fez *surgir* (literalmente *fez levantar*) profetas e nazireus (v. 11), que foram “rebaixados” pelos israelitas que os corromperam e os proibiram de agir conforme a sua vocação (v. 12)<sup>16</sup>.

Predomina no v. 9 a 3ª pessoa no masculino singular, tanto pelo sufixo como pelo pronome pessoal. Percebe-se, também, que os vv. 9-10 estão ligados pelo termo *amorreus* e os vv. 10-11 estão ligados pelos termos *profetas e nazireus*.

Nos vv. 13-16 predominam frases que servem para especificar a sentença de castigo introdutória do v. 13. A proposição inicia pela partícula de interjeição (*eis que*), e o *SENHOR* continua o sujeito da fala através do pronome de 1ª pessoa comum singular (*eu*) e do verbo no particípio hifil masculino singular absoluto (*faço afundar*).

As imagens utilizadas nos vv. 14-16a, como exemplos, recaem sobre pessoas consideradas habilidosas, fortes e capazes. Na verdade joga-se com os termos para dizer: Se os corajosos e fortes não terão chances de se salvar, então, quem se salvará no dia do ajuste de contas (*naquele dia*)?

O reforço dessa ideia encontra-se nos vv. 14-15, nos quais aparecem uma sequência de cinco frases na negativa: *não recobrará*, *não fará escapar* (v. 14) *não resistirá*, *não conseguirá escapar*, *não fará escapar* (v. 15). Na sua maioria, os verbos estão no piel, garantindo a intensidade de todas as ações que vão ocorrer. Por três vezes o verbo קָלַט foi utilizado (v.14c.15bc). A última imagem, que conclui a fala do *SENHOR*, serve de clímax (v.16a).

---

<sup>16</sup> Por detrás dos vv. 9-12 estaria uma ênfase na aliança, pautada nas graças que o *SENHOR* concedeu a Israel e que deveriam ser a base das suas relações. As suas atitudes contrárias, porém, revelam, por um lado, a ruptura da aliança e, por outro lado, a impossibilidade dela ser renovada, porque os pecados se multiplicaram (NIEHAUS, 2006, 369-370).

#### 4) Comentário ao texto

##### a) vv. 6-8

Estes versículos são descritivos, pois a terminologia empregada aponta para a acusação de crimes enumerados, oito no total, e que são tão abomináveis a ponto de não serem retratáveis. Com isso, o oráculo inicia mostrando a força típica de quem entra em litígio com um adversário ou de quem demonstra um grande descontentamento por causa dos maus tratos praticados em relação aos menos favorecidos. A descrição está dependente da fórmula introdutória (*fórmula do mensageiro* ou *fórmula do anúncio*) e da oração que contém uma sentença negativa, causando impacto pela apresentação do conteúdo do oráculo, utilizando a construção poética de um provérbio numérico.

O conteúdo destas acusações serve para justificar a forte punição que será anunciada e aplicada sobre os culpados (v. 13-16) e, ao mesmo tempo, abre o espaço para a queixa do *SENHOR*, que percebe a ingratidão pelos benefícios concedidos e que foram deturpados por Israel (v. 9-12).

O estilo dos v. 6-8 está marcado pelo provérbio numérico e pela combinação de 4 pares. O esquema do provérbio numérico, utilizado em todos os sete oráculos precedentes é 3 + 1. Este estilo é retórico e serve para introduzir a matéria a ser julgada, que neste caso são as transgressões ao direito dos endividados que estão sofrendo violência nas mãos dos seus credores. O uso do esquema 3 + 1 não indica, somente, que os crimes são numerosos, mas tão graves que ao número três (que indica perfeição) se acrescenta mais um. Neste caso, possui um particular: os quatro crimes estão em pares, o que perfaz um total de oito crimes<sup>17</sup>.

O verbo *dizer*, na fórmula do mensageiro, abre o oráculo e o espaço para o que vai ser dito com clareza, em nome do *SENHOR* pelo seu profeta, a fim de que o oráculo alcance a sua finalidade. Os verbos utilizados nos v. 6-8 servirão para denunciar as transgressões de Israel que abusam do direito de propriedade e do direito pessoal (cf. Ex

---

<sup>17</sup> “La reiteración del esquema muestra que se trata de una convención poética, y su distribución parece indicar un origen sapiencial del procedimiento. La deducción no es segura, porque el ejemplo más antiguo datable se lee en el libro de Amós. Los ejemplos de Proverbios se leen en colecciones al parecer tardías, en los capítulos 6 y 30. Por otra parte, los ejemplos de Prov 30 se atribuyen a un extranjero. Mejor será verlo en acción. El esquema es siempre el mismo: n + 1; la calidad poética de pende del contenido” (SCHÖKEL, 1987, 258).



22,8)<sup>18</sup>. O *SENHOR*, ao dizer, *não o farei voltar*<sup>19</sup>, emite uma sentença negativa e sem chance de conversão para os que praticaram os crimes.

Essa grave e irrevogável sentença se justifica pelas ações dos criminosos: *vendem um justo por prata* e [vendem] *um pobre por um par de sandálias; esmagam sobre a poeira da terra a cabeça dos fracos; desviam o caminho dos pobres; vão à jovem; profanam o nome do Senhor; estendem-se sobre vestidos penhorados; e bebem vinho confisgado*. Israel, nesse sentido, é, ao mesmo tempo, o sujeito de todas as ações injustas e o destinatário dessa justa denúncia. As imagens são violentas, porque Amós clama para uma sociedade injusta, corrupta e impiedosa (SCHWANTES, 2004, 172-175).

*Vender* é uma ação lícita e justa no comércio de mercadorias. Aqui, no lugar de mercadorias estão pessoas que se tornaram objeto de negócio nas mãos dos que são os destinatários do oráculo<sup>20</sup>. O preço estipulado vai da prata a um simples par de sandálias; pode ser, ainda, o que foi tratado para corromper os juízes no tribunal, a fim de favorecer uma condenação contra o justo inocente ou para que se tire vantagem sobre ele (SOGGIN, 1982, 74). Essa acusação está presente na profecia de Amós (4,1; 5,12; 8,4.6). O *justo* indica um inocente na condição jurídica diante de um tribunal e o *pobre* indica um necessitado material. Estes dois humildes, ao invés de serem ajudados em suas dificuldades, pelos mais abastados, estão sendo tratados com grande desprezo. Nega-se a dignidade humana, ao se corromper um juiz e ao se vender um desprovido por um par de sandálias. Amós reprova tanto a venda como a compra, isto é, o comércio humano (Am 8,6)<sup>21</sup>.

*Esmagar*, que no texto é um participio, indica o ato de quem está submetendo a si os fracos, não lhes dando, sequer, o direito de respirar. Os fracos representam as vítimas nas mãos dos que usam o poder dos “seus bens e direitos” não para libertar, mas

---

<sup>18</sup> O verbo **קָשַׁע** ocorre doze vezes no livro de Amós: 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6; 3,14; 4,4<sup>2x</sup>; 5,12.

<sup>19</sup> A raiz **שׁוּב** é importantíssima para a perspectiva que visa o arrependimento e a conversão dos pecadores (JENNI-WESTERMANN, 1985, 1115-1118). Aqui está usada de forma negativa, *não revogarei* ou *não retratarei* no sentido de que a sentença do *SENHOR* não é passível de apelação pelos que são considerados culpados.

<sup>20</sup> O verbo empregado é típico para indicar o comércio de escravos, que, comumente, acontecia e era considerado legal, mas havia regulamentação e restrições (cf. Gn 37,36; Ex 21,1-11; Lv 25,44-46; Dt 15,12-18; 21,14).

<sup>21</sup> Um agricultor endividado podia ser vendido com a sua família para sanar uma dívida, ficando privado de todos os seus bens e propriedade. Este ato adviria em força de um contrato ou por decisão jurídica (cf. Lv 25,47-55). Amós, ao clamar contra a alienação do direito do justo e do pobre, podia estar denunciando a omissão do *go'el*, que não teria se apresentado para resgatar o parente que caíra em desgraça. Nesse sentido, o *SENHOR* levanta-se como resgatador (Jó 19,25; Sl 19,15; Jr 50,34). Tal prática permanecia vigente na época de Jesus (cf. Mt 18,23-35).

para oprimir. A imagem nega o direito das pessoas miseráveis e denota como os humildes são maltratados. Igual acusação ocorre em Am 8,6. Ao lado disso, os mesmos culpados *desviam* o caminho dos humildes, isto é, dos que não possuem condições ou forças para lutar pela própria vida diante dos que tiram proveitos com a sua pobreza. Am 8,4 afirma: *Escutai isto, vós que devorais o pobre e reduzis ao nada os humildes da terra.*

Ao lado disso, ao dizer que *fazem desviar o caminho dos pobres*, se está enfatizando que não há algum escrúpulo quando se recorre à lei a favor de quem a burla para obter fins espúrios. O campo jurídico permanece entendido, mostrando a existência da situação de injustiça ligada e praticada pelos que detêm o poder e, por isso, corrompem os tribunais em seu próprio benefício. Denuncia-se a perversão do curso normal da justiça.

*Vão à jovem, o filho com o seu pai*, companheiros da maldade praticada contra uma pessoa submissa e privada dos direitos. Jovens e velhos estão corrompidos e o crime tornou-se coisa familiar. *Ir à jovem*, pode ter o sentido de *frequentar* ou *abusar* sexualmente, causando uma desonra ao próprio *SENHOR: para profanar meu santo nome.* O *Filho e o pai*, além de violentar uma pessoa fraca, cometem incesto, porque descobrem a nudez da mesma mulher. O crime é considerado tão grave, pelo Livro do Levítico, que deveria ser punido com a morte (cf. Lv 20,11-12)<sup>22</sup>. Tal maldade poderia ser ainda o abuso praticado contra uma jovem escrava reduzida à prostituição doméstica (cf. Ex 21,7-11; Lv 12,17) não somente nas mãos dos filhos jovens, mas até do pai (LIMBURG, 2005, 131). O desprezo praticado contra o pobre, o humilde e a jovem submissa é um desprezo praticado, explicitamente, contra o *SENHOR*. Nesse sentido, toda e qualquer transgressão que agride a dignidade humana é um ato que desonra e profana o nome do *SENHOR*.

*Profanar* é um crime, não só porque viola um espaço sagrado, mas porque pessoas estão sendo violadas na sua dignidade e sobre as quais repousa o santo nome do *SENHOR: o justo, o pobre, os fracos, os humildes e a jovem*. A profanação em Amós está ligada ao desrespeito pela justiça<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Sobre o incesto a ser punido com a pena de morte em Lv 20 (LOBOSCO, 2008, 184-194).

<sup>23</sup> A profanação do nome do *SENHOR* está presente em vários textos de Ezequiel, mas, à diferença de Amós, tem a ver com a revelação do *SENHOR* (cf. Ez 20,39; 36,20-23; 39,7; 43,7-8). A vontade do *SENHOR* era que o seu nome fosse honrado pelas obras realizadas a favor do seu povo, em particular pelo

No que tange à escolha e à combinação dos verbos, que indicam a ação dos criminosos e que recaem sobre as vítimas evidenciadas, principalmente, pelos adjetivos, fica claro um estilo capaz de mostrar o que está acontecendo: fortes prevalecendo sobre fracos. É uma denúncia sobre a prática da injustiça e da força que não existe entre desiguais. Todavia, pelo final do oráculo, os fortes e corajosos não prevalecerão no dia do ajuste de contas com o *SENHOR*, que é o forte por excelência.

Tudo isso justifica a sentença decretada no início do oráculo: *não o farei voltar*, indicando que algo não encontra possibilidade de mudança no decreto ou de perdão para os culpados.

O âmbito das relações entre credores e devedores fica determinado pelos nomes nessas relações; submeter e oprimir são as atitudes de quem é apontado como um criminoso digno de ser punido. Os adjetivos, com valor de pessoas, apontam para os injustiçados e que estão debaixo de violenta opressão. Eles só podem contar com a justiça do *SENHOR* (cf. Sl 4,2; 34; Pr 31,9).

Nesse sentido relacional, o *SENHOR* e *Israel* são os envolvidos na questão. O *SENHOR*, porém, é o sujeito ativo que entra em litígio com Israel. O termo *Elohîm*, que conclui essa parte, está em relação tanto com o Tetragrama como com o local de culto profanado, e tem a ver com a referência ao *nome santo*, que, também, reenvia ao Tetragrama que abre o oráculo.

A esfera do comércio é contemplada pelo verbo *vender* e pelos objetos multados, *vestido* e *vinho*, isto é, bens que foram confiscados e penhorados. A *jovem* aparece nesta mesma linha, pois ela, talvez filha de um devedor, estava sendo abusada tanto pelo filho como pelo pai. A *jovem* era desfrutada por aqueles que retinham o penhor dos multados.

A classe dos oprimidos está encabeçada pelo adjetivo *justo*, seguido de outros três adjetivos que os qualificam diante dos opressores: *pobres*, *fracos* e *humildes*. Estes dependem, somente, da ação do *SENHOR*. O *justo* pode ser tomado como sinônimo de *pobre*, de *escravo vendido*, *humilhado* e *pisoteado*, isto é, rebaixado à mais ínfima condição, porque os *poderosos*, com as suas falcatruas, reduzem o *justo* à miséria, confiscando até o necessário para ele sobreviver (RAVASI, 1998, 44).

---

testemunho dos sacerdotes (cf. Lv 20,3; 22,2.32). Quando o nome do *SENHOR* não é honrado por seu povo, o próprio *SENHOR* trata de honrá-lo (cf. Ez 39,7.25).

Quatro termos indicam espaços físicos combinados, são os locais onde acontecem as ações dos criminosos: *Israel* com *terra* e *altar* com *casa de seu Deus*.

A construção *vestidos penhorados* é curiosa e reenvia a Ex 22,25-26 e a Dt 24,6.13.17. A lei da devolução do manto estava sendo transgredida. O pobre devia passar a noite com o seu manto, para se proteger, com ele, do frio. Não restituir o manto das viúvas e dos pobres era um crime comparado ao roubo (cf. Ez 18,12.16; 33,15). Estes textos aludem ao campo das injustiças proibidas de serem praticadas<sup>24</sup>. A veste de uma viúva sequer podia ser tomada como penhor (cf. Dt 24,17).

Utilizar *vestidos penhorados* em atos cultuais é uma abominação, pois prostrar-se junto a um altar tendo, debaixo de si, algo que é fruto de transgressão é uma injustiça na horizontal e na vertical, que não coaduna com o que se busca em um lugar de culto: justiça.

A violação se estende ao *vinho penhorado* bebido em um santuário, evidenciando que essa forma de culto é condenada, também, como injustiça. Se o *vinho alegra o coração do homem* (Sl 104,15), porque é sinal da bênção do *SENHOR* sobre o fruto da videira, a denúncia mostra que os culpados usaram o dom para celebrar a injustiça e para corromper os consagrados (v. 12a). Essa violação lembra o que os filhos corruptos do sacerdote Eli realizavam no espaço sagrado (cf. 1Sm 2,13-17.22-26) e que foram punidos com a morte (cf. 1Sm 4,11).

Ter o que vestir e ter o que beber indicam o necessário para se viver com dignidade. O v. 8, assim, prepara a queixa do *SENHOR* sobre os benefícios concedidos e a punição que Ele fará recair sobre os culpados. O último par é particular e sublinha a transgressão, que está ocorrendo na esfera do culto, pois se cita *altar* e *casa de Deus*, que correspondem a um santuário, no qual injustiças, abusos e violências são cometidos contra os que somente podiam apelar para a justiça divina.

Os sete crimes mais um, da acusação feita a Israel, mostram que ele, o oitavo, será julgado da mesma forma que os sete povos. De tal modo, Israel não possui algum direito diante do *SENHOR*. Se, por um lado, os sete oráculos contra os povos revelam o arco internacional da ação do *SENHOR*, por outro lado, os crimes de Israel revelam que

---

<sup>24</sup> A mudança de vocalização amplia o campo: **בְּנֵי־יָם** significa *traidores* ou *pérfidos* (Sl 119,158); **הַקָּלִים** significa *cordas* para amarrar ou medir, bem como *territórios* (cf. Js 2,15; Sl 16,6) e **הַקָּלִים** significa *união* (cf. Zc 11,7). Estes dois últimos derivam da raiz **חבל**, que, também, significam causar perturbação ou prejudicar (SCHÖKEL, 1997, 201).

o *SENHOR* não deixa impune os que praticam o mal, mas se faz solícito pelos que estão sendo oprimidos (cf. Sl 113; Is 10,1-4).

#### **b) vv. 9-12**

A dinâmica desses versículos, pautados sobre a poderosa ação benéfica do *SENHOR* a favor de Israel, definem a atividade do profeta: atua no presente (exortação-instrução), com base no passado (narração), a fim de alertar sobre as consequências do futuro (previsão). Os destinatários, então, podem ser provocados a uma resposta, pois a história é testemunha dos feitos do *SENHOR*.

A lembrança desses feitos deixa clara a força do *SENHOR* que derruba o que é forte e altivo, indo até as raízes. Se assim foi com os amorreus, como não deverá ser com o seu povo ingrato? Os amorreus são citados somente duas vezes no Livro de Amós e todas duas nesses versículos. Eles eram os primeiros habitantes da terra, mas por sua maldade foram expulsos (SWEENEY, 1989, 216-217). Assim, porque Israel assumiu uma postura igual a dos amorreus, ele vai ser punido, com o mesmo castigo, por causa das suas maldades.

Um verbo no hifil, indica o êxodo não como *fazer sair* (הוֹצֵאתִי), mas como *fazer subir* (הֶעֱלִיתִי), respeitando o aspecto geográfico. Isto parece condizente com a posição do profeta que se encontra numa região realmente mais elevada em relação ao Egito. A menção explícita da subida do Egito é, igualmente, um elemento presente no livro (cf. Am 3,1; 4,10; 9,7).

Deveríamos, porém, perguntar: teria um redator cometido tamanho erro histórico, ao mencionar os amorreus antes do Egito? Um redator mais atento, certamente, teria respeitado essa ordem histórica, colocando o v. 9 depois dos vv. 10-12. Todavia, o v. 9 poderia funcionar, na sua posição, como efeito antecipador, visto que a menção dos amorreus no v. 9 coaduna bem com o v. 10, no qual se apresenta o objetivo da saída do Egito: fazer os libertos tomar posse da terra dos amorreus. A intenção, porém, tem a ver com a intenção de exaltar o poder divino: a derrota dos amorreus substitui a memória dos prodígios do Egito e a travessia pelo mar (BARRIOCANAL, 2002, 197).

O verbo קָוַם no hifil do v. 10 indica uma ação própria do *SENHOR* e possui outros pontos de contatos no próprio Livro (cf. Am 6,14; 7,9; 9,11). A ação do *SENHOR*, que suscita profetas, é um típico elemento do Livro do Deuteronômio (cf. Dt 18,15.18) e de textos tidos por deuteronomistas (cf. Jz 2,16.18). Foi o que aconteceu ao longo da

travessia pelo deserto, pois o *SENHOR* fez de Moisés um profeta sem igual (cf. Dt 34,10-12), doou o seu espírito aos setenta anciãos para que lhe ajudassem na condução do povo eleito (cf. Nm 11,24-30), e elegeu e consagrou a tribo de Levi (cf. Ex 29; Lv 8), para que santificasse o povo, tornando-o um povo sacerdotal (cf. Ex 19,6).

Diante das acusações: *mas aos nazireus fizestes beber vinho e contra os profetas ordenastes: não profetizeis*, Israel demonstra que não quis obedecer à voz do *SENHOR*. Ao corromper os *nazireus* e ao calar a voz dos *profetas*, Israel pretendeu anular e silenciar as ações dos que testemunham o direito e a justiça<sup>25</sup>; e as vozes dos que proclamavam a mensagem do *SENHOR*, no que se refere à conservação da memória dos seus feitos. Israel, com isso, fechou-se à possibilidade de conversão.

No que diz respeito ao calar a voz dos profetas, ecoa o embate travado com o sacerdote Amasias de Betel. Amós foi censurado e proibido de profetizar (cf. Am 7,10-17). O conflito demonstra que a classe sacerdotal estava mais voltada para os interesses do monarca do que para os interesses do *SENHOR*. Esta relação com Betel aproxima Am 2,12 da época de atividade do próprio profeta.

As consequências obtidas com os vv. 9-12 apontam para um fato: as obras malvadas de Israel foram confrontadas com as obras boas do *SENHOR*, acentuadas pela citação dos quarenta anos, nos quais o *SENHOR* conduziu o seu povo como um verdadeiro pedagogo. Israel só foi introduzido na terra por causa da ação divina (SPREAFICO, 1994, 369-370). Por isso, se aumentou a culpa de Israel, na dinâmica do Êxodo, justifica-se a intervenção punitiva do *SENHOR*.

### c) vv. 13-16

O anúncio de punição é apresentado por uma forte imagem: o *SENHOR* vai afundar Israel, como um carro afunda sobre o seu próprio peso, isto é, Israel vai sucumbir sob o peso da sua própria iniquidade. O castigo anunciado, como afundamento na terra, utilizando a metáfora da carroça pesada pelos feixes que afunda e racha a terra, lembra

---

<sup>25</sup> Nm 6,1-21 alude à possibilidade de uma pessoa se consagrar ao serviço do *SENHOR* em um tempo estabelecido. Tal pessoa ficava proibida de cortar os cabelos, beber vinho e tocar em um morto. Sansão é um consagrado ao *SENHOR* desde o ventre materno com uma missão específica: salvar Israel (cf. Jz 13,4-7). Ana, ao pedir um filho ao *SENHOR*, colocou, como condição da graça, a consagração da criança (cf. 1Sm 1,11). A proibição do uso da navalha sobre a cabeça é o elemento comum aos três textos. Jeremias foi eleito pelo *SENHOR* ainda no ventre materno (cf. Jr 1,5).

de algum modo o que aconteceu com Faraó e os seus carros, cavalos e cavaleiros (cf. Ex 14,17-31; 15,1-21).

A imagem pode sugerir ainda a terra que se abre, e uma fenda engole os homens (cf. Nm 16,31-35); recorda, também, um terremoto, pelo qual o *SENHOR* pune Israel (lembrado em Am 1,1?). Am 9,1-4 correlaciona o tema do terremoto com a fuga desesperada das pessoas (WOLFF, 1977, 171; JEREMIAS, 2000, 63). A terra prometida, boa e fértil, que abrigou Israel, agora se abre para punir Israel<sup>26</sup>. Ao contrário do fogo, usado como castigo, para os outros povos, Israel será castigado pelo terremoto, como sinal de que os malvados são engolidos por sua própria maldade (SOGGIN, 1982, 79). Tal imagem, porém, poderia ser uma descrição de uma derrota militar, apoiado pelo campo semântico dos vv. 14-16a confrontados com Jr 46,6.9 (BARRIOCANAL, 2002, 200).

A descrição do castigo, com a impossibilidade de se livrar do perigo, lembra a derrota sobre os amorreus e sobre os exércitos do Egito, que foram derrotados pelo *SENHOR*. Assim como Israel procede com força injusta sobre os mais fracos, o *SENHOR*, que é o forte por excelência, vai proceder contra ele com a sua força, porque se tornou tão opressor quanto os seus inimigos. Israel tornou-se tão pecador e digno dos mesmos castigos. O que foi feito aos outros em favor de Israel, que estava oprimido, será feito a Israel por causa da opressão que causou aos membros mais fracos.

Se o conhecimento determina o comportamento, Israel está muito distante do que experimentou e conheceu da presença e da ação do *SENHOR*, pois vive como se o seu Deus não existisse. Por isso, o seu castigo é anunciado de uma forma mais severa que o das nações. O *SENHOR* diz, em primeira pessoa (cf. vv. 9.10), que será o responsável pelo castigo, equiparado a uma derrota bélica devastadora, que produzirá pânico e fuga. Nem os mais notáveis no combate terão alguma chance.

A sequência dos vv. 14-16a sugere a imagem da incapacidade dos habilidosos na arte da guerra diante do castigo. Embora alguns consigam fugir, outros não conseguirão salvar a própria vida. Ao todo são sete descrições sobre os habilidosos na guerra. Não podia ser pior a imagem do homem valoroso, o herói, que não somente perde todas as suas armas, mas foge nu. Essa sequência mostra que diante do *SENHOR* não há como

---

<sup>26</sup> O carro cheio de palha é sinal de uma colheita abundante obtida na terra prometida e pode ser comparada à visão que Amós teve do cesto repleto de frutas maduras. De que vale a abundância sem a justiça social (SPREAFICO, 1994, 370).

resistir (FERNANDES, 2008, 218). Do mesmo modo como os amorreus e egípcios foram vencidos, Israel, por sua injustiça, será vencido pela justiça do *SENHOR*.

## 5) Interpretação Patrística<sup>27</sup>

A frase: *vendem o justo por dinheiro* (Am 2,6e) foi aplicada a Judas, traidor de Jesus, porque se deixou capturar, facilmente, pelo engano (Tertuliano, *Contra Marciano* 40). No Pentateuco não está escrito que pai e filho podem ter a mesma concubina, mas Amós falou contra tal aberração: *Um homem e seu pai vão à mesma jovem* (Am 2,7c). Por isso, com certeza, o silêncio da Escritura não concede a licença para cometer atos de fornicção (Basílio de Cesaréia, *Cartas* 3). O abandono da justiça e da misericórdia se multiplica, a tal ponto, que os ganhos desonestos levam a negar o direito dos pobres, buscando ter os mais baixos proveitos, é o significado da frase: *Esses tem pisado a cabeça dos pobres* (Am 2,7a). Isso era uma prova dos ganhos desonestos (Teodoro de Mopsuestia, *Comentário sobre Amos* 2,6-8). Atos de fornicção se verificaram no templo: *se estendem perto de todo altar* (Am 2,8a). Depois de Moisés, Deus enviou profetas ao seu povo, como médicos, para curar e vencer as doenças, mas eles não conseguiram (Cirilo de Jerusalém, *As catequeses*, 12,6). As feridas dos sacerdotes necessitam de uma ajuda maior; por isso, o *SENHOR* suscitou profetas: *Dos vossos filhos escolhi profetas e dos vossos jovens escolhi aqueles para a consagração* (Am 2,11ab). As culpas são mais graves não pela natureza, mas pela dignidade do sacerdote que as comete (João Crisóstomo, *O sacerdócio*, 6,8). A abstinência é um sinal na vida dos que são chamados por Deus. Os que desenvolvem o seu serviço na Igreja e não estão sóbrios, morrem: *fizestes beber vinho aos meus nazireus* (Am 2,12a). Sansão, Samuel, Aarão e outros sacerdotes eram sóbrios, porque eram filhos da promessa e foram concebidos na abstinência e no jejum (Jerônimo, *Contra Joviniano*, 2,15). Deus, por causa da nossa fragilidade, compara-se a objetos privados de sentido: *Rangerei sobre vós como range um carro cheio de feno* (Am 2,13b). A imagem representa Deus que suporta as iniquidades dos pecadores (Gregório Magno, *Comentário moral sobre Jó*, 32,7).

---

<sup>27</sup> As reflexões dos Padres foram extraídas da obra: *La Bibbia Commentata dai Padri*, 2005, 117-120.



## 6) Conclusão: atualização social

Am 2,6-16 é um oráculo contra o Israel do Norte devido às injustiças sociais por ele cometidas na esfera do comércio e do culto. Ao que parece, tudo o que foi dito nos oráculos precedentes (cf. Am 1,3–2,5) serviu, apenas, para evidenciar o que seria dito sobre Israel. Isto fez com que Israel não somente fosse equiparado aos demais povos, mas que fosse visto como merecedor de punição bem maior, porque, não obstante tivesse recebido dons divinos em uma terra boa e fértil, não soube reconhecer e aprender com as lições da sua história. Se o *SENHOR* pune os outros povos por causa dos seus delitos, com maior direito pode punir o seu povo por suas injustiças.

A crítica, que é feita a Israel, revela que as suas transgressões internas não são menores do que as maldades externas praticadas e sofridas pelos outros povos. Se houve uma euforia dos mais abastados com a campanha expansionista de Jeroboão II, houve também uma intervenção de Amós, mostrando que a prosperidade não era legítima se alcançada às custas das injustiças praticadas contra os oprimidos. É legítimo condenar os erros dos outros, quando não se esquece de se julgar as próprias ações, confrontando-as com os feitos do *SENHOR*, a fim de condenar e corrigir, na própria vida, o que está errado e injusto (FERNANDES, 2008, 219).

O pronome pessoal (*eu*), no lugar do *SENHOR*, que fala por meio do seu profeta, faz perceber nitidamente a contraposição instaurada entre um sujeito divino e os seus feitos: o *SENHOR*; e um sujeito humano e as suas atitudes: Israel, que, esquecendo os feitos do *SENHOR* no seu passado, decaiu em ações injustas e dignas de condenação no presente.

O comércio e o culto muito facilmente aparecem interligados, pois são aspectos fortes das relações interpessoais na horizontal e na vertical. Se, no primeiro, as relações acontecem no nível de compra e venda; no segundo, pode acontecer uma inversão de valores. Entretanto, os menos favorecidos são os que esperam que a justiça seja feita nas duas esferas.

Em muitos casos, o culto praticado por determinadas pessoas não parece muito distante do que se faz, injustamente, no comércio. Deus pode ser buscado, no culto, com fins espúrios: uma religião pautada e praticada somente em função da prosperidade e do que Deus pode dar. Assim, se alguém tem muito é porque foi abençoado, mas se tem

pouco é porque não tem fé ou é mesquinho em sua relação com Deus. Nesse sentido, quantas injustiças estão sendo cometidas em nome de Deus?

O comércio e o culto sem justiça são condenados pelos profetas. O mesmo que Amós disse ao Israel do Norte, Isaías disse a Judá nos dois sentidos: a) na horizontal: *Lavai-vos, purificai-vos, tirai a maldade de vossas ações diante dos meus olhos, cessai de fazer o mal. Aprendei a fazer o bem, buscai a justiça, endireitai o opressor, fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva* (Is 1,16-17); b) na vertical: *Disse Adonay: por quanto este povo aproxima-se com sua boca e com seus lábios me honra, enquanto mantém o seu coração distante de mim, resultando, assim, o temor que me devota um simples mandamento humano, que lhes foi ensinado* (Is 29,13).

Am 2,6-16 revela que as injustiças praticadas serão punidas. Dentre elas, a maior acontece no momento em que a presença e a ação do *SENHOR* não são reconhecidas e, pior, são deturpadas. Fica clara a mensagem: Israel porque se fez forte às custas do fraco e impôs o seu poder sobre o fraco, terá a mesma sorte dos inimigos: a sua altivez será rebaixada e humilhada pelo *SENHOR*.

O oráculo de condenação, proferido por Amós, ultrapassa os limites do tempo e do espaço e nos alcança, no aqui e no agora da nossa existência, com uma palavra pungente em todos os níveis em que o comércio e o culto são praticados de forma injusta: pessoal, familiar, regional, estadual, nacional e internacional. Condena-se tanto o comércio como o culto que, marcados pelas injustiças, oprimem o justo e os menos favorecidos, idolatrando o dinheiro e o poder. Muitas coisas mudaram em nosso tempo, mas o ser humano continua envolvido nas mesmas mazelas. Em todos os âmbitos relacionais, continua-se assistindo o quanto a corrupção degrada e assola a vida humana.

A voz profética continua viva e ecoando não somente nas igrejas, mas em todas as pessoas que se comprometem com a verdade, a justiça e o bem comum, em particular, com as pessoas mais necessitadas e desprovidas dos seus direitos inalienáveis. Essa voz incomoda e, como nos tempos de Amós, tenta-se silenciá-la; mas o *SENHOR* está vigilante e pronto a agir, quando o direito e a justiça são distorcidos, e quando a caridade é camuflada, fazendo enriquecer com a Bíblia nas mãos; falando em nome de Deus o que Deus nunca mandou dizer, isto é, profanando o seu nome.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALONSO SCHÖKEL, L. *Hermeneutica de la Palabra II: Interpretación literaria de textos bíblicos*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L. *La Relectura de la Tradición del Éxodo en el libro de Amós*. Roma: PUG, 1999.
- BONORA, A. *Amós, o profeta da justiça*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- FERNANDES, L. A. *O Yôm YHWH em Jl 2,1-11. Um estudo temático em Joel e o seu influxo no Dodekapropheton* (Tese de Doutorado). Roma: PUG, 2008.
- FERNANDES, L. A. O yôm YHWH, expressão e temática no *corpus* dos Doze Profetas (1ª parte), *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, vol. 29, número 2, p. 201-221, (Maio-Agosto) 2008.
- HAAK, R. D. *Response to Carroll. Ex auditu*, Chicago, vol. 24, p. 55-59 (Janeiro) 2008.
- HARAN, M. The Rise and decline of the empire of Jeroboam ben Joash. *Vetus Testamentum*, Netherlands, 17, número 3, p. 266-297 (Julho) 1967.
- JEREMIAS, J. *Amos – Traduzione e commento*. Brescia: Paideia, 1995.
- JOÜON, P. – MURAOKA, T. *Gramática del Hebreo Bíblico*. Navarra: EVD, 2006.
- KELLEY, P. H. –MYNATT D. S. –GRAWFORD, T. G. *The Masorah of Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Introduction and Annotated Glossary*. Michigan: Grand Rapids, 1998.
- LIMBURG, J. *I dodici profeti* (prima parte). Torino: Claudiana, 2005.
- LOBOSCO, R. L. O Incesto nas Leis do Levítico. Análise da Lei da Santidade (Lv 18 & Lv 20) e o silêncio acerca do incesto com a(s) filha(s) no AT, *Atualidade Teológica* Rio de Janeiro, vol. 29, número 2, p. 169-200, (Maio-Agosto) 2008.
- NIEHAUS, J. Amos. In McCOMISKEY, T. E. (org.), *The Minor Prophets*. Vol. One. Michigan: Grand Rapids, 2006, p. 315-494.
- ODEN. T. C. (dir.), *La Bibbia Commentata dai Padri* [edizione italiana a cura di A. Di Bernardino] Antico Testamento 13. Roma: Città Nuova, 2005.
- RAVASI, G. *I Profeti*. Milano: Ancora, 1998.
- RUDOLPH, W. *Joel – Amos – Obadja – Jona* (KAT XIII/2). Gütersloh: Gerd Mohn, 1971.
- SCHWANTES, M., *A Terra não pode suportar suas palavras. Reflexão e estudo sobre Amós*. São Paulo, Paulinas, 2004.

SIMIAN-YOFRE, H. *Amos – nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline, 2002.

SOGGIN, J. A. “שׁוֹבֵב”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento II*. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 1110-1118.

SPREAFICO, A. La Difesa dei Poveri (Am 2,6-16). In MARCONCINI, B. e Collaboratori, *Profeti e Apocalittici*. Torino-Leumann: Elle di Ci, 1995, p. 357-372.

SWEENEY, M. A. *The Twelve Prophets*. Vol. 1. Minnesota: Liturgical Press, 2000.

WOLFF, H. W. *Joel and Amos*. Philadelphia: Fortress, 1977.

# **Controvérsias de interpretações do segundo canto do Servo de YHWH - Is 49,1-6**

Rosemary Francisca Neves Silva\*

## **Introdução**

O trabalho tem como objetivo apresentar uma interpretação da perícopa de Is 49,1-6. O texto denominado Segundo Canto do Servo de YHWH é um dos Quatro Cantos do Servo de YHWH, que se encontra no livro do Profeta Isaías, mais especificamente no Dêutero-Isaías.

Na primeira parte discutiremos a formação dos quatro Cantos e algumas controvérsias existentes sobre a teoria do mesmo. Das várias controvérsias e teorias apresentadas evidenciaremos a de Duhm, que apresenta um personagem anônimo. Para identificá-lo é necessário a teoria da existência dos quatro Cantos.

Há também outras teorias como a de Mesters, onde ele diz que os quatro cantos são como uma espécie de cartilha ou roteiro. São os quatro passos da caminhada do povo como Servo de Deus.

Por meio das teorias acima abordadas e com base na teoria defendida por Duhm faremos as comparações e interpretações do texto de Isaías 49, 1-6. O mesmo partirá do método exegético que nos possibilitará afirmar que a missão do profeta-servo é muito mais que denunciar as injustiças. Sua missão neste texto é reanimar a fé e devolver a esperança do povo de Deus.

## **1 Três Isaías e quatro cantos**

### **1.1 Três Isaías**

O livro de Isaías é, em extensão, o maior dos livros proféticos, composto por 66 capítulos, com situações históricas de épocas e lugares bem diferentes. No final do século XIX, o alemão Bernard Duhm, em seu comentário ao livro de Isaías, propôs a

---

\* Doutoranda Em Ciências da Religião pela PUC-Goiás; Bolsista da CAPES

divisão do livro em três partes distintas, sendo: Proto-Isaías, século VIII a.C.: Is 1-39; Dêutero-Isaías, século VI a.C.: Is 40-55 e Trito-Isaías, século V a.C.: Is 56-66 (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1988, p. 276-8).

O Proto-Isaías 1-39 é atribuído ao primeiro Isaías que atuou em Jerusalém, Judá, no final do século VIII a.C. Nesta época (740 a 701 a.C.), a potência dominante no Oriente era a Assíria, refletindo com isso os conflitos entre a elite judaica e o império assírio.

A mensagem do Proto-Isaías está relacionada com o profetismo clássico do século VIII a.C., a qual “abrange dois grandes pontos; questão social, durante os primeiros anos da sua atividade, e a política, a partir de 734” (SICRE, 2002, p. 274).

O Dêutero-Isaías 40-55 é considerado por vários estudiosos como um profeta anônimo e o maior do período exílico. Sua atuação aconteceu em meados do século VI a.C. Neste período, acontece o declínio da Babilônia e ascensão do persa Ciro, apresentando um sinal de esperança para todos os exilados.

A mensagem do Dêutero-Isaías “se enraíza em sua fé em Deus, a qual se enriquece de novas harmônicas” (AUNEAU, 1992, p.325).

O Trito-Isaías 56-66 está situado no período persa ou pós-exílio, isto é, segunda metade do século VI e início do século V a.C. Para muitos estudiosos o autor deste livro pode ser um dos discípulos do Dêutero-Isaías que adaptou as pregações pós-exílicas às do seu mestre. Já para o alemão Duhm “o autor destes capítulos era um profeta do século V, distante já, portanto, do Dêutero-Isaías, com mentalidade muito diferente da sua” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1988, p. 352).

A mensagem do Trito-Isaías está relacionada com o apelo à conversão, a salvação que se iniciou no final do Dêutero-Isaías e a reconstrução de Jerusalém em meio ao domínio persa e à exploração da elite judaica.

A forma e estrutura do livro do profeta Isaías são muito mais complexas. Para compreender seu texto e mensagem, faz-se necessário situar-se em dois pontos: o tempo histórico e o horizonte da redação.

## 1.2 Os Quatro Cantos

Com isso, nos deteremos no Dêutero-Isaías, especificamente sobre os quatro Cantos do Servo de YHWH. Esta teoria parte do alemão Duhm que, na tentativa de elucidar a situação que estava sendo gerada acerca do Dêutero-Isaías, afirmou que em “Isaías 40-55 há quatro Cânticos do Servo de YHWH (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), que originalmente nada têm a ver com seu contexto atual, nem foram escritos pelo Dêutero-Isaías” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1988, p. 277).

Os quatro Cantos do Servo de YHWH, chamados também de poemas, os quais são considerados como: primeiro: vocação (42,1-4), segundo: missão (49,1-6), terceiro: resistência (50,4-9) e quarto: martírio (52,13-53,12), apresentam assim, a caminhada e missão do Servo no meio do povo sofrido (SCHWANTES, 1987, p. 97).

No que tange à denominação dos quatro textos, não há uma unanimidade com relação a um termo comum, mas há várias controvérsias. Existem estudiosos que defendem a denominação Cantos, como é o caso de Duhm, Bonnard e outros seguidores, enquanto que Croatto e outros estudiosos chamam de poemas e já houve quem os chamasse de carmes. Também se chamam de Servo de YHWH, Servo do Senhor ou Servo Sofredor.

Portanto, tanto a delimitação do número de quatro Cantos, quanto a delimitação de cada texto, e a própria denominação Canto ou Cânticos, partem da teoria de Duhm, a qual desencadeou várias controvérsias e estudos. Apesar das controvérsias, a teoria mais aceita ainda continua sendo a de Duhm que apresenta um personagem anônimo, conhecido como Servo. Quem seria esse personagem? Para identificá-lo há quatro teorias que podem ser assim resumidas:

- a) *interpretação coletiva*, que vê no servo de Deus o próprio povo de Israel;
- b) *interpretação individual*, que o identifica com algum personagem histórico, podendo ser Isaías, Ozias, Ezequias, Josias, Jeremias, Ezequiel, Moisés, Joaquim, Ciro, Sasabassar, Zorobabel, Mesulan, Neemias, Eleazar [...];
- c) *interpretação mista*, que combina as duas anteriores e também detecta vários servos no Segundo Isaías;
- d) *interpretação messiânica*, que aplica a figura do servo ao Cristo (SILVA, 2006a, p. 44-45).

Através da teoria de Duhm, os quatro Cantos podem ser compreendidos como: no primeiro Canto (42,1-4) há a preocupação de se apresentar um servo que foi escolhido por Deus para um propósito especial. Já no segundo Canto (49,1-6) aparece a missão deste Servo. Um Servo que foi chamado ainda no seio materno para realizar a missão de

ser luz das nações e reunir Israel e Jacó. O terceiro Canto (50,4-9) descreve um Servo obediente e humilhado por causa de Deus e que se fortalece para realizar sua missão. No último Canto (52,13-53,12) acontece o martírio deste Servo. Um Servo exaltado por Deus, mas que ainda é rejeitado pelo povo de Deus. No quarto Canto o Servo aceita sua situação sem protestar, em silenciosa resignação e alcança sua vitória (ARNOLD; BEYER, 2001, p. 374-5).

A teoria de Duhm ainda despertou outros estudos sobre os quatro Cantos que afirmam as diferenças existentes entre os Cantos e as outras partes do Dêutero-Isaías. Uma das diferenças é que “no restante do livro não é dado realce ao sentido vicário do sofrimento. Por isso, é justo que se trate dos cânticos separadamente” (SCHWANTES, 1987, p. 97).

Conclui-se que há várias discussões acerca da formação dos quatro Cantos do Servo de YHWH e da própria denominação, continuando a predominar a teoria do alemão Duhm. Embora apresente várias polêmicas, concordamos e mantemos a teoria de Duhm, uma vez que os Cantos, em seu conjunto, apresentam uma coesão entre eles diferenciando-se assim de todo restante do Dêutero-Isaías.

Neste sentido, podemos afirmar com Klein (1990, p. 136) que apesar das controvérsias existentes, “é preciso admitir que nenhuma interpretação geral apresentou até hoje algo que se possa chamar de consenso”. Com isso, mantemos a teoria de Duhm, original e mais compreensível, apesar de todas as discussões acerca da mesma.

## 1.2 Tradução do segundo canto do Servo de YHWH

No que tange à tradução do texto do Segundo Canto do Servo de YHWH trabalharemos com a tradução de Silva (2006b, p. 260-1), na qual, ele procura ser fiel ao texto original e por isso nos possibilitará fazer análise exegética com mais propriedade.

1 Escutai, ilhas, a mim!  
E, ouvi, povos de longe!  
YHWH do seio chamou-me,  
do ventre de minha mãe fez memória do meu nome.  
2 E colocou minha boca como espada afiada  
na sombra de sua mão ocultou-me;  
E colocou-me para flecha apontada,  
Em sua aljava escondeu-me.  
3 E disse a mim: “Meu servo tu,  
Israel, que em ti me gloriarei.”



4 Mas eu disse: “Para vacuidade me fatiguei,  
para nada e vento, minha força gastei”.  
Certamente meu direito com YHWH,  
e minha recompensa com meu Deus.  
5 Mas agora disse YHWH,  
que me modelou do seio para servo para ele,  
para fazer voltar Jacó a ele,  
e Israel para ele se reúna;  
e serei glorificado aos olhos de YHWH,  
e meu Deus será meu vigor!  
6 Mas disse: “É pouco que sejas para mim servo  
para levantar as tribos de Jacó  
e os sobreviventes de Israel para fazer voltar.  
E te dou para luz de nações,  
para ser minha salvação  
até a extremidade da terra.

A partir desta tradução, usaremos, no decorrer de toda a pesquisa, o tetragrama do nome divino YHWH transliteração de יהוה para designar suas várias traduções: Senhor, Javé, IHWH, Eterno.

O termo YHWH יהוה para o tetragrama sagrado do nome divino segue os padrões comuns de transliteração das consoantes hebraicas. Entretanto, não há consenso quanto ao sentido original deste nome nem quanto à sua tradução.

Este termo YHWH é conhecido como longo, uma vez que é transcrito apenas pelas consoantes (MONLOUBOU; DUBUIT, 1996, p. 401-2). Nesta perspectiva, Croatto (2001, p. 37) defende que

o nome de Javé aparece em sua forma consonântica longa (yhwh). Chama atenção o uso temporário do “h” final como *mater lectionis* para indicar, neste caso, a vogal “e” final. Por isso alguns interpretaram esse “h” como sufixo, resultando então “se Yahû”, forma contraída do nome divino, mas o contexto torna tal sugestão improvável.

Na narração de Êxodo 3,14 aparece como referência ao verbo “ser” na primeira pessoa do tempo presente que significa “eu sou” (MONLOUBOU; DUBUIT, 1996, p. 401-2). A mesma tradução do verbo “ser” está na primeira pessoa do tempo presente significando “eu sou”, como se encontra em Almeida (1993).

### 1.3 Delimitação do texto

No que tange à delimitação do Segundo Canto do Servo de YHWH não há unanimidade quanto à extensão final, sendo que alguns estudiosos estendem até o versículo 6, outros estendem até o versículo 9a e outros ainda até o versículo 13.

Alonso Schökel e Sicre Diaz (1988, p. 324), ao comentarem o Segundo Canto do Servo de YHWH, trabalham com a delimitação que se estende até o versículo 13, em que eles dividem o Segundo Canto da seguinte forma:

1-4: Fala o Israel individual, autêntico, mencionando Deus; 5-6; Deus fala a esse servo a fim de que reúna todo o Israel; 7: Fala Deus ao Israel povo, oprimido e ainda não glorificado; 8-13: Fala Deus alargando aos poucos o horizonte.

Fernandes (2004, p. 34), também defende que o Segundo Canto se inicia no capítulo 49,1 e conclui com versículo 13. Neste sentido, o Segundo Canto é dividido em duas partes, sendo:

Is 49,1-6 (49,1-3) apresentação do Servo; (49,4) falimento do Servo; (49,5-6) nova missão do Servo e Is 49,7.8-12.13 (49,7) anúncio de salvação; (49,8-9a-b) novo oráculo de salvação; (49,9c-12) desdobramento do oráculo; (49,13) participação jubilosa do cosmos.

Já Croatto (1998) defende que o Canto inicia com o capítulo 49,1 e se estende até o versículo 9a que narra a vocação do Servo e nos últimos versículos parece retomar e confirmar o que já é apresentado nos versículos iniciais 1-6.

A teoria original é a apresentada pelo alemão Duhm, e defendida por vários estudiosos. De acordo com esta, o canto se inicia no capítulo 49,1 e se estende até o versículo 6. Nesta perícopa, o próprio Servo se autoproclama como chamado por Deus e apresenta sua missão enquanto escolhido.

Portanto, não há uma unanimidade entre os estudiosos quanto à delimitação final do texto do Segundo Canto do Servo de YHWH. Neste caso, trabalharemos com a teoria de Duhm, em que a perícopa se limita entre os versículos 1-6. Há na perícopa uma coerência entre concordância gramatical e tempo dos verbos, uma vez que, são usados na primeira pessoa e a partir do versículo 7 a narração muda para a terceira pessoa. Conclui-se, então que a delimitação do Canto se encerra no versículo 6, o que marca uma coesão textual.

#### **1.4 Análise da estrutura**

Assim como não há um consenso entre os estudiosos sobre a delimitação final do Segundo Canto do Servo de YHWH, também não há quanto aos elementos estruturantes. O que existe é uma aproximação, mesmo porque “o poema não apresenta uma estrutura clara, em seu conjunto” (SILVA, 2006b, p. 266).

A afirmação permite compreender as várias teorias existentes acerca da estrutura do poema, sendo uma delas, defendida por Fernandes (2004, p. 31-2), com proposta de divisão da primeira parte da delimitação do Canto em três: (49,1-3) a convocação aos seus destinatários e apresentação de sua vocação; (49,4) retrata o falimento do Servo na realização de seu ministério e (49,5-6) confirmação de sua vocação e o envio para uma nova missão.

Uma outra teoria da estrutura dos Cantos é de Ballarini (1977), que defende a divisão do Canto em três partes, as quais ele denomina de: chamamento (v. 1-2); instrumento da glória de Deus (v. 3-4) e oráculo (v. 5-6).

Diante de tais compreensões acerca da estrutura do Segundo Canto do Servo de YHWH, conclui-se que de fato não há um único modelo estrutural para o poema, mas algumas proximidades, embora implícita ou explicitamente Fernandes, Ballarini e Silva trabalham com a análise do poema a partir do paralelismo. Com base nas análises realizadas pelos estudiosos acima citados apresentamos nossa análise do poema.

#### **1.4.1 A Arte do Paralelismo da Perícope de Isaías 49,1-6**

Para compreendermos a composição da perícope de Is 49,1-6 é necessário observar os paralelismos. Entretanto, paralelismo não se limita apenas em ser um aspecto característico da poesia hebraica, como afirma Silva (2000, p. 306), mas paralelismo é

mais do que rimar os sons, quer-se “rimar” as idéias ou os conceitos. Para tanto, utilizam-se várias analogias matemáticas (ou melhor, geométricas), dentre as quais está o paralelismo, como uma das possíveis combinações *signo-sequências*. Além disso, devemos observar que quanto maior o número de signos (elementos) utilizados, maiores serão as possibilidades de variar a sequência (ordem), ou mesmo de aglutinar duas ou mais das combinações desse elenco.

Podemos afirmar que o poema é construído sobre a arte do paralelismo, como descrevemos abaixo.

Na primeira parte do poema (v.1-3) há uma espécie de autobiografia e narração do processo vocacional do Servo. No versículo 1a alguém em tom imperativo pede para ser escutado. “Escutai, ilhas, a mim” (1a). Parece que alguém tem algo a ser comunicado e este anúncio atinge todos os povos, mesmo os mais distantes. Isto se confirma no versículo 1, quando ao verbo “escutai” 1a corresponde o sinônimo “ouvi” 1b e a “ilhas” 1a corresponde “povos de longe” 1b.

O Servo ao convidar todas as pessoas a ouvi-lo, através da expressão “ilhas” demonstra um termo que está em paralelo com “povos distantes”. A mesma reflexão é feita por Silva (2006, p. 267) quando afirma que há um paralelismo sinônimo evidente entre “povos distantes” e “ilhas”. Igualmente acontece no início do poema, em que 1b repete com palavras diferentes, a idéia de 1a.

No início do primeiro versículo aparece o paralelismo sinônimo entre as palavras “escutai” (1a) e “ouvi” (1b), “ilhas” (1a) e “povos de longe” (1b). A repetição das palavras com o mesmo significado parece indicar que o autor tem a intenção de dar ênfase ao que está anunciando e para quem está anunciando. O mesmo acontece com “seio” (1c) e “ventre de minha mãe” (1d), ambas expressam a origem da formação do vocacionado. Ainda no versículo 1 há o paralelo com as palavras “chamou-me” (1c) e “fez memória de meu nome” (1d).

A palavra de Deus pode ser compreendida como flecha, “e colocou-me para flecha apontada” (2c), que atinge tanto os que estão próximos, quanto os distantes, estando assim, em conexão com os versículos 1a e 1b “ilhas, povos de longe”. Podemos comparar com Sl 57,5; 64,4 e 127,4, os quais expressam que a palavra de Deus é afiada como a espada e é uma flecha que atinge todos.

A espada pode ser compreendida como proteção para o vocacionado, até que ele esteja preparado, para assumir sua missão, uma vez que os versículos 2b e 2d afirmam que Deus “na sombra de sua mão ocultou-me [...] em sua aljava escondeu-me”. Fica claro que o escolhido por Deus estava passando por uma preparação e neste tempo o próprio Deus se encarregou de protegê-lo com sua mão e sua aljava.

No versículo 2 as metáforas “espada afiada” e “flecha apontada”, assim como o restante do versículo usam de metáforas para indicar a ação vindicativa de Deus, que aparece em outras partes da literatura sagrada, como em Ex 15,1; Dt 32,23; Ez 5,16; Jó 6,4 e Jó 20,23 (BALLARINI, 1977, p. 1196). Este paralelismo proposto por Ballarini é também defendido por Silva (2006b) entre 2b e 2d “ocultou-me” e “escondeu-me”.

No segundo versículo há presença de rimas bem definidas, confirmando assim que o poema está enquadrado dentro do paralelismo como: “espada afiada” (2a) e “flecha apontada” (2c), “ocultou-me” (2a) e “escondeu-me” (2d).

Já no versículo 3 acontece uma mudança, em que não há rimas e nem paralelismo, mas se analisado junto com os versículos 4, 5 e 6 podemos perceber a repetição de palavras “disse” (3a, 4a, 5a e 6a).

Na exegese de Simian-Yofre (1989, p. 306) os versículos 3a e 3b “meu servo tu, Israel”, necessitam um do outro para se completarem.

Ballarini (1977, p. 306) afirma que neste versículo surge o primeiro oráculo divino e neste oráculo o Servo é um instrumento em quem se manifestará a glória de Deus. Há neste versículo a palavra “Israel” (3b) que será repetida mais duas vezes (5d e 6c). O Israel que aparece no poema não está em paralelismo com Jacó, o que normalmente acontece no restante do Dêutero-Isaías, isto porque o Israel no versículo 5 designa o povo e no meio deste povo está o Servo Israel que tem o encargo de desenvolver uma missão junto com o povo de Israel.

O versículo 4 retoma o paralelismo com as palavras: “vacuidade” (4a) e “nada e vento” (4b), “fatiguei” (4a) e “gastei” (4b), “direito” (4c) e “recompensa” (4d). Em hebraico a palavra “direito” tem como sinônimo: honesto, justo e certo, enquanto que “recompensa” se assemelha mais com salário e pagamento.

O final do versículo 4 com os paralelos “YHWH” (4c) e “Deus” (4d) parece concluir que, quem de fato faz o chamado ao “servo” (3a) é o próprio Deus.

## 1.5 Gênero literário

O gênero literário que permeia todo o Canto de Is 49,1-6 é o da narrativa autobiográfica, em que o esquema da vocação do Servo segue um padrão tradicional encontrado na vocação de Moisés, que alega incompetência diante da grandeza da missão, mas é logo convencido por YHWH. Poder-se-ia ver nesta forma de chamado *desde o ventre* uma forma singular de dizer que a missão do Servo é semelhante à vocação-missão de um profeta ou à do próprio Moisés (FERNANDES, 2004, p. 43).

Os termos “chamou-me [...] fez memória do meu nome”, Ballarini afirma ser uma concepção hebraica, que significa determinar uma missão. O mesmo vai ser repetido em Is 44,2.24; Is 46,3; Jr 1,5. O Servo ainda no seio materno recebe uma missão especial, sendo com isso privilegiado por ser o primeiro e o último (Is 41,4) (BALLARINI, 1977, p. 196).

A partir do versículo 1c este alguém não identificado começa a narrar na primeira pessoa sua vocação, assim como acontece em Jeremias 1,5, o qual apresenta sua vocação ainda nas raízes de sua existência “do ventre de minha mãe fez memória de meu nome”.

A narração da vocação tem continuidade no versículo 2 demonstrando cada detalhe do processo de sua vocação. Como um bom vocacionado, alguém que foi chamado por Deus para realizar uma missão, ele primeiro precisou de uma preparação. Esta preparação aparece explícita no versículo 2a: “e colocou minha boca como espada afiada”. Podemos comparar a espada afiada com a palavra de Deus que é cortante e eficaz como aparece também em Jr 23,29; Ef 6,17; Hb 4,12; e Ap 1-16.

No versículo 3 o próprio Deus conversa com o vocacionado chamando-o pela primeira vez neste Canto de “meu servo”. O escolhido a partir deste momento é identificado como um Servo e este Servo é Israel em quem Deus se gloriará.

De acordo com a análise de Fernandes (2004) no versículo 4, o Servo demonstra uma certa decepção em relação ao ministério recebido, pois parece não ter sido feliz e sente-se falido, mas ao mesmo tempo transfere tudo para YHWH, quem na verdade o chamou e enviou como profeta.

Ballarini (1977, p. 197) defende que o Servo reflete sobre a missão que iniciou, mas que parece nada ter realizado. Por isso está desanimado e, ao mesmo tempo, o Servo busca em Deus a sua recompensa (em hebraico *mišpat*).

Os versículos 5-6 retomam os versículos 1-3, na busca de confirmar que, de fato, o Servo é um escolhido, chamado para realizar uma missão profética. Confirmam assim, que a eleição do Servo é destinada à universalidade antes mesmo de seu nascimento.

Ballarini (1977) nos dois últimos versículos afirma que há uma confirmação da vocação do Servo. Mas, na verdade o versículo 5 parece ser um resumo dos três primeiros versículos e o versículo 6 aparece o segundo oráculo de Deus, determinando a missão do Servo, que neste versículo é ampliada e não a confirmação da vocação do Servo.

## 1.6 Comparações e interpretações do texto de Isaías 49,1-6

Para realizarmos comparações e interpretações de algum texto da literatura sagrada é necessário recorrermos ao método exegético, o qual nos ajudará “compreender o texto bíblico em si mesmo: as idéias, as intenções, a forma literária de um texto específico e suas relações formais com outros textos” (SILVA, 2000, p. 29).

Neste sentido a exegese proporcionará meios para

[...] compreender os textos bíblicos, apesar da distância de tempo e espaço e das diferenças culturais. Neste particular compete à mesma reunir o maior número possível de informações sobre as particularidades culturais, sócio-políticas e religiosas necessárias à compreensão dos textos” (WEGNER, 2001, p. 12).

O método exegético possibilitará afirmar que a missão do profeta-servo neste texto, além de denunciar injustiças, diante de tanto sofrimento, violência, desprezo, pobreza, calúnia, é de reanimar a fé e devolver a esperança. Portanto, a missão do profeta-servo é de reanimar o povo, dar vida, organizá-lo e mostrar caminhos de libertação.

### 1.6.1 Vocação do Servo

1 Escutai, ilhas, a mim!  
E, ouvi, povos de longe!  
YHWH do seio chamou-me,  
do ventre de minha mãe fez memória do meu nome.

No versículo 1, alguém não identificado pede para ser ouvido, porque vai falar de si mesmo, mas primeiro identifica os destinatários (*ilhas/povos de longe*), como em Isaías 41,10. Antes de se apresentar, ele faz uma espécie de convocação universal, depois faz memória de seu passado e narra sua autobiografia já se proclamando como eleito, escolhido (FERNANDES, 2004, p. 31).

Portanto, quem fala se auto-apresenta como escolhido. A expressão *fez memória de meu nome*, já fora apresentada em Is 42,6, no primeiro Canto e também em Is 45,3.4; 48,12 em alusão aos hinos, inscrições reais e à eleição divina de um rei que dá uma ressonância a Israel (CROATTO, 1998, p. 202).

### 1.6.2 Instrumento de Deus

2 E colocou minha boca como espada afiada  
na sombra de sua mão ocultou-me;  
E colocou-me para flecha apontada,  
Em sua aljava escondeu-me.

O versículo 2 é apresentado em metáforas sendo em um primeiro verso introduzido *espada/flecha* e no segundo momento a proteção com as palavras *ocultou-me/escondeu-me*. Com isso, o Servo diz que foi escolhido, reservado para comunicar algo. Ele tornou-se um instrumento nas mãos de Deus para ser um profeta (BALLARINI, 1977, p. 197).

Portanto, a *espada/flecha* pode indicar a força da palavra de Deus, ao mesmo tempo são dois instrumentos: um que está próximo atinge todos ao seu redor, a *espada*; a *flecha* consegue chegar aos lugares mais distantes, neste sentido o Servo torna-se um elemento eficaz nas mãos de YHWH. As formas: *ocultou-me e escondeu-me* significa que estava sob a proteção divina, parece que estava sendo preparado para uma grande missão (FERNANDES, 2004, p. 38).

Diante de tal compreensão, parece-nos que o servo foi de fato preparado para assumir uma missão profética e não a de ser um político ou militar como poderia ser um rei ou oficial do reino, mesmo diante da menção das armas, tomadas aqui como elementos simbólicos de uma ação eficaz da palavra.

### 1.6.3 O Servo de Deus

3 E disse a mim: “Meu servo tu,  
Israel, que em ti me gloriarei.”

Neste versículo é o próprio Deus que o chama de *meu Servo tu, Israel*. É por meio deste Servo que Deus manifestará sua glória. Neste sentido, Deus torna-se glorificado novamente por meio do Servo (BALLARINI, 1977, p. 197).

Portanto, os três primeiros versículos do capítulo 49 do livro de Isaías, equiparam-se a uma narrativa de estilo autobiográfico. Solenemente, o Servo chama as ilhas e os povos distantes para ouvirem sua mensagem (FERNANDES, 2004, p. 37).

Com Jeremias 1,5 não é diferente. O Servo é chamado e lembrado por seu nome para cumprir uma missão e só cabe a YHWH tal designação, visto que só Ele é o



responsável direto pela história que antecede ao nascimento do seu eleito (Is 44,2.24; 46,3) (FERNANDES, 2004, p. 37).

#### **1.6.4 O Falimento do Servo e a Busca da Recompensa**

4 Mas eu disse: “Para vacuidade me fatiguei,  
para nada e vento, minha força gastei”.  
Certamente meu direito com YHWH,  
e minha recompensa com meu Deus.

Para Alonso Schökel (1988, p. 325), “O aparente malogro é o paradoxo da missão: no íntimo, não é malogro, uma vez que o próprio Deus é quem aceita e paga o trabalho”.

No versículo 3, o locutor introduz YHWH que, com uma intervenção, o proclama Servo. No versículo 4, este locutor continua falando, mas agora a sua fala parece ser uma queixa que ele expressa logo depois de ser chamado de Servo. Portanto, sua fala parece estar mencionando o sofrimento do exílio. No entanto, logo depois de se queixar há uma expressão de confiança em YHWH (v. 4b), semelhante à do Is 40,27: “minha libertação escapa do meu Deus” (CROATTO, 1998, p. 203).

Neste versículo o Servo parece demonstrar um certo desânimo, sente que seu ministério é inútil por nada ter realizado, mas ao mesmo tempo aprende a procurar sua recompensa em Deus (BALLARINI, 1977, p. 197).

Fernandes, sobre o versículo 4, diz: “não obstante todos os dons que recebeu, este versículo faz uma referência ao falimento do Servo, isto é, parece que o início da sua missão foi sem frutos, embora remeta o juízo para YHWH” (FERNANDES, 2004, p. 31).

#### **1.6.5 Confirmação da Vocação do Servo**

5 Mas agora disse YHWH,  
Que me modelou do seio para servo para ele,  
para fazer voltar Jacó a ele,  
e Israel para ele se reúna;  
e serei glorificado aos olhos de YHWH,  
e meu Deus será meu vigor!

Neste versículo, o Servo aparece não justaposto, mas subordinado ao verbo *modelar*, expressando, assim, como uma confirmação do versículo 1 “do ventre de minha mãe”. Ou seja, ele estava sendo formado. Aqui parece que o Servo novamente confirma sua origem e vocação (CROATTO, 1998, p. 204).

Logo que o Servo é chamado, ele recebe uma missão de reconduzir e reunir o povo de YHWH, significando a reunião dos israelitas e, neste caso, o fim do exílio. Discordando de Croatto e concordando com Ballarini, opinamos que este versículo insinua que a missão do Servo é a de converter Israel e restaurar sua união com YHWH (BALLARINI, 1977, p. 198).

Uma missão tão importante supõe uma ponderação especial da parte de YHWH. É o mesmo tema que aparece em 43,4. Mas aquela tarefa será realizada pelo Servo com a força de YHWH. Frente a um poder opressor, YHWH atuará com o seu poder, um atributo que o texto vem afirmando constantemente.

#### 1.6.6 Missão do Servo

6 Mas disse: “É pouco que sejas para mim servo  
para levantar as tribos de Jacó  
e os sobreviventes de Israel para fazer voltar.  
E te dou para luz de nações,  
para ser minha salvação  
até a extremidade da terra.”

Fernandes, ao abordar os versículos 5 e 6, diz: “Numa nova declaração, apesar do fracasso anterior, YHWH confere uma nova missão ao Servo e o envia às nações como luz. Isto se conecta bem com a menção das ilhas no v.1a” (FERNANDES, 2004, p. 32).

Croatto afirma que o versículo 6 é uma continuação do v.5 “*é pouco que sejas para mim um servo*”. O sentido do oráculo não é evidente. Em sua primeira parte repete aquilo que havia sido antecipado no v.5 sobre o retorno de Jacó/ Israel, dois nomes que agora estão ampliados: “*Tribos de Jacó/ reservados de Israel*” por causa de suas conotações programáticas. Também o Israel-Servo está ‘reservado’ (v.8b e já antes em 42,6b). Na fraqueza, Deus dá força (CROATTO, 1998, p. 205).

Tem-se aqui uma forma de narração que faz surgir interlocutores diversos de maneira alternada na fala do Servo, que se dirige às ilhas e nações distantes, pois deve

não só reconduzir Jacó-Israel, mas ser protagonista para a sua iluminação e salvação. Sua tarefa abarca o passado, o presente e o futuro (FERNANDES, 2004, p. 32).

Fernandes (2004, p. 42), em seu comentário sobre estes dois últimos versículos, ressalta que

o servo continua a fala, mas como que traduzindo a fala de YHWH para ele, que vai se postergando até o v.6, dando a conhecer os desígnios até então ocultos e que exaltam a sua pessoa depauperada pelo aparente fracasso entre os seus.

Parece que o mais importante, e o que conta para o Servo, é a identidade de YHWH que se revela a seu respeito: aquele que me formou desde o ventre para ser Servo; nesta afirmação vai a certeza de sua identidade e nela está contida sua missão: ser instrumento de retorno, de reunião e em seguida luz para as nações (FERNANDES, 2004, p. 42).

Fernandes continua afirmando que

a missão se reveste de uma força e autoridade sem igual, visto que o Servo não vem em seu próprio nome, mas sublinha e sublima a iniciativa divina de sua vocação cuja finalidade espiritual vem indicada por duas vezes no verbo *sub* que é típico do chamado à conversão, isto é, do retorno a YHWH, mediada eficazmente pelo Servo que se torna instrumento de salvação e luz” (FERNANDES, 2004, p. 42-3).

É, portanto, YHH quem firma, confirma, fortalece e assegura a eficácia da missão mediadora, agora estendida às outras nações.

Neste versículo se confirma a missão do Servo que é de ser luz das nações. YHWH exige deste Servo que ele seja muito mais que um Servo, pois ser um Servo é muito pouco, diante de tal missão. Com isso compreende-se que o Servo é um profeta que tem como missão a de reunir as tribos de Israel e Jacó e ser luz das nações.

O anúncio de um profeta deve atravessar fronteiras e barreiras, para atingir todo o povo escolhido. O que YHWH pede ao Servo-profeta é exatamente anunciar, levar a salvação em toda parte da terra. Confirma ainda este versículo que o Servo é um vocacionado e como tal é portador de uma missão. Neste caso, o Servo é um profeta.

## 2 Considerações finais

Conclui-se que há várias discussões acerca da formação dos quatro Cantos do Servo de YHWH e da própria denominação, continuando a predominar a teoria do alemão Duhm. Embora apresente várias polêmicas, concordamos e mantemos a teoria de Duhm, uma vez que os Cantos, em seu conjunto, apresentam uma coesão entre eles diferenciando-se assim de todo o restante do Dêutero-Isaías.

Neste sentido, podemos afirmar com Klein (1990, p. 136) que apesar das controvérsias existentes, “é preciso admitir que nenhuma interpretação geral apresentou até hoje algo que se possa chamar de consenso”. Com isso, mantemos a teoria de Duhm, original e mais compreensível, apesar de todas as discussões acerca da mesma.

O anúncio de um profeta deve atravessar fronteiras e barreiras, para atingir todo o povo escolhido. O que YHWH pede ao Servo-profeta é exatamente anunciar, levar a salvação em toda a parte da terra. Este versículo confirma ainda que o Servo é um vocacionado e como tal é portador de uma missão. Neste caso, o Servo é um profeta.

Concordando com os autores acima citados, concluímos que o Servo foi um vocacionado de YHWH que, desde o ventre materno, já havia recebido esta missão. Mas, paulatinamente, ele aceitou este chamado e se pôs a autoproclamar-se como escolhido. Por um tempo, este Servo precisou ficar em preparação para depois assumir sua vocação e missão como profeta-servo.

## REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DIAZ, José Luis. *Profetas I*. São Paulo: Paulinas, 1988.

ARNOLD, Bill T. e BEYER, Bryan E. *Descobrimo o antigo testamento: uma perspectiva cristã*. V. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

AUNEAU, J. O Segundo Isaías: Is 40-55 ou Dêutero-Isaías. In: AMSLER, J. *et. al.* (Org.) *Os profetas e os livros proféticos*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 303-352.

BALLARINI, Teodorico e VIRGULIN, Stefano. Os cânticos do Servo de Javé. In: BALLARINI, Teodorico. *Introdução à Bíblia*. V.II/3. Petrópolis: Vozes, 1977.

BÍBLIA DE JERUSALÉM – Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2001.

FERNANDES, Leonardo Agostini. O Segundo Canto do Servo de YHWH: análise exe-gética de Is 49,1-13. *Coletânea*. Rio de Janeiro, v.3, n.5, p.23-55, 2004.

CROATTO, José Severino. *Isaías-A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II: 40-55 A libertação é possível. Petrópolis: Vozes, 1998.

KLEIN, Ralph W. *Israel no exílio*. São Paulo: Paulinas, 1990.

MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre - tu és meu servo!* Petrópolis: Vozes, 1994.

MONLOUBOU, L.; DUBUIT, F.M. *Dicionário Bíblico universal*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio: História e Teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Paulo: Paulinas, São Leopoldo: Sinodal, 1987.

SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, Valmor da. “*Eis meu Servo*”. Leitura do primeiro canto do Servo do Senhor, segundo Is 42,1-7. Estudos Bíblicos,. Petrópolis: Vozes, nº 89, p. 44-59. 2006. (2006a)

SILVA, Valmor da. *Escutai, ilhas!* Leitura do Segundo Canto do Servo do Senhor, segundo Is 49,1-6. In: DREHER, Carlos A. et. al. (Orgs.). *Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006. (2006b)

WEGNER, Uwe. *Exegese do novo testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 1998.

# Miquéias 6,1-8: o sacrifício sob os olhares de Marcel Mauss e René Girard

Silvana Suaiden\*

## Introdução

O atual ensaio propõe-se a colaborar com o estudo de Miquéias 6,1-8 na interface com autores contemporâneos, especialmente recorrendo à contribuição das obras e pensamento de Marcel Mauss e René Girard em sua leitura sobre a experiência sacrificial. Para esse fim, o presente estudo recorre à contribuição do pensamento de Marcel Mauss e de René Girard para a interpretação e atualização do texto de Mq 6,1-8, após trabalho exegético realizado. Por seu caráter anti-sacrificial, Mq 6,1-8 tornou-se um dos textos inspiradores da mística libertadora e da Teologia da Libertação na América Latina.

Considerados os problemas hermenêuticos em torno do texto bíblico, o presente estudo é um aprofundamento mais focado no tema do sacrifício sob o teor do discurso profético-sapiencial e define-se pela atualização e abordagem do fenômeno sacrificial presente no texto, agora, sob os olhares de Marcel Mauss e René Girard, no que eles tem de convergência e/ou divergência em sua teorização sobre o sacrifício.

É importante salientar que o texto de Mq 6,1-8 já conta com um trabalho exegético prévio<sup>1</sup>, o qual não cabe – pela falta de espaço e do caráter desse ensaio – descrevê-lo aqui. O trabalho de estudo sobre o sacrifício pressupõe, pois, o comentário de Miquéias 6,1-8 já realizado pela autora, porém, que se abre para uma atualização bibliográfica e revisão do tema já estudado, já que em 2001 não havia recebido ainda a contribuição de Marcel Mauss. Por essa razão, daremos aqui mais tempo à análise de Marcel Mauss, observando sua contribuição na interface de autores contemporâneos, em especial, de René Girard, já contemplado no estudo de 2001. Tal estudo anterior já explicitava a tradução, o significado das partes e do conjunto de Miquéias 6,1-8, considerando os problemas hermenêuticos em torno do texto bíblico sob o foco das diversas aborda-

---

\* Mestre em Teologia pela Faculdade N. Sra. Da Assunção, São Paulo. Professora da PUC-Campinas.

<sup>1</sup> Trata-se da dissertação de mestrado em Teologia com ênfase em Estudos Bíblicos por Silvana SUAI-DEN. Miquéias 6,1-8 – Teologias de superação do sacrificalismo – Ensinando o caminhar da humanidade com seu Deus. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2001, 202p.

gens e métodos da pesquisa exegética moderna. Daquele trabalho prévio nos ocuparemos aqui apenas com as informações necessárias para a análise de nosso objeto, agora, sob olhares sócio-antropológicos.

O pensamento de Marcel Mauss sobre o sacrifício que nos propomos a evidenciar aqui concentra-se, sobretudo, em duas de suas obras. A primeira, publicada em 1899 e em parceria com Henri Hubert, sob o título em francês “*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*”, foi traduzida para o português e publicada pela Ed. Cosac Naify apenas em 2005 com o título “*Sobre o sacrifício*”<sup>2</sup>. A segunda, talvez a mais célebre e a que marcou publicamente o caráter modernista de Mauss, foi extraída da revista *Année Sociologique*, 1923-1924, e publicada no Brasil – com outros textos clássicos – por diversas editoras no segundo volume de “Sociologia e Antropologia”, sob o título de “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. A edição utilizada aqui<sup>3</sup> traz uma introdução à obra de Mauss pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss, a qual nos foi de grande utilidade para adentrarmos no pensamento do autor. As duas obras, repletas de erudição, são de fundamental importância para os estudos antropológicos e das ciências humanas em geral.

O estudo de Mauss e Hubert “sobre o sacrifício” articula-se com o “ensaio sobre a dádiva”, pois antecipa a visão crítica de Mauss ao pensamento individualista e utilitarista de muitos cientistas sociais, seus contemporâneos, e complementa seu pensamento ao desvendar a natureza e a função social desse fenômeno. Compreendemos, por outro lado, que o pensamento de Mauss, por seu caráter clássico e precursor do conhecimento sobre esses temas aqui tratados, se torna mais evidente quando o colocamos na interface de autores contemporâneos que, possivelmente, testemunham a sua grande atualidade.

Os olhares do sacrifício e os olhares sobre o sacrifício. Por que estudar o sacrifício?

Embora a prática do sacrifício seja frequentemente associada ao passado, podemos afirmar que – sob suas diversas formas – ainda permanece presente nas culturas contemporâneas: na festa de passagem de ano solenemente celebrada pelos muçulmanos, nas touradas espanholas, nos terreiros de candomblé e outras formas religiosas de matriz africana, na festa judaica do *Yom Kippur* – cuja celebração na antiguidade culmi-

---

<sup>2</sup> Marcel MAUSS e Henri HUBERT. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, 174p.

<sup>3</sup> Marcel MAUSS. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EPU / EDUSP, 1974, 331p.

nava com o sacrifício de um bode ou cordeiro – e no cristianismo contemporâneo, onde as missas carregam a marca mais forte do sacrifício, celebrando a morte e a ressurreição do próprio Filho de Deus. No entanto, pouco se tem dito – nos estudos bíblicos – sobre o sacrifício como estruturador de relações sociais não vinculadas diretamente ao plano religioso. Nossa pergunta aqui é, também, se Mq 6,1-7 trata apenas do sacrifício em seu âmbito religioso ou sua crítica é mais ampla.

Segundo Marcel Mauss, o sacrifício é um fato social e nos ajuda a compreender de que forma a sociedade se exprime em seus costumes e instituições e constrói-se coletivamente a partir de seus sistemas simbólicos.<sup>4</sup> Ainda mais, considera o sacrifício, assim como outras formas de rituais, um fator carregado de elementos de equilíbrio do ser humano em sua relação com o mundo e caráter psíquico-social, pois dá sentido à vida individual e coletiva.<sup>5</sup>

Sistemas sacrificais foram identificados, há mais de um século e por vários estudiosos, em uma diversidade incrível de povos e culturas. A própria história de nosso continente conta com essa experiência. Tanto sacrificavam ritualmente vários dos povos originais que aqui viviam como os conquistadores que os dominaram e os sacrificaram “em nome de Deus”. Uma leitura crítica desses últimos foi proibida no Brasil nos tempos de chumbo. Somente após o período da ditadura é que foi possível devolver às escolas e à sociedade uma re-leitura da história dos povos latino-americanos e caribenhos, no que ela carrega da lógica sacrificial. Há pouco mais de duas décadas, teólogos no continente começaram a estudar e a discutir o caráter sacrificial da economia capitalista neoliberal<sup>6</sup>.

Por outro lado, encontramos em Miquéias 6,1-8 um dos textos históricos e inspiradores da mística libertadora e da Teologia da Libertação na América Latina. Sua pertinência aparece diante da consciência histórica de nossos povos latino-americanos: enquanto não vislumbramos um mundo realmente livre de todas as suas formas de sacrifício humano, este texto continua sendo requisitado e revisitado. Infelizmente, em muitos ambientes, foi sendo esquecido. A própria exegese judaica o encara como uma síntese profética de fundamental importância para a história e a espiritualidade do povo de

---

<sup>4</sup> *Op. Cit.*, p.107.

<sup>5</sup> Lévi-Strauss assim analisa a obra de Mauss na introdução de *Sociologia e Antropologia*. *Op. Cit.*, pp.8-13.

<sup>6</sup> Veja Hugo ASSMANN (ed.). *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis/Piracicaba: Editoras Vozes/Unimep, 1991.



Israel. Uma síntese bíblica torna-se um marco na memória popular, por que teve impacto social histórico. Sínteses são orientadoras em tempos onde as pessoas perderam o foco, o rumo, a referência para a vida, a noção do que é essencial ou não...

Por isso, estudar o sacrifício sob o olhar de Marcel Mauss, tendo como pano de fundo o texto bíblico de Mq 6,1-8, pode nos dar uma grande contribuição ao conhecimento desse sistema e ao entendimento de uma experiência que – por ser um texto anti-sacrificial – só tem a acrescentar para um diálogo com a complexidade do pensamento de Mauss. No entanto, veremos a necessidade de não dar um caráter de totalidade à obra de Mauss, carregada da influência durkheimiana e do olhar etnológico. Seu pensamento, diante de posições como a de René Girard, se torna mais claro e, em seu aspecto aberto, no contraponto com tais autores contemporâneos.

### **Nas trilhas de Marcel Mauss**

Herdeiro de seu tio Durkheim na condução da Escola Sociológica Francesa, a qual concentrava intelectuais entre as últimas décadas do século XIX e início do século XX, Mauss (1872-1950) foi também seu líder – após a desarticulação da escola pelo impacto da primeira guerra – e considerado “pai da etnologia francesa”<sup>7</sup>. Em nossos tempos, ainda é visto como um reformulador da sociologia da religião e redescoberto, a cada dia, pela originalidade de sua ótica e contribuição para alargar os horizontes da etnologia e das Ciências Sociais.

Como afirmamos, o trabalho de Marcel Mauss é também o resultado de grande erudição de sua parte. Sabe-se que seus estudos não nasceram da sua pesquisa de campo pessoal, mas do acesso que ele teve a toda uma riquíssima documentação, tratados, ensaios e pesquisas de etnólogos e outros estudiosos do social em sua época. Além disso, ele era um entusiasta estudioso de literaturas sagradas, fossem de tradição ocidental ou oriental. Talvez, a sua visão de conjunto unida à sua genialidade, conferiu ao seu pensamento o caráter único de permanecer, após mais de um século, tão atual.

Mauss, no ensaio “sobre o sacrifício” e em outros escritos, descarta as teses etnográficas de seus contemporâneos; rejeita o inútil esforço que tiveram em tentar classificar e estabelecer uma tipologia do sacrifício. Para ele, escolhas arbitrárias e compara-

---

<sup>7</sup> Para maiores informações biográficas e do conjunto de suas obras, veja uma boa síntese no artigo de Renata de Castro Menezes. “Marcel Mauss e a sociologia da religião”. In: Faustino TEIXEIRA (org). Sociologia da Religião. Enfoques teóricos. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p.94-124.

ções incertas de fenômenos tão diversos rotulados de sacrifício, só ajudaram a distorcer o verdadeiro significado e a função deste. Mauss e Hubert recusam-se a enveredar por esse caminho, procurando, antes, chegar ao núcleo da questão e desvendar a lógica do sacrifício. É isso o que o preocupa: esclarecer a natureza do sacrifício e mostrar sua função social. Ao questionar as classificações existentes sobre o sacrifício, defende a unidade do sistema sacrificial.<sup>8</sup>

Mauss e Hubert analisam o sacrifício sob todos os seus aspectos: contexto histórico, seus atores, formas, passando pela cultura que dita as regras do comportamento de seus indivíduos e que dá o seu significado, segundo suas necessidades. Procurando o sentido do sacrifício, destacam suas observações em relação à dimensão do sagrado, intrínseca ao fenômeno. A complexidade de sua análise, então, coloca o observador e o leitor atento a compreender, no sacrifício, o que o ser humano vivencia diante da “exaltação e do terror do sagrado”.

Nenhuma das obras de Mauss esgota seu pensamento. Todas elas se completam e, ao mesmo tempo, o deixam aberto. No “ensaio sobre a dádiva”, sua obra-prima, evidencia-se que na troca acontece algo mais do que o fato de haver coisas ou bens trocados. Nas relações de troca se constroem relações de reciprocidade, de amabilidade e coesão social. É uma forma de defender a vida do indivíduo e também do grupo. Essa idéia já havia sido preparada pelo primeiro estudo do sacrifício. A dádiva e as relações de troca aparecem para ele como uma das bases da formação social da experiência religiosa. Assim, ele encarava o social como um “mundo de relações simbólicas”<sup>9</sup>, onde só o concreto leva ao completo.<sup>10</sup>

Lévi-Strauss destaca no pensamento de Marcel Mauss a sua grande habilidade para relacionar o concreto à noção de totalidade, o todo e o particular... e, portanto, de desenvolver uma ótica dialética diante da realidade. Para ele, Mauss está adiante de seu tempo. Traz à luz definições importantes apresentadas no pensamento de Mauss. Ao definir o social como *a realidade*, Mauss aponta para a tridimensionalidade do fato social: a sociológica, a histórica e a fisis-psicológica. É a partir dessa noção de complementaridade dinâmica que Mauss analisará os fenômenos em questão<sup>11</sup> e a partir daí que toda sua obra deve ser entendida. A relação entre o observador e o objeto, o sujeito e a

---

<sup>8</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, sobretudo no capítulo I, embora toda a obra aponte para isso.

<sup>9</sup> MAUSS, *op. cit.*, p.6

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p.15

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p.15

coisa representada, é outra dificuldade comum esclarecida pelo trabalho de Mauss. Como concorda Strauss, o etnólogo deve desenvolver um olhar que seja, ao mesmo tempo de dentro e de fora, na consciência de que o observador é também parte de sua observação.<sup>12</sup>

Na introdução de Strauss, mais bem uma análise do pensamento de Mauss, destaca-se a posição de ambos em relação a fenômenos religiosos como transe, magia, possessão... frequentemente tratados pela psicologia como doenças mentais. Sobre a questão, a posição de Mauss e Strauss, para quem “o domínio do patológico jamais se confunde com o domínio do individual”,<sup>13</sup> é clara: tais sujeitos que praticam no campo de sua cultura esses atos, não podem ser considerados como anormais ou doentes mentais. Para isso, afirma: “em todas essas condutas aparentemente aberrantes, os ‘doentes’ apenas transcrevem um estado do grupo e tornam manifestas tais ou quais das suas constantes”<sup>14</sup>. E ainda, ressaltam o exemplo do xamanismo que tem um duplo papel em face das disposições psicopáticas: explorá-las, por um lado e, por outro, canalizá-las e estabilizá-las.<sup>15</sup> Desta forma, a “complementaridade entre psiquismo individual e estrutura social fundamenta a fértil colaboração que Mauss reclamava, a qual se realizou entre etnologia e psicologia”.<sup>16</sup> Aqui, o inconsciente torna-se o “termo mediador entre o eu e o outro”.<sup>17</sup>

No estudo “sobre o sacrifício”, Mauss e Hubert desenvolvem um método esquemático amplo, mesmo reagindo negativamente à rigidez de qualquer método. Seu trabalho concentrar-se-á nos sacrifícios judaicos e védicos em seus respectivos contextos culturais e religiosos. Ao considerá-los como típicos e de matrizes diferentes (um responde à tradição monoteísta e o outro não), baseando-se, sobretudo, nos textos sagrados hindus e judaicos, buscarão uma comparação mais bem fundada que a de seus predecessores. A referência dos textos sagrados como seu principal material etnográfico para a análise do sacrifício<sup>18</sup>, serve a esta comparação, pois revelam estruturas sócio-culturais e do psiquismo coletivo que estão na experiência de todo sacrifício. São eles carregados de representações, valores, emoções e condutas dos praticantes nas sucessivas e diversas etapas e modos de realização do sacrifício. Com isso, buscam o núcleo de

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p.16-17.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p.8

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p.10

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p.11

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p.13

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p.19

<sup>18</sup> Nota-se pela quantidade de citações em toda a obra.

unidade do sacrifício, em face à grande ambigüidade e flexibilidade observadas nas formas hindus e hebréias. Como observa Renata Menezes, o ensaio sobre o sacrifício privilegia as fontes semíticas e o ensaio sobre a dádiva, as fontes latinas, gregas e indianas.<sup>19</sup>

### **Entendendo a lógica sacrificial**

O sistema do sacrifício ritual está relacionado, de alguma maneira, ao sistema de trocas. Ou melhor, a idéia de dádiva está presente na prática do sacrifício, já que aquele que o pratica sempre espera algo em troca, um bem, uma proteção ou mudança de estado. “Talvez não haja sacrifício que não tenha algo de contratual”.<sup>20</sup> Este é definido por Mauss e Hubert com a seguinte fórmula: “o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa”.<sup>21</sup> Embora as ocasiões, os efeitos desejados e a variedade de formas de se sacrificar pareçam infinitos, temos aqui a unidade genérica do sacrifício.<sup>22</sup>

Em primeiro lugar, é um ato que supõe a relação entre sujeito e sujeito e deste(s) para com um objeto, no caso, a vítima. Tal ato passa do domínio comum ao religioso causando efeitos no sacrificante.<sup>23</sup> Este, o primeiro elemento, precisa passar por um ritual de iniciação. A vítima é o meio pelo qual se pode fazer o passo entre os dois mundos, entre o profano e o sagrado. O religioso aqui é definido pelo sagrado, ou seja, aquilo que é separado, interdito, proibido... Para esse passo, é necessária a presença de um segundo elemento: o sacrificador, um guia, um sacerdote... Este, mais preparado para o contato com o mundo sobrenatural, evita que o sacrificante cometa erros funestos e torna-se o agente visível da consagração. O terceiro elemento consiste no lugar e nos instrumentos que, igualmente, devem ser sagrados (normalmente, com rituais de purificação): o templo, o poste onde a vítima será amarrada, o cutelo... Tudo o que é impuro deve ser destruído: “o círculo mágico é traçado e o local está consagrado”.<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 109.

<sup>20</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p.106.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p.19. O grifo é da própria edição.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p.19

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p.26-29.

<sup>24</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p.33.

Segundo Mauss e Hubert, a perfeita continuidade interna do sistema confere o “caráter essencial do sacrifício”. Uma condição para isso é que este implica a fé, a “confiança inabalável no resultado automático do sacrifício”.<sup>25</sup> Se a vítima, que deve ser sã e sem defeitos, não for previamente tida como sagrada, prossegue-se à divinização da vítima. Seu caráter sagrado, a qualifica como propriedade dos deuses e sua morte rompe o vínculo anterior com o mundo profano. A partir daí, a vítima passa a representar o sacrificante.<sup>26</sup> Nos rituais semíticos, essa associação costuma dar-se pela imposição das mãos. Temos o ato essencial do sacrifício com a destruição/aniquiação da vítima (seja ela um animal ou um produto da natureza). Os ritos de todas as culturas servem para domar a “força ambígua” liberada com a morte do animal ou com a destruição da oferenda.

### **O contexto sacrificial de Miquéias 6,1-8**

Na análise de Mq 6,1-8, nos deteremos apenas nos aspectos do sistema sacrificial percebidos no texto e os analisaremos sob a ótica de Marcel Mauss. Abordaremos, com especial atenção, os versículos 6-7, sem perder a visão do todo. Importa-nos, neste trabalho, mais a relação do pensamento de Mauss com o texto em questão que o desenvolvimento de sua exegese e teologia, como o afirmamos anteriormente, já realizado previamente<sup>27</sup>. Da exegese e teologia, supondo que já estão formuladas em um trabalho prévio, nos ocuparemos apenas a modo de síntese para a compreensão do que nos propomos. Aqui, uma tradução do texto, o mais literal possível, como o encontramos na *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.<sup>28</sup> Não utilizaremos aqui os termos no original hebraico. Quando necessário, usaremos a transliteração de termos essenciais. Num primeiro momento, a tradução facilitará o estudo e o desenvolvimento de nosso trabalho.

- v.1      Ouvi o que Javé dizendo:  
            Levanta!  
            Abre um processo com os montes  
            e ouvirão as colinas tua voz.
- v.2      Ouvi, montes, o processo de Javé

---

<sup>25</sup> *Op. cit.* p.34-35.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p.38.

<sup>27</sup> Silvana SUAIDEN, *op. cit.*, onde fizemos o estudo do texto (cap. I), do contexto histórico (cap.II) e da teologia subjacente (cap.III) sobre os 8 versículos.

<sup>28</sup> *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, Stuttgart, 1990, p.1041.

- e os firmes fundamentos da terra.  
 Sim! Está em processo Javé com seu povo  
 e com Israel pleiteará.
- v.3 Meu povo, o que eu fiz para ti  
 e em que eu te sobrecarreguei?  
 Responde tu em mim.
- v.4 Eis que te fiz subir da terra do Egito  
 e da casa de escravos resgatei-te  
 e enviei diante de ti Moisés, Aarão e Miriam.
- v.5 Meu povo, lembra-te o que planejou Balaque, o rei  
 de Moab,  
 e o que respondeu-lhe Balaão, o filho de Beor,  
 desde Setim até o Guilgal,  
 a fim de conhecer as justiças de Javé.
- v.6 Em que adiantar-me-ei a Javé,  
 curvar-me-ei para o Deus do Alto?  
 Acaso adiantar-me-ei em holocaustos,  
 em bezerros, filhos de ano?
- v.7 Comprazer-se-á Javé em milhares de carneiros,  
 em numerosas torrentes de óleo?  
 Por acaso darei o meu primogênito, o meu crime,  
 o fruto de meu ventre, erro de minha vida?
- v.8 Fez anunciar para ti, humanidade, o que é bom  
 e o que Javé está pedindo de ti:  
 Antes, praticar o direito  
 e amor de solidariedade  
 e cuidadosamente andar com teu Deus.

A pergunta do v.6 introduz por duas vezes a palavra “adiantar-me-ei”. No *piel*, a raiz de “ir ao encontro de” é usada na primeira frase do versículo após um “com que”, que dá ao verbo o sentido de “oferecer”, “proporcionar”.<sup>29</sup> Este “ir ao encontro” de alguém pode apontar para um procedimento hostil ou amistoso, com o significado de “an-

---

<sup>29</sup> Conforme o dicionário de Luís ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta, 1994., p.648.

tecipar-se”, “adiantar-se”, “ser o primeiro em fazer” ou de “opor-se”.<sup>30</sup> Hans Walter Wolff afirma que a utilização do verbo na frase de Mq 6,6 supõe uma procedência do âmbito cultual.<sup>31</sup> Porém, a expressão “ir ao encontro de alguém com algo” está documentada também na linguagem profana.<sup>32</sup>

Ao estudar os ritos de dádiva maori e de outros povos, Mauss observou o componente de compensação que eles comportam, assim como a força espiritual ou mágica que deles nasce.<sup>33</sup> Nos sistemas totais de troca, a coisa que se dá não é apenas uma coisa ou algo inerte. Ela é sempre portadora de “algo mais” quando é dada e/ou recebida. Trata-se da concepção de que a coisa carrega “algo mais” consigo e transmite seu “espírito”. Por isso, “aceitar alguma coisa de alguém é aceitar alguma coisa de sua essência espiritual, de sua alma...”<sup>34</sup>. Daqui surgem as diversas compreensões do direito de dar e receber, assim como da obrigação de dar e receber e de retribuir. Tudo isso confere uma mistura de vínculos espirituais entre indivíduos e grupos. Assim também passa com o sacrifício. Como em Mq 6,6-7 é um oferecimento. O que se sacrifica não é apenas uma coisa, um animal..., mas a alma dele e, na sua essência, a alma do sacrificante. A comunicação desse espírito confere, ainda, uma mudança no estado de ambos. Como os efeitos de bem estar desejados pela dádiva (pela retribuição), o sacrifício incita também aos deuses a responder com generosidade ou benevolência. “As relações desses contratos e trocas entre homens e desses contratos e trocas entre homens e deuses esclarecem todo um lado da teoria do sacrifício”.<sup>35</sup>

As expressões que aqui vemos se parecem a fórmulas do âmbito cultual judaico e exprimem as concepções típicas do sistema sacrificial no templo ou fora dele. Fala-se de oferecer algo, de adiantar-se em holocaustos, de bezeros, carneiros, de torrentes de óleo... Mas não só. O auge dessa fala no v.7 é dar “o meu primogênito, o meu crime, o fruto de meu ventre, erro de minha vida”. Esse sistema compreende também o sacrifício humano. A repetição dos termos mostra a associação de idéias relacionando primogênito a crime. Eis aqui um típico sacrifício humano de expiação. Embora não se saiba de

---

<sup>30</sup> O substantivo desse verbo tem, como primeiro significado, a referência a uma parte anterior, seja temporal ou espacial, como analisa o ensaio de Ernst JENNI, “Tiempo remoto”. In: Ernst JENNI e Claus WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, p.740.

<sup>31</sup> Hans Walter WOLFF, *Micah. A Commentary*. Minneapolis – Augsburg, 1990, p.177.

<sup>32</sup> Como se afirma no dicionário de Ernst JENNI, *op. cit* p.739.

<sup>33</sup> MAUSS, *op. cit.*, p.50-52.

<sup>34</sup> MAUSS, *op. cit.*, p.56.

<sup>35</sup> MAUSS, *op. cit.*, p.62.

sacrifícios humanos realizados no templo de Jerusalém, supõe-se que teriam sido praticados abundantemente em alguns períodos da história de Israel e, sobretudo, por reis considerados iníquos e infiéis a Javé, como é o caso de Manassés, que, segundo a crítica deuteronomista, era um opressor e teria sacrificado seu próprio filho. Diz-se que, durante seu governo, em Jerusalém corriam “rios de sangue” (2Rs 21,6).

Ao estudar a unidade do sistema sacrificial, Mauss e Hubert procuraram delimitar e definir tal unidade. Nesse esforço, identificaram que há sacrifícios pessoais, aqueles que afetam diretamente a personalidade do sacrificante.<sup>36</sup> Mas há também os sacrifícios objetivos, ou seja, aqueles que agem imediatamente sobre objetos reais ou ideais e que podem ser constantes ou ocasionais.<sup>37</sup> Estes, aliás, podem ser votivos, curativos ou expiatórios, combinando suas formas e rituais segundo as necessidades. Com isso, Mauss e Hubert atestam a flexibilidade do sistema sacrificial, de certa forma, testemunhada em Mq 6,6-7. Nosso texto reflete, aliás, a articulação entre o particular e o todo. Em Israel, todo sacrifício, mesmo sendo de ordem pessoal, era também compreendido como um ato da coletividade, pois afetava sócio, histórica e psicologicamente todo o povo.<sup>38</sup>

Em seus estudos sobre o ritual hebreu, Mauss e Hubert consideraram os 4 tipos de sacrifício naquele sistema: o holocausto (ôlâ – Mq 6,6), os sacrifícios pelo pecado ou culpa (hattât – Mq 6,7), o sacrifício de comunhão (zebah shelamin) e as oferendas em homenagem (minhâ). Apesar da inicial simplificação, para os autores, estes seriam os 4 tipos de sacrifícios cujas formas se desdobrariam em outras, mostrando assim a base de sua complexidade e multiplicidade.<sup>39</sup> Em Mq 6,6-7, holocaustos é a primeira referência concreta em que se deve pensar no “algo” que será levado até Javé. A palavra “holocausto”, aqui, designa o sacrifício de cremação total ou a própria vítima. Como em Mq 6,6, é o principal na série de sacrifícios e oferendas.<sup>40</sup>

Embora Mauss não estivesse tão interessado na classificação e tipologia das formas sacrificais, aqui encontramos uma alusão à intenção do sacrifício. Para Mauss, “o pecador, como o criminoso, é um ser sagrado. Se ele sacrifica, a finalidade do sacri-

---

<sup>36</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p.67s.

<sup>37</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p.70s.

<sup>38</sup> Daí a institucionalização do rito pelo estatuto da páscoa. Cf. Ina WILLI-PLEIN. *Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p.104-118.

<sup>39</sup> Para complementar esse entendimento da multiplicidade de sacrifícios no sistema de rituais dos tempos bíblicos, com o estudo detalhado do caráter de cada ritual, veja Ina WILLI-PLEIN, *op. cit.*, p.67-101.

<sup>40</sup> Veja o dicionário de Luís ALONSO SCHÖKEL, *op. cit.* p.567.



fício, ou pelo menos uma de suas finalidades, é livrá-lo dessa mácula. É a expiação. (...) do ponto de vista religioso, doença, morte e pecado são idênticos”.<sup>41</sup> Então, podemos compreender com Mauss que a expiação tem por finalidade livrar o indivíduo ou o grupo de tudo o que é mal e do que desestabiliza a sociedade, como a violência, pestes, etc...

Em nosso trabalho prévio, analisamos como Mq 6,1-8 pode ser o resultado de grupos teológicos deuteronomistas pós-exílicos. A experiência do exílio foi devastadora, para todo Israel, em termos psicológicos, sociais, econômicos, políticos e religiosos. Na consciência popular, nunca ficou claro de quem era a culpa. A releitura pós-exílica dos profetas do século VIII já apontava para a continuidade de sua interpretação política da destruição de Israel (Mq 3,12). A recuperação da paz perdida parecia, aos olhos de quase todo Israel, uma longínqua possibilidade. Esta, a paz, só seria possível mediante uma mudança dos ânimos de Deus, o “Deus do Alto” (v.6).

Encabeçando todas as formas do sistema sacrificial israelita, o holocausto aponta para a tridimensionalidade (social, histórica e fisio-psicológica) do fenômeno, assim como afirmava Mauss. O discurso de Mq 6,1-8 está dirigido ao povo, a Israel. Os profetas dos séculos VIII ao V aeC jamais viam as ações pessoais desvinculadas do todo coletivo.<sup>42</sup> O discurso aqui presente recorre à memória histórica do povo (v.3-5) e pretende gerar uma mudança que seja também histórica. Mas, para isso, é preciso provocar uma mudança de mentalidade – a qual repercute diretamente sobre o comportamento das pessoas e a fé de Israel (também em sua dimensão psicológica). Ora, o discurso dos v.6-7 não é uma simples descrição do sacrifício. Embora com expressões encontradas nas falas pessoais, trata-se de um gênero literário composto, de uma crítica profética carregada de ironia: comprar-se-á Javé...? ...eu, sacrificar meu próprio filho...? Tal fala constata o sistema e a lógica sacrificial como um fato social.

Em nosso estudo prévio<sup>43</sup> sobre o contexto dos primeiros versículos, vimos que Mq 6,1-8 é um discurso composto carregado de memória e de fala profética e sapiencial. Os v.1-3 estão no âmbito do processo. Trazem essa linguagem: “o processo de Javé

---

<sup>41</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p.58.

<sup>42</sup> Silvana SUAIDEN. A dimensão social e crítica da fé profética de Israel. Um estudo de Mq 6,1-8. In: José Ademar KAEFER e Haidi JARSCHER (orgs). *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel. Uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007, p.121-139. Veja também, sobre essa ótica da fé social, outros artigos na mesma obra.

<sup>43</sup> Aqui fazemos uma síntese muito simplificada dos estudos desenvolvidos em Silvana SUAIDEN, *op. cit.*, (cap. II)

contra seu povo” (v.2). Os montes são testemunhas. Mas, por que Javé estaria em processo com o seu povo? Em tempos exílicos ou pós-exílicos, um dos trabalhos da escola deuteronomista foi o de defender Javé da acusação de ter sido o responsável pela devastação ocorrida durante o império babilônico. Na verdade, esse processo é uma defesa de Javé. Assim, os v.3-5 trazem à tona, além da queixa de Javé (“o que eu fiz para ti e em que eu te sobrecarreguei”), a memória histórica do povo, que passa pelo êxodo de Moisés, Aarão e Miriam. Mas trazem também a memória do êxodo que passa por Balaão, um mágico pagão e ecumênico, e os eventos de Setim e Guilgal que se encontram em Nm 23-25. O resgate da memória popular supõe o reconhecimento de quem é Javé e do que está em jogo nesse processo.

Estes eventos últimos (encontrados em Nm 23-25) nos remetem a uma história de sacrifício e violência. O pano de fundo dos fatos aí sugeridos está nos oráculos de Balaão, que foi solidário com Israel, e na conclusão da guerra israelita que culmina no sacrifício exemplar de Zambri, um israelita, e Cózbi, uma chefe de tribo madianita. Ambos, pegos nus e juntos, são traspassados pelo ventre (Nm 25,8), servindo de exemplo para o grupo israelita. Este é o caso de Fegor que desencadeou o sacrifício exemplar instituído pela classe sacerdotal em ascensão.<sup>44</sup> A narrativa em torno do sacrifício mostra o quanto este segregava estrangeiros, sobretudo mulheres, e expressava a discriminação racial e o tabu sexual. Desta maneira, a memória histórica de Israel, na visão dos autores desse texto, é tanto de libertação, por parte de Javé, de solidariedade de segregados e discriminados, como de violência e segregação como resposta das elites políticas e religiosas de Israel.

Ao aproximar-se de um exame sobre o aspecto político do sacrifício, Mauss afirma que “em várias sociedades político-religiosas (...) a hierarquia social com frequência é determinada pelas qualidades adquiridas pelos indivíduos mediante sacrifícios. (...) Facilmente se perceberia que todos esses sacrifícios, de sacralização ou de dessacralização, têm sobre a sociedade, sendo iguais as condições, os mesmos efeitos que sobre o indivíduo”.<sup>45</sup> Desta forma, podemos afirmar que a crítica ao sacrifício contida em Mq 6,1-8 se deve à consciência profética de seus autores do quanto a lógica sacrificial é instituidora e sacralizadora dos estamentos sociais em Israel.

---

<sup>44</sup> Análise mais detalhada em Silvana SUAIDEN, *op. cit.*, p.123-126.

<sup>45</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p.151 (transcrito da nota 373)

Nesse sentido, não podemos perder de vista que nosso texto está carregado de crítica profética ao templo e, portanto, ao sacrifício, pelo simples fato de que estes (templo e sacrifício) representavam e legitimavam as classes de poder. Assim como afirma Pierre Bourdieu, o poder simbólico de construção da realidade é estabelecedor de ordem e, ao mesmo tempo, “o campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre as classes”.<sup>46</sup> Para este pensador, o forte desses discursos religiosos está na construção simbólica das relações sociais de gênero e de classe.<sup>47</sup>

O estudo de Mauss sobre o sacrifício em suas obras atesta, não só a complexidade do fenômeno, mas também a sua ambigüidade.<sup>48</sup> Assim como a dádiva, o sacrifício é ambíguo porque o âmbito do sagrado é ambíguo, o próprio caráter e a força que emana da vítima é ambígua e, muitas vezes, também o interesse por trás do ato é ambíguo. Nas trilhas de Mauss, podemos recorrer também às explicações de Callois sobre a ambigüidade do sagrado.<sup>49</sup> Este estudioso atesta a complexidade das relações entre as categorias do profano e do sagrado e suas repercussões sobre outras formas de oposição na experiência humana. De alguma maneira, nossa experiência cultural parece nos impor a noção de que o antagonismo das categorias sagrado-profano é vivenciado como algo natural. Na verdade, podemos afirmar que é a própria coletividade que define e batiza lugares, tempos, gestos, coisas e pessoas como sagrado e profano, puro e impuro... O autor postula, como Mauss, que os pólos de sagrado e profano se devem à necessidade de proteção e coesão social. Daí que nossa reação frente à imagem do sagrado varia enormemente em relação às condições históricas (e assim sociais, políticas...), filosóficas e psicológicas do indivíduo e da sociedade.

Nos estudos de Mauss e Hubert sobre o sacrifício do deus, afirma-se que a teologia teria emprestado suas cosmogonias dos mitos sacrificais. Para estes, o sacrifício do deus é reportado à origem do mundo. Alimentá-lo com vítimas, faz parte de alimentar semelhante com semelhante. É desta maneira que o sacrifício acabou tornando-se a essência e origem dos deuses.<sup>50</sup> Para Peter Berger, a objetivação coercitiva da sociedade é realizada por meio do controle social que passa por todas as instituições. Assim, novos sistemas de sentido são objetivados e mantidos pelas instituições. É neste caso que a religião, mais propriamente pela teodicéia, apresenta-se como parceira, justificadora e

---

<sup>46</sup> BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p.9-12.

<sup>47</sup> *Op. cit.* p.12.

<sup>48</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p. 9-10 e 106-109

<sup>49</sup> CALLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 33-58

<sup>50</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p.98

sacralizadora da ordem e das relações de poder. É desta maneira que “a ordem sagrada do cosmos é, repetidas vezes, reafirmada perante o caos”.<sup>51</sup>

Em consonância com outros textos proféticos anti-sacrificais (Am 5,24; Os 6,6...), Mq 6,1-8 se afirma como uma crítica profética ao sacrifício pelo próprio caráter ambíguo deste. Não se trata de uma visão secular, como poderíamos afirmar nos dias de hoje, porém, de uma visão religiosa sustentada em outra lógica que não a sacrificial.

### **Uma lógica não-sacrificial é possível?**

Se o texto de Mq 6,1-8 permite adentrar-nos na compreensão da lógica sacrificial, nos concede também a possibilidade de refletir sobre a possibilidade de superá-la.

Há muita coisa em comum entre o pensamento de Marcel Mauss sobre o sacrifício e o de René Girard, embora este último tenha aprofundado mais outras questões, como o desejo mimético e a relação entre a violência e a lógica sacrificial. Assim como para Marcel Mauss, para René Girard, o sacrifício é um mistério que tem que ser desvendado.<sup>52</sup> No entanto, segundo suas hipóteses, na origem desse processo está o desejo mimético, propulsor de novas violências. Para ele, toda violência pode ser descrita em termos de sacrifício. Segundo este autor, o sistema sacrificial é eficiente na manutenção da ordem social e tem a função de apaziguar a violência, desviando-a ou canalizando-a para outros seres, cuja morte pouco ou nada importa.<sup>53</sup> O dever de vingança se torna também uma das formas de satisfazer o desejo de acabar com o círculo de violência, porém, perpetuando-a num processo interminável.

No âmbito da religião, o sacrifício surgiu como mediador na relação entre o ser humano e Deus. Para Mauss e Hubert, a lógica do sacrifício corresponde a um paradigma da comunicação com o sagrado<sup>54</sup>, cuja eficácia só pode dar-se pela continuidade

---

<sup>51</sup> Peter BERGER. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p.65.

<sup>52</sup> Para compreender o pensamento crítico e antropológico de René GIRARD sobre o sacrifício, uma de suas obras clássicas está traduzida ao português: *A violência e o sagrado*. Editora UNESP e Editora Paz e Terra, São Paulo, 1990, 391p. Muitos de seus principais livros foram traduzidos em diversos idiomas. Sua obra e pensamento tiveram um impacto sobre a teologia da libertação e biblistas latino-americanos. O mútuo interesse entre as teses de René Girard e a teologia da libertação levou à realização do encontro de Piracicaba -S.P., em junho de 1990. A realização deste evento deu origem a um livro que o documenta, trazendo também a reflexão de vários teólogos e exegetas: Hugo ASSMANN (ed.), *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Editora Vozes/Editora UNIMEP, Petrópolis/Piracicaba, 1991.

<sup>53</sup> René GIRARD, *op. cit.* p.15.

<sup>54</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p.45-46.

intrínseca dos elementos rituais, o que supõe a fé incondicional nos efeitos do rito. Essa dimensão paradigmática do sacrifício identificada por Mauss é um dos elementos que nos permite fazer a ponte entre seu pensamento e as hipóteses de René Girard. Para este, um dos desdobramentos dessa comunicação com o sagrado é a questão da pureza ritual. Segundo ele, o sangue das vítimas sacrificais é um sangue que permanece puro se derramado ritualmente. No entanto, permanece o jogo da violência: o sangue que torna impuro é também o sangue que purifica.<sup>55</sup> Para Mauss, “a vítima do sacrifício expiatório é mais sagrada que o sacrificante”.<sup>56</sup> Recorrer ao sistema sacrificial de “vítimas puras” é uma forma de camuflar a impureza pela necessidade de conter a violência. Tal noção de impureza tem implicações diretas sobre as relações humanas.<sup>57</sup> Nesse sentido, o sacrifício permite que o ciclo de violência se perpetue sobre a humanidade.

Na lógica sacrificial, para expulsar a violência é necessário expulsar o “culpado” que a provoca.<sup>58</sup> A vítima assim, atrai para si toda a violência que pode afetar e contagiar a sociedade. Daí o surgimento da idéia de sacrifício exemplar pela destruição do “bode expiatório”. A “unanimidade violenta”, pois, está a serviço da unidade social e realiza seu desejo pela produção do sagrado e da transcendência do ritual sacrificial.<sup>59</sup> Esta é a questão que Mq 6,6-7 ironicamente introduz após o contexto do processo profético, expresso nos v.2-5. Revela que o fim da lógica sacrificial é assegurar “a vida real e sadia das coisas”.<sup>60</sup>

O que se deseja, pois, com esse comportamento é conseguir a paz. Como afirma Mauss, “as dádivas oferecidas aos homens e aos deuses têm também por fim comprar a paz para uns e outros”.<sup>61</sup> Daí que compreendemos o teor dessa fala em torno do sacrifício diante do contexto de Mq 6,1-8. No entanto, em seus estudos, Mauss deteve-se pouco sobre o sacrifício que tinha a humanos como vítimas. O importante é entender que, mesmo ritualmente, toda prática sacrificial (seja com coisas ou animais) exerce impacto psicológico e, portanto, social sobre as pessoas, pois perpetua o paradigma.

Se fazemos a pergunta teológica sobre a necessidade do sacrifício e se Deus se agrada nele, é porque também esta questão envolve uma reflexão antropológica e não

---

<sup>55</sup> René GIRARD, *op. cit.*, p.53.

<sup>56</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p.63.

<sup>57</sup> René GIRARD, *op. cit.*, p.43.

<sup>58</sup> René GIRARD, *op. cit.*, p.112.

<sup>59</sup> René GIRARD, *op. cit.*, p.113.

<sup>60</sup> MAUSS e HUBERT, *op. cit.*, p.80

<sup>61</sup> MAUSS, p. 64-65.

apenas teológica. Se para Mauss e Girard o sacrifício tem a sua razão de ser, pois canaliza formas de violência e desagregação social, por outro lado, como enfatiza Girard, essa lógica pode e deve ser superada. Em seus estudos, comparando sociedades ancestrais e modernas, Girard observou que, os grupos sociais (antigos ou modernos) onde o sacrifício ritual estava fortemente presente, apresentavam-se também com altos índices de violência no meio da população. Já, naquelas sociedades onde a violência era quase inexistente, observou-se a quase inexistente presença de rituais sacrificais. Em seu lugar, constatou-se a presença de sistemas jurídicos mais ou menos sólidos em sua constituição ética e solidária.

Em seu “ensaio sobre a dádiva”, Mauss, décadas antes de Girard, apontou para a possibilidade da transformação da dádiva em princípios de justiça. Analisando a construção das idéias morais semitas,<sup>62</sup> observou como nos tempos bíblicos houve um esforço para outra compreensão desse paradigma. A esmola e a justiça tornaram-se um dos elementos morais da fé judaica. Assim também, em Mq 6,1-8, um texto paradigmático nessa questão, há uma proposta de mudança de concepções no que se refere à teologia e relação com o sagrado. Nos v.1-7, o processo é também contra a lógica sacrificial que orienta a história de Israel. Trata-se de um discernimento ético das relações com o sagrado. O v.8 que, na verdade representa uma síntese da tradição israelita, a qual é tão profética quanto sapiencial, propõe que a dádiva a Javé não seja outra coisa que o “direito” (*mishpât*, conceito associado ao termo justiça - *zedāqa*), a “solidariedade” (*hesed*) e o “cuidadosamente andar com seu Deus”.

Uma das possibilidades de se empreender um caminho não sacrificial nas culturas é analisar as teologias dos mitos e ritos sob o desenvolvimento de uma sociologia das concepções de Deus. Marcel Mauss, ao tratar das formas variadas de sacrifício reconhece a existência de teologias diferentes, mas não considera essas diferenças em sua análise. Apenas diz que elas existem. Claro, somente esse fato já o torna precursor de todos aqueles que hoje reconhecem que não há apenas uma teologia, seja ela católica, protestante, cristã, judaica ou islâmica. Porém, uma sociologia das concepções de Deus pode contribuir para a constituição teológica dessa diversidade.

Desta forma, há mais de dois milênios, agentes do mundo bíblico sapiencial já tiveram – como René Girard, a intuição de que o problema da violência e da paz não se resolve com outras formas de violência. Concordam com Mauss, que é preciso dar. Po-

---

<sup>62</sup> MAUSS, *op.cit.*, p.64-67.

rém, este também deixa entrever que outras possibilidades possam surgir do sistema de trocas. Enfim, para uma análise pertinente da questão não podemos separar estas duas perspectivas.

## **Conclusão**

Com este estudo, pretendemos ver até que ponto Mq 6,1-8, sob o olhar de Marcel Mauss, contribui para um discernimento crítico no campo religioso e em nosso tempo, tempo de crise ética, humana e espiritual. Pudemos observar como a sua atualidade se torna mais evidente com a atualidade do pensamento de Marcel Mauss e aqueles que seguiram suas trilhas.

É possível – e isso em todos os tempos – constatar a dificuldade do ser humano encarar o “outro” como seu igual. Práticas sacrificais, rituais de oferendas, feitiçaria, mágicas e até canibalismo têm sido, com frequência, objeto de discursos de abominação – não só destas práticas – mas também do “outro”. Demonizar o outro com sua cultura não deixa de ser também uma reação de defesa do que o próprio psiquismo teme. Porém, por outro lado, torna-se uma forma de ocultar o quanto tal lógica violenta foi internalizada em sua própria cultura e foi encontrando formas veladas (rituais ou não) de perpetuar-se. Como afirmava Mauss em seus estudos, o louco é sempre o outro!

Daí que o estudo do sacrifício segue sendo profundamente atual para nossa civilização, pois esta foi construída e permanece, sob diversas formas, na lógica sacrificial. Conhecê-la é conhecer o próprio ser humano. E Mauss nos ajuda a isso. É interessante observar como quase todas as culturas foram superando – até os dias de hoje – formas cruentas de sacrifício ritual (sobretudo o humano), canibalismos... Há de se estudar ainda o que levou a essas culturas a abandonar tais práticas, se elas eram tão importantes para ordem social e sua constituição. Parece haver algo, alguma intuição que surge em determinados momentos, que as fez mudarem de direção. Onde estão as práticas canibais? Alguns povos desapareceram, mas outros não. O rito, no entanto, permanece... Em setores da cultura semita, a dimensão sócio-política da fé se sobrepôs à da relação hierarquizada sacrificial, com ênfase nas relações solidárias de troca. É o caso de nosso texto de Mq 6,1-8. Ele é representativo de um tempo e de determinados grupos sócio-teológicos. Aliás, essa tradição não-sacrificial pode ser atestada na literatura bíblica em várias partes e também em outras culturas.

A reflexão que aqui encontramos, embora bastante simplificada em muitos de seus aspectos, deve abrir ganchos para pensar o sacrifício hoje, tanto nas suas formas rituais como em suas formas secularizadas. Por exemplo, o senso comum em torno do tema da violência e da pena de morte vai no sentido da assepsia social, da eliminação do criminoso. A eliminação do problema (seja ele pessoal ou social) encontra as respostas mais irrefletidas pelo caminho da violência e da eliminação imediata da coisa ou pessoa/grupo. Daí o retorno às novas (ou velhas?) formas de preconceito e discriminação que estão na base da violência. Por outro lado, a concepção teológica (e social) de que a paz e o bem estar vêm de Deus e que, para isso, ele nos pede algo, segue profundamente enraizada. Até mesmo a economia atual está repleta de concepções – originalmente teológicas – da retribuição divina. Reconhecer as facetas sacrificais de nossa cultura é, ao mesmo tempo, um caminho de superar a lógica do sacrifício que permeia as relações pessoais e sociais, sem demonizar o outro. Sair delas, é um caminho possível que ainda levaremos tempo para compreender e, sobretudo, para trilhar. Talvez, Mq 6,1-8 nos ajude a isso de um modo mais integrador e libertador.

Como é o que se poderia esperar das contribuições de Marcel Mauss e René Girard, nosso estudo deve permanecer aberto para novas contribuições, aproximações e articulações com outros autores e pensamentos.

## BIBLIOGRAFIA

ALONSO SCHÖKEL, Luís. *La palabra inspirada. La biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Madrid: Cristiandad, 1986.

\_\_\_\_\_. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta, 1994.

ALONSO SCHÖKEL, Luís e SICRE DÍAZ, José Luís. *Profetas II. Ezequiel, profetas menores, Daniel, Baruc, carta de Jeremias*. São Paulo: Paulinas, 1991.

ANDERSON, Gary A. "Sacrifice and Sacrificial Offerings". In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. V. New York: Doubleday Press, 1992.

ASSMANN, Hugo (ed.). *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis/Piracicaba: Vozes/Unimep, 1991.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

*Bíblia de Jerusalém*. Paulinas, São Paulo, 1986.



- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- CALLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- CLEMENTS, Ronald E. *O mundo do Antigo Israel - Perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- CROATTO, José Severino. *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*. Buenos Aires: Docencia, 1994.
- DONNER, Herbert, *História de Israel e dos povos vizinhos (vol.1): Dos primórdios até a formação do estado*. São Leopoldo/ São Paulo: Sinodal/Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *História de Israel e dos povos vizinhos (vol.2): Da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. São Leopoldo/ São Paulo: Sinodal/Vozes, 1997.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GALLAZZI, Sandro. “De nada vale a gordura dos holocaustos. Uma crítica popular ao sacrifício do segundo templo”. In: *RIBLA* 10 (1991), Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Unesp/Paz e Terra, 1990.
- JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Vol. II, Cristiandad, Madrid, 1985.
- JUNCO GARZA, Carlos. *La crítica profética ante el templo. Teología veterotestamentaria*. Tese de doutorado. México: Universidad Pontificia de Mexico, 1994.
- KAEFER, José Ademar e JARSCHER, Haidi (orgs.) *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel. Uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir e ZIMMER, Rudi. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1989.
- MAUSS, Marcel e HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- MENEZES, Renata de Castro. “Marcel Mauss e a sociologia da religião”. In: TEIXEIRA, Faustino (org). *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

NAKANOSE, Shigeyuki. *A leitura sociológica do sacrifício. “hzb” em 1Sm 1–1Rs 12*. Dissertação (mestrado em teologia bíblica). Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1986.

PERLITT, Lothar. “Acusação e absolvição de Deus. Motivos teológicos no tempo do exílio”. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (org). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981.

PINSKY, Jaime (org.). *Modos de Produção na antiguidade*. São Paulo: Global, 1982.

PIXLEY, Jorge. “A violência legal, violência institucionalizada, que se comete acreditando servir a Deus”. In: *RIBLA* 18 (1994), Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal.

\_\_\_\_\_. “Exige o Deus verdadeiro sacrifícios cruentos?” In *RIBLA* (1988), Editora Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal.

SCHWANTES, Milton. “*Meu povo*” em *Miquéias*. Belo Horizonte: Cadernos do CEBI n.15, 1989.

\_\_\_\_\_. “Sacrifícios são necessários?” In: *AGEN* 232 (1992), São Paulo.

SICRE DIAZ, José Luís. *Profetismo em Israel. O profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *El culto en Israel*. Madrid: Fundación Santa María, 1990.

SUAIDEN, Silvana. *Miquéias 6,1-8 – Teologias de superação do sacrificalismo – Ensinando o caminhar da humanidade com seu Deus* (Dissertação de mestrado). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2001.

SUAIDEN, Silvana. “A dimensão social e crítica da fé profética de Israel. Um estudo de Mq 6,1-8.” In: KAEFER, José Ademar e JARSCHHEL, Haidi (orgs). *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel. Uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007.

VARONE, François. *El Dios “sádico”. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Terrae, 1988.

WILLI-PLEIN, Ina. *Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001.

WOLFF, Hans Walter. *Micah. A Commentary*. Minneapolis – Augsburg, 1990.

\_\_\_\_\_. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo/São Leopoldo: Loyola/Sinodal, 1975.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Miquéias: voz dos sem-terra*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1996.

## **Multiplicação dos pães ou projeto de partilha do alimento, da boa notícia, dos ensinamentos de Jesus alcançando outros povos?**

Flávia Luiza Gomes Costa\*

### **Introdução**

Os relatos da terceira parte do Evangelho de Marcos, que concluem a primeira metade do evangelho com finalidade de mostrar Jesus como Messias, estão elaborados entre às duas cenas da “multiplicação dos pães” (6:30-8:26). Essas duas cenas parecem à primeira vista ser apenas uma duplicação de narrativa se não fosse pelo fato da primeira ocorrer em um contexto israelita e a segunda em contexto pagão. Assim, a terceira parte é apresentada como em forma de um sanduíche que tem como recheio entre uma multiplicação e outra, relatos que mostram Jesus num embate com a questão do puro e impuro, ou seja, da separação e distinção entre judeus e pagãos. Ainda como introdução à quarta parte do evangelho esse bloco é finalizado com a incompreensão dos discípulos e a cura de um cego em dois momentos por Jesus.

Para o estudo dos textos que compõem a terceira parte do evangelho de Marcos (6:30-8:26) torna-se relevante na análise de cada cena a consideração de tal texto dentro do contexto de toda a terceira parte bem como de todo o Evangelho. Isso porque o Evangelho foi escrito ou redigido dentro de um projeto literário de narrar a história de Jesus com um fim catequético de evidenciar que o crucificado é o Filho de Deus. Não uma história como se entende o termo nos tempos modernos, como uma biografia, mas antes com um propósito teológico tecer relatos contínuos e coerentes, que apesar de um mínimo respeito à cronologia não se deixa dirigir por ela, sobre Jesus e seus discípulos que deram origem à Igreja. A lógica que liga os relatos, portanto, é teológica e não uma biografia dos acontecimentos. Por isso na apreensão do sentido dos textos é preciso perceber o fio condutor teológico no qual a narrativa vai sendo construída tendo em conta que Marcos escreve muito pouco, pois o seu trabalho e sua maestria são conhecidos na junção das tradições já existentes a fim de fazer uma catequese narrativa para os cristãos do seu tempo por meio de técnicas de interpretação comumente usadas no judaísmo.

---

\* Especialista em Teologia Bíblica e Mestre em Ciências da Religião pela PUC/MG

Dessa forma, utilizando de meios literários inspirados na tradição judaica para a atualização da Escritura, o escrito evangélico se torna uma resposta aos discípulos e discípulas que ao relerem a história de Jesus, no contexto da Palavra revelada do Antigo Testamento, buscam uma resposta para o momento histórico em que vivem. Essa técnica de interpretação, que na verdade é bem mais do que uma simples interpretação de um texto por na verdade implicar em uma procura através da Escritura de uma palavra de Deus que seja resposta para uma nova situação histórica, se denomina de *derásh*.

Esse verbo em seu sentido original significa “buscar”, “procurar”. Por meio do evento de Jesus se interpreta as Escrituras a fim de que elas se tornem relevantes para a nova situação vivenciada. É buscar uma palavra de Deus nas Escrituras a partir de Jesus. O povo judeu não acorria as Escrituras para pesquisar relatos de uma Palavra divina do passado, mas antes para procurar por meio do texto uma palavra para o presente, o que certamente era bem conhecido a Marcos quanto aos primeiros judeus-cristãos. Por isso o mesmo faz o Evangelista, pois sua pretensão não é escrever para apenas guardar a memória da vida de Jesus, mas sim procurar uma Palavra viva de Deus nessa vida. Portanto, para Marcos e seus contemporâneos, “a memória dos atos e das palavras de Jesus tem sempre como finalidade a *procurar* compreender as palavras e o agir do Senhor ressuscitado à sua Igreja no momento presente.”<sup>1</sup>

Para tanto, diante do desafio da compreensão dos textos da terceira parte de Marcos, aqui especificamente, resta ainda considerar, que Marcos escreve por volta do ano 70 e provavelmente elabora seu evangelho em Roma. É plausível o fato de que essa comunidade possa ter sentido a necessidade de colocar por escrito as tradições apostólicas após a morte de Pedro e Paulo. Diante de tais considerações segue o estudo da perícope proposta com o desafio de entender Marcos nessa terceira parte do evangelho a partir do movimento missionário e catequético da primitiva igreja sendo o texto evangélico endereçado a uma comunidade de cristãos não judeus.

## **1 O ensinamento de Jesus é alimento para Israel (6:30-44)**

O começo da narrativa da terceira parte do evangelho mostra os discípulos retornando da missão e relando a Jesus tudo quanto tinham feito e ensinado. Jesus os chama a ir para um lugar reservado, um deserto, a fim de que possam se alimentar. Des-

---

<sup>1</sup> GOPEGUI, *Notas introdutórias ao Evangelho de Marcos*. 2010, 6f.

de já surge o tema da comida o qual vai perpassar por toda a terceira parte do evangelho. Dessa maneira a cena da multiplicação dos pães será compreendida se lida dentro do contexto do preparo dos discípulos por parte de Jesus para cumprirem a missão. Eles precisam se alimentar, mas antes, o alimento no contexto do cumprimento da missão parece ser a própria boa notícia. Sempre que Jesus chama os discípulos a um lugar a parte era para dar uma lição, uma instrução. Talvez até para que não se deixassem ensoberbecer pelo êxito da missão.

No entanto, apesar de partirem sozinhos no barco quando chegam ao deserto o texto informa que já havia uma grande multidão à espera de Jesus. Certamente nesse ponto “Marcos recorda a saída dos hebreus do Egito para o deserto, a caminho da liberdade e da vida”.<sup>2</sup> Assim, da mesma forma que no passado Javé tirou os hebreus daquela opressão e os atraiu ao deserto para alimentá-los com o maná, Jesus atrai o povo faminto, ao deserto, explorado pelos próprios líderes religiosos e pelo império Romano para celebrar o banquete messiânico. Portanto é a participação em um novo êxodo.

O relato da multiplicação dos pães, bem como os que estão entre as multiplicações, tem caráter simbólico, pois trata-se de uma leitura *derásica* da vida de Jesus, que assim como já evidenciado acima, é uma leitura da vida de Jesus com recurso ao Antigo Testamento mostrando como nele se realiza as promessas messiânicas. Esse simbolismo já se manifesta no número de cinco mil pessoas sem contar mulheres e crianças, pois seria impossível tamanha aglomeração naquela região.<sup>3</sup>

A comoção de Jesus diante da multidão é pelo fato de estarem como ovelha sem pastor, o que se traduz numa fome. Tal compaixão imediatamente é transformada no gesto concreto de Jesus em “ensinar muitas coisas” à multidão. O alimento principal já está ressaltado aqui: “não só de pão vive o homem, mas de toda palavra que desce da boca de Deus”. O alimento é o ensinamento de Jesus.

O tema da comida já está esboçado desde o início do texto, mas com a distinção de que os apóstolos e Jesus não têm tempo para comer enquanto que o povo não tem o que comer. É de se indagar sobre como poderá haver anúncio da boa notícia se o povo está passando fome. “Não seria a própria comida a boa notícia ou, pelo menos, parte essencial dela?”.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> BORTOLINI, 2006, p. 129.

<sup>3</sup> Cf. GOPEGUI, *O banquete messiânico para judeus e pagãos*. 2010, 6f.

<sup>4</sup> BORTOLINI, 2006, p. 129.

No entanto, parece que os discípulos pouco ou nada entenderam do ensinamento que Jesus quer trazer para eles ao sugerirem que o povo seja despedido a fim de comprarem o que comer. Jesus quer ensinar aos apóstolos a partilharem tudo e, assim, é através deles que Jesus vai agir. Se houver partilha dos bens que se possui inclusive dos religiosos, da palavra de Deus, um novo êxodo vai acontecer. As palavras do Antigo Testamento nas mãos de Jesus se tornam alimento para a multidão.

Dessa maneira é possível intuir sobre o significado simbólico dos números na narrativa. Os cinco pães podem ser uma alusão aos cinco livros da Lei, o alimento da palavra de Deus ao seu povo que em Jesus manifesta a sua plenitude. A presença dos peixes dá realidade à narrativa enquanto alimento indispensável de se comer com os pães. Da mesma forma tem-se uma nova alusão às Escrituras na organização do povo em grupos, pois Moisés também dividiu o povo para cuidar melhor de suas necessidades. E os doze cestos cheios simbolizam as doze tribos de Israel evocando que há alimento para todo o povo do Israel restaurado.

Ante aos pães e peixes com a realidade da fome da multidão, “em vez de uma ação miraculosa, Jesus simplesmente fez a oração que todo pai de família judeu fazia antes das refeições, antes de distribuir o pão repartido”.<sup>5</sup>

## **2 A incompreensão dos discípulos (6:45-56)**

Os apóstolos haviam chegado empolgados da missão e agora Jesus os leva adiante. Devem entrar sozinhos na barca e irem a Betsaida, portanto em território pagão. Mas os discípulos enfrentam o vento contrário e ficam com dificuldade para remar. Essa cena simbólica alude à dificuldade dos discípulos em entender e se comprometer com a missão de pregar aos pagãos. Expressa ainda uma resistência no acolhimento dos pagãos. Aqui fica claro que a intenção de Marcos é mostrar o projeto da partilha do alimento, da boa notícia, dos ensinamentos de Jesus alcançando outros povos. Assim, torna-se clarividente que os ventos contrários simbolizam as dificuldades em “atravessar” para “fermentar” o outro lado com a boa notícia que faz acontecer o Reino.

Sobre Jesus é relatado que estava no monte em oração. Naquela cultura o topo do monte representava maior aproximação de Deus. Grandes personagens do passado já

---

<sup>5</sup> BALANCIN, 2005, p. 90.

tinham feito essa experiência: Moisés (Êxodo 32) e Elias (1 Reis 19). A situação de Moisés na montanha enquanto o povo vive situação difícil ajuda a entender o episódio de Marcos. De fato, os discípulos estão perdidos desde o episódio dos pães incapazes de compreender e de se comprometer. Mas Jesus aparece declarando “sou eu”. Essa expressão à luz do Antigo Testamento é uma abreviatura do nome “Javé”. Jesus está atribuindo a si o poder de Javé. Jó em um momento de dificuldade declara que Deus caminha sobre as ondas do mar em meio ao seu desespero (Jó 9:8).

Marcos associa os dois episódios em torno desse tema: “não tinham compreendido o episódio dos pães, o coração deles estava endurecido” (6:52). As dificuldades da travessia, portanto, estão estritamente ligadas ao fato anterior. A incompreensão daquele gera a dificuldade deste. A expressão “coração endurecido”, no Antigo Testamento, caracterizava as resistências ao projeto de Javé. E entre os que resistiam havia também o Faraó. Aqui em Marcos os discípulos é que resistem ao projeto de Javé. Por isso é que pensam ser Jesus um fantasma o que sinaliza para a total incompreensão.<sup>6</sup>

O objetivo inicial ao entrarem na barca era chegar em Betsaida (território pagão), mas de acordo com Marcos 6:53, a travessia termina em Genesaré, ou seja, em território judeu, na Galiléia. Não conseguiram fazer a travessia da boa notícia pela resistência e incompreensão de que o banquete messiânico é para todos.

### **3 Jesus derruba a barreira entre judeus e pagãos (7:1-23)**

Nesse trecho Marcos mostra uma série de ditos de Jesus com relação a pureza ritual nos ensinamentos dos fariseus. Isso fazia radicalmente distinção e separação entre os judeus e os pagãos. A função desses relatos é de mostrar que Jesus aceita os pagãos em sua mesa messiânica fazendo cair a barreira que os separava dos judeus.

A primeira cena se conforma pela crítica aos discípulos de Jesus por comerem sem lavar as mãos, com as mãos sujas (impureza, profano), enquanto que no relato anterior o povo passa fome. O tema da comida perpassa por toda a narrativa. Mas Jesus confronta seus adversários mostrando que a palavra de Deus acaba se tornado estéril por causa da tradição. Jesus ensina uma nova moral a qual não se baseia naquilo que vem de fora, mas está centrada na consciência humana. Ensina que toda a maldade vem do coração do homem. Assim, há outro alimento que sustenta a pureza ou impureza de uma

---

<sup>6</sup> Cf. BORTOLINI, 2006.

pessoa que é o coração, mas não se refere aos sentimentos, e sim à consciência. Jesus aboliu a lei sobre a pureza e impureza que fazia diferença entre judeus e pagãos.

Jesus responde aos seus adversários usando um texto de Isaías (29:13) que expressa uma de suas denúncias sobre culto vazio. De tal forma que Jesus os “acusa de hipócritas, ou seja, bons atores, que fingem uma religião de exterioridade, sem compromisso”.<sup>7</sup>

Jesus estabelece uma nítida distinção entre mandamento de Deus e tradição dos homens e confronta seus adversários por não cumprirem o mandamento de honrar pai e mãe (Ex 20:12; Dt 5:16). Honrar significa um compromisso de sustentar financeiramente do qual os adversários de Jesus se esquivavam em nome de um voto. “O voto *korban* referia-se à prática que consistia em consagrar ou prometer a propriedade e os recursos da pessoa ao templo”.<sup>8</sup> No entanto, Jesus descreve uma situação em que o voto se transforma em maldição ao ser usado para esquivas em relação a responsabilidade econômica para com os pais de acordo com a Torá.

Mais uma cena em que Jesus está às voltas com questões em torno da temática sobre comida e distinção entre judeus e pagãos, puros e impuros no objetivo de mitigar os entraves para o entendimento de que a boa notícia deve ser oferecida a todos.

#### **4 A boa notícia rompe fronteira (7:24:30)**

Têm-se mais uma incursão de Jesus em território pagão (fato que recorda um episódio na vida do profeta Elias 1 Reis 17). Jesus derruba a ideologia farisaica entrando numa casa em território pagão. O desejo de Jesus para que ninguém soubesse que ele estava ali se explica pelo ocorrido no episódio anterior. O enfrentamento com as lideranças religiosas judaicas poderia estar causando ameaças à vida de Jesus. Assim, ele se retira para se proteger.

Mas a presença de Jesus não fica oculta porque uma mulher pagã ouviu falar dele. Além de salientar que a mulher é pagã (7:26) Marcos quer chamar a atenção mais uma vez para o fato de que Jesus quer que seus discípulos compreendam a inclusão dos não judeus em sua mesa messiânica.

---

<sup>7</sup> BORTOLINI, 2006, p. 140.

<sup>8</sup> MYERS, 1992, p. 272.



Como os judeus chamavam os pagãos de cachorros, se constrói um diálogo de Jesus com a mulher siro-fenícia colocando tais palavras na boca de Jesus a fim de corrigir a mentalidade dos discípulos e também de promover a acolhida dos pagãos por meio dos ouvintes do evangelho.<sup>9</sup> Esse relato tem, portanto, a finalidade clara de corrigir uma mentalidade que não condiz com a missão messiânica de Jesus. Essa cena quer justificar com a vida de Jesus a missão da igreja mostrando que os pagãos devem ser admitidos à mesa. Assim o tema da comida continua, pois a mulher expressa o desejo de comer das migalhas. Comer, obviamente, da palavra de Deus plena nos ensinamentos de Jesus que também quer alcançar os pagãos.

### **5 A condição dos discípulos exposta na vida de um surdo e gago (7:31-37)**

Marcos apresenta nesse trecho um segundo relato de cura em território pagão, fazendo, assim, ligação entre esse episódio e o anterior. É a cura de um surdo e gago. Novamente se evidencia o acesso dos pagãos à mesa messiânica de Jesus, ou seja, à palavra de Deus. Mas também mais uma vez tem-se o fenômeno da ausência dos discípulos e esse detalhe reforça a pergunta: “quem é o discípulo de Jesus?”.

Como parte desse processo de mudança de mentalidade para inserção dos pagãos à mesa de Jesus, esse homem personifica a situação dos discípulos. Isso porque a surdez no Antigo Testamento aparece como a incapacidade de ouvir a palavra de Deus. Essa é a surdez dos próprios discípulos. Da mesma forma que aquele homem que não ouvia foi levado a Jesus, também quem não ouve a palavra nunca irá livremente a Jesus, mas terá que ser levado.

“Do ponto de vista do discípulo esse fato também quer ressaltar a precedência da escuta sobre a fala, fazendo a segunda depender da primeira”.<sup>10</sup> No entanto o homem não é totalmente mudo, é gago. Isso evidencia a situação dos discípulos que por não ouvirem não podiam proclamar a palavra de Deus. Precisavam também do toque de Jesus, precisavam se abrir para as palavras de Jesus para proclamarem com inteireza a boa notícia que deveria ser estendida aos pagãos. É preciso a cura da surdez e mudez no âmbito da escuta da palavra de Deus e sua proclamação para o seguimento de Jesus.

---

<sup>9</sup> GOPEGUI, *O banquete messiânico para judeus e pagãos*. 2010, 6f.

<sup>10</sup> BORTOLINI, 2006, p. 151.

## **6 Os pagãos à mesa do banquete messiânico (8:1-9)**

A temática do acesso dos pagãos à mesa da Palavra de Deus continua sendo desenvolvida agora no simbolismo de um segundo texto da multiplicação de sete pães para quatro mil pessoas. Fica claro que o sentido é o mesmo do relato da primeira multiplicação, mas há uma diferença fundamental, pois agora ela ocorre em território pagão. É o resultado positivo da tentativa frustrada de 6:45ss.

Chega-se a conclusão de que a fome é igual para todos, judeus e não-judeus. Não adianta estar com Jesus, pois precisam também de um alimento, palavra de Deus para não perecerem no caminho. Assim, o evangelho quer mostrar que a luta para superá-la ultrapassa as barreiras de raça ou de religião. Indistintamente Jesus sente compaixão por todos. Marcos conserva dois episódios tão parecidos para mostrar que os pagãos têm lugar à mesa de Jesus e que seus discípulos (judeus-critãos) precisavam compreender e mudar a mentalidade. Assim, em todo esse processo da primeira multiplicação até a segunda em contexto pagão, Marcos quer abrir os olhos de quem pretende seguir a Jesus, alertando que também os que são de outra raça e religião têm direito à comida do banquete messiânico e não apenas às migalhas.

No simbolismo do relato pode-se perguntar se a menção do número de quatro mil dos que comeram não faria alusão aos quatro pontos cardiais sugerindo que a mesa está aberta aos pagãos provenientes de todos os lugares como também se entrever plenitude no número dos cestos que sobraram, sete, como também o número de pães, apondo mais uma vez para todo o mundo, a plenitude das nações.<sup>11</sup>

## **7 Processo que os discípulos precisam passar (8:10-26)**

Retornando ao território de judeus os fariseus e os discípulos estão diante de Jesus com atitudes parecidas. Os fariseus pedem um sinal, “mas para Marcos os sinais são procurados só pelos incrédulos e constituem indicador não-confiável do sentido dos eventos (ver 13:4-22)”<sup>12</sup> e por isso Jesus se recusa a manifestar algum sinal a esses incrédulos. Da mesma forma os discípulos terminam totalmente reprovados. Mas isso não deve desanimar, pois apesar de os seguidores de Jesus não vêem mesmo tendo o-

---

<sup>11</sup> Cf. GOPEGUI, *O banquete messiânico para judeus e pagãos*. 2010, 6f.

<sup>12</sup> MYERS, 1992, p. 275.

lhos e não ouvirem mesmo possuindo ouvidos, Jesus é capaz de abrir olhos e ouvidos (7:31; 8:22, o episódio seguinte).

Jesus alerta aos discípulos para que não façam como os fariseus, os quais não entendiam que o sinal é o próprio Jesus, pois com ele as pessoas começam a viver ao se alimentar da palavra de Deus. Os discípulos, no entanto, ainda não entendem ao considerarem que o pão dos pagãos não serve para os judeus, aludido no fato de que não levaram pães da multiplicação ocorrida em território não judeu. O único pão mencionado no barco refere-se a Jesus, mas os discípulos não compreendem.

Encerrando a terceira parte e introduzindo a seguinte tem-se a cura de uma cegueira. Tomada em sentido simbólico o objetivo parece claro: cegueira no sentido da dificuldade ou resistência em aderir a Jesus e à boa notícia que deveria chegar até aos pagãos. A cura acontece em território pagão. Jesus toca com a saliva o que equivale ao toque com o Espírito de Jesus. Da mesma forma Jesus tem que abrir os olhos dos seus discípulos para que o reconheçam como Messias. A cura em dois momentos fala do desenvolvimento gradual dos discípulos. Mas Jesus não queria, na linha do segredo messiânico, ser proclamado como o Messias na mentalidade judaica, por isso o texto conclui com a advertência de Jesus: “Não entres na aldeia”.

## **Conclusão**

Esse texto é uma catequese do tipo *derásico*. É a interpretação de Jesus com recurso ao Antigo Testamento. A história não quer apenas narrar o que aconteceu na vida de Jesus, mas sim a partir da vida de Jesus discernir o que vai acontecer com a igreja.

Marcos quer mostrar que Jesus é messias que convida ao banquete messiânico tanto judeus quanto pagãos. Assim, o alvo é clarear com a vida de Jesus o momento escuro pelo qual a comunidade pós-pascoal enfrenta com relação ao acesso à boa notícia pelos pagãos. Há os que continuam desprezando os pagãos exigindo que se tornem primeiramente judeus para serem cristãos. A tempestade se levanta, é a mentalidade e a incompreensão, contra a igreja quando ela começa ir em direção aos pagãos.

Como Marcos escreve em Roma para uma comunidade de não judeus, está levando a mensagem a esses de como Jesus derrubou as barreiras entre judeus e pagãos erigindo uma nova moral fazendo os discípulos entenderem que na mesa messiânica tem

lugar para todos de todas as nações. O pão é Jesus a plenitude da Palavra de Deus encarnada para todos quantos o aceitarem reconhecendo o crucificado como messias filho de Deus.

Para os cristãos hodiernos a mensagem também é recorrente a fim de que se apreenda a necessidade da abrangência da anunciação e proclamação da boa notícia do Reino de Deus. A mensagem e a vida de Jesus são alimentos não excludentes, mas, ao contrário sempre aberta para acolhida de todos indistintamente. A cristandade contemporânea pode ser, com tal mensagem, mais desafiada a compartilhar o pão da vida, Jesus Cristo, para além de suas tradições, preconceitos, exigências que nem Jesus fez para acolher a tantos, despindo-se também do despautério da tentação de erigir códigos de regras e condutas como pré-requisitos para se arvorarem na condição de julgar os “merecedores” de fazerem parte da mesa a qual Jesus já estendeu a todos quantos têm fome.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

A BÍBLIA DO PEREGRINO. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BALANCIN, Euclides Martins. *O evangelho de Marcos: Quem é Jesus?* 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

BORTOLINI, José. *O Evangelho de Marcos: para uma catequese com adultos*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Começo do Evangelho de Jesus Cristo Segundo Marcos: Tradução literal do grego com estruturação do texto*. Belo Horizonte: FAJE, 01 mar. 2010. 47f. Notas de Aula.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Notas introdutórias ao Evangelho de Marcos*. Belo Horizonte: FAJE, 01 mar. 2010. 6f. Notas de Aula.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *O banquete messiânico para judeus e pagãos: anotações a Marcos 6:30-8:26*. Belo Horizonte: FAJE, 01 mar. 2010. 6f. Notas de Aula.

MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes. *Caminhando com Jesus: Círculos bíblicos do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulus, 2003.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos: Grande comentário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1992.

## **E Romanos 13 chegou ao sertão...**

Pedro Lima Vasconcellos\*

### **Introdução**

Esse ensaio diz respeito à viagem de um texto, e a um percurso ao encontro dele. Trata-se dos primeiros versículos do capítulo 13 da carta de Paulo aos romanos, aquele texto que, nos dizeres de Ernst Käsemann, acabaram tornando-se, na história da Cristandade, bases fundamentais para uma metafísica do Estado cristão. Visitamos aqui o sertão da Bahia, à margem esquerda do rio Vaza-barris, especificamente um vilarejo, até 1893 denominado Canudos, desde então para seus habitantes era Belo Monte, embora para seus detratores e depois destruidores nunca tivesse deixado de se chamar como sempre foi chamado. O que Romanos 13 foi fazer lá no vilarejo renomeado? E o que lá foram fazer com Romanos 13?

### **I – Ao encontro de Romanos 13**

Aqui é alguém que vai encontrar-se, provavelmente sem o saber com antecedência, com Romanos 13. Antonio Vicente Mendes Maciel, mais conhecido como Antonio Conselheiro, há pelo menos vinte anos andarilho no sertão, puxando rezas, ajudando na (re)construção de igrejas, cemitérios e pontes, distribuindo conselhos e “pregando uma moral excessivamente rígida” (algo de que foi acusado nos inícios dos anos 80 do século XIX por nada menos que o arcebispo da Bahia!), está agora, em 1895, no Belo Monte, onde se estabelecera dois anos antes, dedicado a atividades fundamentais: além dos conselhos, que nunca deixou de oferecer; além de comandar a construção de uma e depois outra igreja no arraial; além de outras demandas a que ele tratava de atender, uma, nova: depois de tantos anos reconhecido como “homem biblado”, ele estava diante de uma Bíblia, provavelmente tomada emprestado a algum cura da região. E se decidira a copiá-la, ao menos o Novo Testamento. Em seu “santuário” (nome dado à antiga capela do arraial que se havia tornado residência dele), com a ajuda de seu secretário Leão de Natuba, ele punha suas mãos cansadas e trêmulas a serviço dessa tarefa gigantesca: transcrever o Novo Testamento. Terá começado a copiar no alvorecer da-

---

\* Mestre e livre-docente em Ciências da Religião, Doutor em Ciências Sociais. Professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) em seu Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião e no Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL) em seu curso de Teologia.

quele ano? Ou antes disso? Desconhecemos. Mas sabemos que o exercício dessa tarefa só foi possível porque a Bíblia, artigo absolutamente raro no Brasil-colônia, começava a deixar de sê-lo tanto assim com o advento do século XIX e as distribuições de bíblias por missionários evangélicos aqui chegados e pela decisão, enfim, de se produzir em nosso país uma Bíblia sob os auspícios da Igreja Católica. Foram duas edições na segunda metade daquele século, e uma delas terá chegado ao conhecimento e uso, aqui e ali, do Conselheiro. Mas agora era preciso copiar tão sagrado texto, seja para combater protestantes, seja para meditá-lo, seja para tomá-lo como base para meditações e prédicas.

O trabalho seguia, em condições que não necessariamente eram as mais adequadas e favoráveis. E o Conselheiro passou, pelo texto de Mateus, mas também pelos subtítulos oferecidos às diversas perícopes que o compõem pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo, tradutor da Bíblia latina (oficial da Igreja Católica, aquela Vulgata cujos contornos foram definidos após o Concílio de Trento) e produtor de notas explicativas ao texto que foram censuradas e substituídas nas edições subseqüentes de seu trabalho (muito provavelmente o Conselheiro não as terá conhecido). Assim também ocorreu com os demais evangelhos e os Atos dos Apóstolos: estes livros iam ganhando nova habitação em um caderno pequeno mas grosso: eram centenas de páginas que agora abrigavam preciosidade inaudita naquelas paragens. Já trabalhando no meio milhar delas o líder do Belo Monte finalmente chega ao escrito mais imponente de Paulo, missionário viajante, que tanto terá inspirado o Conselheiro nas suas andanças para lá e para cá naquele imenso sertão. E a tinta corre, registrando as poderosas meditações do apóstolo dos gentios sobre o pecado da humanidade, mas principalmente sobre a superabundância da graça de Deus concedida em Cristo. O copista terá vibrado ao encontrar aí antídoto poderoso às pregações aterrorizantes dos missionários, com suas ameaças e rigores. A transcrição avança, e lá pela página 550 se chega ao capítulo 12 e seu apelo à inconformidade com esse mundo e suas estruturas; o Conselheiro se terá sentido confirmado em sua recusa à nova ordem política republicana instalada no país e na convicção de que era preciso resistir a ela, obra do demônio; não bastava ficar bestializado diante das mudanças, como se dizia que o povo em geral tinha assistido ao emergir do novo regime. Na página 554, em seu final, a última frase deste capítulo: “Não te deixes vencer do mal, mas vence o mal com o bem”. O Conselheiro se encaminhava para começar a transcrição de Romanos 13, quando algo ocorre, e suspende o andamento da cópia. O

Conselheiro não sabe: é Romanos 13 que chega a ele, em forma personalizada, exortação assumindo tom de ordem: “Todo o homem esteja sujeito às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as que há, essas foram por Deus ordenadas”...

## II – Romanos 13 chega ao Belo Monte

É que no dia 13 de maio de 1895 o arraial já contempla o sol em pleno céu quando vê avizinharem-se três prelados, um deles conhecido (embora há algum tempo não aparecesse por lá: o cura da região, o padre Vicente Sabino dos Santos), os outros dois até então ignotos: o frei Caetano de S. Leo e aquele que parecia comandar o trio, o frei João Evangelista de Monte Marciano. Vinham, os dois, da capital do Estado, e no caminho a eles se juntara o padre Sabino. Chegados ao arraial, e instalados na casa reservada ao vigário, logo procuram Antonio Conselheiro, que no momento se ocupava das tarefas de construção de uma igreja, para lhe comunicarem a abertura de uma missão religiosa no povoado. Não deixaram de observar a organização deste, feito, segundo o frei João relataria posteriormente, de “misérrimas habitações”<sup>1</sup>; seus moradores eram “fanatizados discípulos” do Conselheiro e eram “de ar inquieto e o olhar ao mesmo tempo indagador e sinistro”; desse modo “denunciavam consciências perturbadas e intenções hostis”.

MAS NOS IMPORTA AQUI A CONVERSA DOS CLÉRIGOS COM O CONSELHEIRO. JUNTO A ELES UM GRUPO ARMADO TERÁ DADO A LARGADA PARA ELA, COM A SAUDAÇÃO TRADICIONAL “LOUVADO SEJA NOSSO SENHOR JESUS CRISTO”... AS PRIMEIRAS PALAVRAS ALI TROCADAS VERSARAM SOBRE OS TRABALHOS DE CONSTRUÇÃO DE UM EDIFÍCIO RELIGIOSO; MAS, ESTANDO NO CORO, FREI JOÃO SE DIRIGE AO BEATO GARANTINDO QUE SEUS PROPÓSITOS SÃO TODOS DE PAZ, MANIFESTANDO SUA ESTRANHEZA POR VER TANTA GENTE ARMADA POR ALI. JUSTAMENTE POR ISSO, “DE ORDEM E EM NOME DO SR. ARCEBISPO, “IA ABRIR UMA SANTA MISSÃO, E ACONSELHAR O POVO A DISPERSAR-SE E A VOLTAR AOS LARES E AO TRABALHO, NO INTERESSE DE CADA UM E PARA O BEM GERAL”. A REAÇÃO DAS PESSOAS PRESENTES NÃO SE FEZ ESPERAR: “NÓS QUEREMOS ACOMPANHAR O NOSSO CONSELHEIRO”. O MOMENTO SEGUINTE DO DIÁLOGO É DECISIVO, E TERIA TRANS-

---

<sup>1</sup> As referências a seguir foram extraídas do relatório que, um mês após a missão, frei João fez publicar em alguns dos principais jornais do país à época (João Evangelista de Monte Marciano. *Relatório apresentado, em 1895, pelo reverendo Frei João Evangelista de Monte Marciano, ao Arcebispado da Bahia, sobre Antonio Conselheiro e seu séqüito no arraial dos Canudos*. Correio da Bahia, Salvador, 1895 [fac-símile pelo Centro de Estudos Baianos, 1987]).

CORRIDO DA SEGUINTE MANEIRA:  
[ANTONIO CONSELHEIRO] É PARA MINHA DEFESA QUE TENHO COMIGO ESTES HOMENS ARMADOS, PORQUE V. REVMA. HÁ DE SABER QUE A POLÍCIA ATACOU-ME E QUIS MATAR-ME NO LUGAR CHAMADO *MACETÉ* (SIC), ONDE HOVE MORTES DE UM E DE OUTRO LADO. NO TEMPO DA MONARQUIA DEIXEI-ME PRENDER, PORQUE RECONHECIA O GOVERNO; HOJE NÃO, PORQUE NÃO RECONHEÇO A REPÚBLICA.  
[FR. JOÃO] SENHOR, SE É CATÓLICO, DEVE CONSIDERAR QUE A IGREJA CONDENA AS REVOLTAS, E, ACEITANDO TODAS AS FORMAS DE GOVERNO, ENSINA QUE OS PODERES CONSTITUÍDOS REGEM OS POVOS, EM NOME DE DEUS.  
ROMANOS 13 CHEGOU AO SERTÃO, CHEGOU AO BELO MONTE, CHEGOU AOS OUVIDOS DE ANTONIO CONSELHEIRO ANTES QUE ELE PUDESSE COLOCAR AS PALAVRAS DO TEXTO EM SEU CADERNO DE CENTENAS DE PÁGINAS! SEM DÚVIDAS, GARANTE-NOS EUCLIDES DA CUNHA, O QUE O CONSELHEIRO ACABAÇA DE OUVIR “ERA QUASE, SEM VARIANTES, A FRASE DE S. PAULO, EM PLENO REINADO DE NERO...”<sup>2</sup>

E chegou com propósito muito claro, síntese da missão que frei João estava a chefiar: afirmar a inviabilidade do empreendimento conselheirista e convencer a população a retornar a seus locais de origem.

Ou seja, Romanos 13 foi chegando como determinação de ruptura, de interdito. Mas não foi só à gente em geral que as palavras do frei soaram estranhas e mesmo ofensivas; ao Conselheiro alguma coisa não soava bem: tendo aprendido o tempo todo da iniquidade do regime republicano, negador dos direitos de Deus sobre o povo, causador de perdições e contaminações, como agora escuta um apelo bíblicamente fundado à submissão ao novo regime político implantado no país?

Estabeleceu-se o impasse. A transcrição não pode prosseguir, por conta dos novos visitantes; não pode prosseguir, porque estes sugerem que ela aponta em outra direção, distinta de tudo aquilo a que o Conselheiro e sua gente tinham sido orientados em tantas catequeses e sermões. Inclusive curas houve que convidaram o Conselheiro, novo regime estabelecido, a pregar nos púlpitos das igrejas contra ele!

Por isso a interrupção, surgida por força de uma conjuntura, foi feita definitiva, enquanto durasse. Partidos os missionários (no dia 21, sem terem, obviamente, conseguido seu intento maior), Antonio Conselheiro se põe novamente a escrever. Mas não

---

<sup>2</sup> Euclides da Cunha. *Os sertões*: campanha de Canudos. Ateliê / Imprensa Oficial do Estado, São Paulo, 2001, p.324.



continua o que vinha fazendo: na página seguinte àquela em que terminava Romanos 12, ele elabora uma folha de rosto, oferece-lhe o título *Apontamentos dos preceitos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a salvação dos homens*, e abaixo a data: 24 de maio de 1895. Nas duzentos e cinquenta páginas restantes, que bem dariam conta do que faltava do Novo Testamento, os *Apontamentos...* se explicitarão em meditações sobre temas os mais diversos, como os Dez Mandamentos, a missa, a confissão, histórias bíblicas concernentes ao povo de Israel (o Êxodo em particular)...

### III – Romanos 13 permanece no Belo Monte

Por que o Conselheiro não prosseguiu? O que haveria então de ser copiado, da forma como tinha sido interpretado, lhe parecia inadmissível. Ser-lhe-ia possível admitir que este texto possa agora ser aplicado à república, algo que sempre repugnou as concepções católicas convencionais? A interrupção da cópia seria a expressão de uma recusa hermenêutica, mas também o reconhecimento de uma impossibilidade interpretativa, ao menos no momento. Naquela situação, como em todas as outras, o texto sagrado não era absorvido de forma mecânica, mas seletiva. O Conselheiro se afasta dramaticamente de um texto, que não apenas tem aprovação eclesiástica, mas se apresenta como sagrado e inspirado. Se já se disse que o discurso religioso é aquele no qual “o homem faz falar a voz de Deus”<sup>3</sup>, o Conselheiro terá notado incompatibilidades irreconciliáveis entre o que se fazia Deus falar antes e depois da proclamação da República. Em outras palavras: a aplicação que Romanos 13, reconhecidamente, para ambas as partes, voz de Deus feita palavra, recebia da parte de frei João Evangelista soava incoerente com aquilo que por décadas o Conselheiro escutara como voz de Deus e internalizara, conformando sua trajetória existencial a ela. Por isso a interrupção.

Mas, se o Conselheiro tratou de se afastar de Romanos 13, e com isso suspendeu a cópia do restante do Novo Testamento, esse fragmento fatídico não abandonou o Conselheiro. Pelo contrário, continuou a desafιά-lo. E a resposta a esse impasse, situado tanto no âmbito do texto como da situação a que ele aparecia vinculado, aparecerá apenas num outro caderno de meditações, elaborado nos primeiros dias de 1897, em plena guerra, em uma prédica sobre a República, quando os poderes dela já se estiverem articulando para o choque definitivo contra o arraial.

---

<sup>3</sup> Eni Pulcinelli Orlandi. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 4 ed., Unicamp, Campinas, 1997, p.30.

Dela destacamos apenas o tópicico que nos interessa aqui, aquela passagem em que o Conselheiro parece responder a si mesmo, ao texto sagrado, aos missionários e principalmente ao seu séquito, a respeito do impasse que terá carregado durante tanto tempo; tamanha tensão, agora reforçada pelas investidas militares, ressoa numa articulação lúcida e categórica: “Todo poder *legítimo* é emanção da Onipotência eterna de Deus e está sujeito a uma regra divina, tanto na ordem temporal como na espiritual...” (o destaque é nosso).

Ao “qualificar” o poder que seria emanção divina o Conselheiro recupera o que foi o pensamento católico por tantos séculos, a que ele se mostra fiel, e militante, como o fora a Igreja Católica nos tempos anteriores à proclamação da República e mesmo após esta. Ele nada inventa, mas demarca seu modo de ver, perfeitamente católico, distinguindo-o daquele expresso por frei João. A seu modo ele insere um elemento relativizador à afirmação categórica e autoritária do missionário. E reinaugura, para si e sua gente, a certeza da legitimidade do empreendimento que liderava, e que estava em vias de ser dizimado por aqueles poderes que o frei garantia, apelando a Romanos 13, governar o Brasil em nome de Deus...

Gadamer, em seu *Verdade e método*, falava do caráter imprescindível da busca dos efeitos que um texto é capaz de produzir; é preciso, dia ele, correr à procura dos rastros que um texto vai deixando atrás de si, ao ser lido, relido, por sujeitos distintos, em épocas variadas, com interesses eventualmente antagônicos. Romanos 13 com seus rastros configura-se como exemplo eloquente. Ainda mais quando se pondera que estimulou não apenas trajetórias distintas mas, como no caso que tratamos de considerar, caminhos antagônicos, significativamente sintetizados no choque entre o caminho do Conselheiro na direção de Romanos 13 e o percurso que Romanos 13 fez, na consciência e ação de frei Evangelista, para inviabilizar o Belo Monte...<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Evitamos, por causa do gênero literário desse texto, as citações com referências bibliográficas. Mas a fundamentação daquilo que aqui expusemos encontra-se em nossas teses de doutorado em Ciências Sociais e de livre-docência em Ciências da Religião, ambas defendidas na PUC-SP (da primeira foi publicado um resumo em livro: *Do Belo Monte das promessas à Canudos destruída*: o drama bíblico da Jerusalém do sertão. Catavento, Maceió, 2010; na segunda encontra-se a transcrição do conjunto de meditações abrigadas sob o título *Apointamentos dos preceitos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a salvação dos homens*). O texto sobre a República, do qual se extraiu pequeno fragmento, encontra-se em outro caderno manuscrito, intitulado *Tempestades que se levantam no coração de Maria por ocasião do mistério da Anunciação*, editado por Ataliba Nogueira em seu *Antônio Conselheiro e Canudos*: revisão histórica (3 ed., Atlas, São Paulo, 1997).

## Motivações bíblicas em *Dom Casmurro*

Paulo Sérgio de Proença\*

### Considerações iniciais

Em *Dom Casmurro* as evocações bíblicas não são meros adereços de erudição. Ao contrário, dizem respeito à formulação de elos estruturais do livro, que tem por narrador um ex-seminarista. Talvez por isso sejam recorrentes as remissões à Bíblia, principalmente ao profeta Ezequiel, que se constitui na principal fonte bíblica de que o autor se serve para a composição da obra. Mais do que imagens, personagens, lugares ou episódios, o livro do profeta fornece elementos que formam a moldura estrutural do romance, principalmente no que diz respeito às relações entre Bentinho e Capitu.

### O nome Ezequiel

Uma primeira evidência reside no nome. Os nomes dos personagens machadianos costumam ser motivados, como parece ser o caso de Ezequiel. No romance, o filho de Bento Santiago recebe esse nome, que também compõe o nome de batismo de Escobar<sup>1</sup>. Ele opera a convergência de dois personagens centrais da narrativa, firma vínculos intertextuais entre o romance e o livro bíblico. Ezequiel significa “a força de Deus”.

### A glória de Deus

A glória de Deus recebe ênfase no livro do profeta. O primeiro capítulo faz menção a ela<sup>2</sup>. O profeta sente-se pequeno diante da visão: “vendo isto, caí com o rosto

---

\* Professor da Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, São Paulo. Mestre em Ciências da Religião pela UMESP e Doutor em Semiótica e Linguística Geral pela USP.

<sup>1</sup> Antonio Escobar y Mendonza foi jesuíta e casuísta espanhol, atacado por Pascal (*Lettres provinciales*). Machado pode ter se inspirado nele para nomear seu personagem. Magalhães Jr. (2008, vol. 1, p. 147) acrescenta que há itens lexicais em francês ligados a esse nome: “como *escobar*, no sentido de reticencioso ou cheio de restrições mentais; *escobarderie*, equívoco, restrição mental, interpretação maliciosa; e *escobarder*, agir com dobrez ou com malícia”.

<sup>2</sup> A descrição suscitou posteriores desdobramentos na tradição mística judaica que, por meio de ascese qualificada, procura ver a glória de Deus, sobretudo a imagem do veículo em que Deus está (Ez 1.15-24); também tem realce a *shekinah*, termo hebraico para a designação de “glória”. Jonas Machado (2009) diz a respeito: “Mercavá [...] uma palavra hebraica que significa ‘carruagem’, aludindo a uma experiência visionária da glória de Deus numa espécie de ‘trono-carruagem’ [...] foi bem cedo ligada às visões de

em terra e ouvi a voz de quem falava” (Ez 1.28). Mas a glória de Deus sai do Templo e da cidade: “A glória do SENHOR subiu do meio da cidade e se pôs sobre o monte que está ao oriente da cidade. Depois, o Espírito de Deus me levantou e me levou na sua visão à Caldéia, para os do cativeiro [...] (Ez 11.23-24)”. Esse abandono se deve à idolatria. No final do livro, a glória do Senhor volta ao seu santuário (Ez 43.2, 4, 7). *Glória* é o nome da mãe de Bentinho. A personagem relaciona-se com a manutenção dos valores da religião, por ela prezada, sendo devota guardiã das tradições que garantem ao clã familiar a manutenção da glória de que gozam. A condição social da família é, de certa forma, gloriosa e, no arranjo social, sacralizada pela religião. A piedade religiosa é um importante elemento do romance. Tanto assim que Dona Glória promete consagrar o filho a Deus.

### **A expressão "Filho do homem"**

A expressão “filho do homem” é repetida quase uma centena de vezes ao longo do livro de *Ezequiel*. Em *Dom Casmurro* aparece na boca de José Dias, quando já pairavam suspeitas sobre a paternidade do menino. O capítulo CXVI tem por título “Filho do homem”. José Dias chama o filho de Capitu de “o nosso ‘profetazinho’”, perguntando: “Como vai isso, filho do homem?”; “Dize-me, filho do homem, onde estão os teus brinquedos?”; “Queres comer doce, filho do homem?”. Na boca de José Dias, “filho do homem” amplia a tensão da desconfiança, projetando indefinição sobre a paternidade do menino, ainda que de forma enviesada. “Filho do homem” serve para enfatizar a humanidade, conforme Is 51.12: “Eu, eu sou aquele que vos consola; quem, pois, és tu, para que temas o homem, que é mortal, ou o filho do homem, que não passa de erva?”. Já no livro de Daniel a expressão tem sentido modificado. Dn 7.13 relata uma visão segundo a qual “um como o Filho do Homem” que recebeu autoridade para reinar, desce do céu. É possível que a partir de Daniel tenha sido desencadeada uma tradição apocalíptica que desemboca no Novo Testamento. Passou a designar, a expressão, uma figura que teria o encargo de liderar a luta cósmica contra o mal. Os evangelhos a usam para referência a Jesus. Ele seria o Filho o Homem. O próprio Jesus a utiliza, mas na terceira pessoa (Mt 8.6; 9.20; Mc 2.10,28; Lc 22.69). Na pena do narrador machadia-

---

Ezequiel [...] O termo está geralmente ligado a um tipo de misticismo que tem na visão de Ez 1 uma fonte primária como seu texto mais importante, mas que recebeu desenvolvimento na literatura mística judaica posterior, de modo especial na apocalíptica”.

no, indica-se o sentido primeiro de apontar para a dimensão de humanidade nela contida, aciona-se o jogo de indagações e incertezas que daí se desencadeia<sup>3</sup>.

### **A infidelidade (idolatria e prostituição)**

A infidelidade, associada à idolatria e prostituição, é tema central do livro bíblico. Ezequiel, profeta do exílio, atuou na Babilônia, para onde foram deportados muitos judeus, por ocasião da queda de Jerusalém, quando a cidade foi invadida em 587-6 a.E.C. A interpretação teológica desse evento histórico atribuiu à infidelidade do povo - idolatria - a causa do desastre: se algo houve de errado, a culpa, com certeza, não era de Deus. O pecado capital para o monoteísmo é o culto a outros deuses; foi o que aconteceu, conforme se pode verificar neste trecho:

Veio a mim a palavra do SENHOR, dizendo: Filho do homem, estes homens levantaram os seus ídolos dentro do seu coração, tropeço para a iniquidade que sempre têm eles diante de si; acaso, permitirei que eles me interroguem? Portanto, fala com eles e dize-lhes: Assim diz o SENHOR Deus: Qualquer homem da casa de Israel que levantar os seus ídolos dentro do seu coração, e tem tal tropeço para a sua iniquidade, e vier ao profeta, eu, o SENHOR, vindo ele, lhe responderei segundo a multidão dos seus ídolos (Ez 14.2-4).

Um tema utilizado pela literatura bíblica para descrever esse comportamento religioso foi tirado da vida civil: a relação entre marido e mulher<sup>4</sup>. Mais precisamente, o casamento, que simboliza a relação entre Deus e seu povo<sup>5</sup>.

No capítulo 16, Ezequiel narra, em termos crus, essa falta de correspondência entre o comportamento do povo e os cuidados que Deus a ele tinha oferecido:

Assim, foste ornada de ouro e prata; o teu vestido era de linho fino, de seda e de bordados; nutriste-te de flor de farinha, de mel e azeite; eras formosa em extremo e chegaste a ser rainha. Mas confiaste na tua formosura e te entregaste à lascívia, graças à tua fama; e te ofereceste a todo o que passava, para seres dele. Tomaste dos teus vestidos e fizeste lugares altos adornados de diversas cores, nos quais te prostituíste; tais coisas nunca se deram e jamais se

---

<sup>3</sup> Ainda como parte de jogo com a intertextualidade bíblica, José Dias diz, parodiando o *Evangelho de João*, no capítulo XCIX “O filho é a cara do pai”: “Mulher, eis aí o teu filho! Filho, eis aí a tua mãe!” (Assis, 2008, vol. 1, p. 1.032).

<sup>4</sup> Ezequiel (23) fala de duas meretrizes irmãs; Oolá, a mais velha (Samaria) e Oolibá, a mais nova (Jerusalém). Interessante também é o caso de Oseias (capítulo 1). Ele se casa com uma prostituta, que simboliza o povo. A prostituta representa os pecados do povo, associados à idolatria; daí a associação à infidelidade.

<sup>5</sup> Isso foi apropriado pelo cristianismo, também; no Novo Testamento, a relação entre Deus e a Igreja é descrita em termos de casamento; essa aliança conjugal, embora espiritualizada, interferiu na história da interpretação do *Cântico dos Cânticos*, que passa a ser entendido como alegoria.

darão. Tomaste as tuas jóias de enfeite, que eu te dei do meu ouro e da minha prata, fizeste estátuas de homens e te prostituíste com elas<sup>6</sup> (Ez 16.13-17).

*Dom Casmurro* mostra algo parecido. Capitu era pobre e, quando se casou com Bento Santiago, foi coberta de joias e roupas; conforme o capítulo CII “No céu”, quando se casaram e chegaram ao “ninho de noivos”, menciona-se a primeira epístola de Pedro<sup>7</sup>. No final do capítulo, Bento Santiago diz que a esposa dele “teria sempre as mais finas rendas deste mundo”.

## O exílio

A infidelidade conjugal é a causa do fracasso do casamento, pelo menos segundo o narrador. A desgraça anuncia-se. E, por isso, deve haver punição. Como em Ezequiel, a punição dá-se com o exílio. A sanção é fatal: a culpa só pode ser de Capitu<sup>8</sup>. O profeta Ezequiel confirma a interpretação teológica da tradição profética para a qual o exílio foi resultado da merecida punição por causa da infidelidade (idolatria) do povo. Isso pode ser comprovado em Ez 39.23: “Saberão as nações que os da casa de Israel, por causa da sua iniquidade, foram levados para o exílio, porque agiram perfidamente contra mim, e eu escondi deles o rosto, e os entreguei nas mãos de seus adversários, e todos eles caíram à espada”. Essa sanção ocorre, quase de idêntica forma, em *Dom Casmurro*. O capítulo CXLI, “A solução”, narra o exílio a que Capitu foi submetida. Conforme Petit (2005, p. 150), “a Suíça, terra do Protestantismo, é o lugar ideal para acolher a mulher perjura”.

---

<sup>6</sup> O poema “Tragédia brasileira”, de Manuel Bandeira, apresenta similaridades com uma relação amorosa desse tipo. Misael “funcionário da Fazenda, com 63 anos de idade”, conheceu Maria Elvira, “prostituída, com sífilis, dermite nos dedos, uma aliança empenhada e o dentes em petição de miséria”. O namorado, então, “instalou-a num sobrado no Estácio, pagou médico, dentista, manicura... Dava tudo quanto ela queria”. Ocorre que, “Maria Elvira se apanhou de boca bonita” e arranjava sempre novos namorados. Misael, que “não queria escândalo” mudava de casa, vivendo assim por três anos, até que a tragédia se consuma: “Misael, privado de sentidos e de inteligência, matou-a com seis tiros”. Os cuidados amorosos do amante para com a amada tornam-na atraente para olhos de outros amantes, dão a ela competência para a sedução de outros amantes. Disponível em: <http://www.fabiorocha.com.br/bandeira.htm>. Consulta realizada em 21 de outubro de 2010.

<sup>7</sup> “As mulheres sejam sujeitas a seus maridos... Não seja o adorno delas o enfeite dos cabelos riçados ou as rendas de ouro, mas o homem que está escondido no coração... Do mesmo modo, vós, maridos, coabitai com elas, tratando-as com honra, como a vasos mais fracos, e herdeiras convosco da graça da vida [...]”. Esse trecho reforça a submissão feminina, condicionada, inclusive, à inferioridade econômica, uma importante isotopia temática do livro.

<sup>8</sup> Sob o ponto de vista estrutural, o papel de Dom Casmurro é o mesmo de Deus. Ele sanciona inapelavelmente a esposa, como juiz soberano, sem dar a ela oportunidade de defesa.

## A sedução física

Outro componente desse jogo de presumida infidelidade reside no aspecto físico como elemento de sedução sensual. Em Ezequiel, o povo é acusado de se deixar seduzir pelas características físicas dos egípcios, no processo de infidelidade-prostituição (Ez 16.25-26): “A cada canto do caminho, edificaste o teu altar, e profanaste a tua formosura, e abriste as pernas a todo que passava, e multiplicaste as tuas prostituições. Também te prostituíste com os filhos do Egito, teus vizinhos de grandes membros, e multiplicaste a tua prostituição, para me provocares à ira”. Esse tom repete-se, até com crueza ainda maior, no capítulo 23, em que se menciona algo além do tamanho dos membros dos gentios:

Ela, todavia, multiplicou as suas impudicícias, lembrando-se dos dias da sua mocidade, em que se prostituíra na terra do Egito. Inflamou-se pelos seus amantes, cujos membros eram como o de jumento e cujo fluxo é como o fluxo de cavalos. Assim, trouxeste à memória a luxúria da tua mocidade, quando os do Egito apalpavam os teus seios, os peitos da tua mocidade (Ez 23.19-21).

Em termos mais amenos, há insinuação nesse sentido em *Dom Casmurro*. Por exemplo, é interessante a descrição física de Escobar. Seus olhos eram “dulcíssimos” (de acordo com José Dias), o que foi assumido pelo narrador, quarenta anos depois: “Realmente, era interessante de rosto, a boca fina e chocarreira, o nariz curvo e delgado” (capítulo LXXI). Pouco mais adiante, a partir do capítulo CXVIII, há evidências de uma sexualidade reprimida de Bentinho que vai aos poucos se libertando. Bento apalpa os braços de Escobar, como se fossem os de Sancha: “Custa-me esta confissão, mas não posso suprimi-la; era jarretar a verdade. Nem só os apalpei com essa idéia, mas ainda senti outra cousa, achei-os mais grossos e fortes que os meus, e tive-lhes inveja; acresce que sabiam nadar”. Os braços de Escobar eram mais grossos e fortes; talvez porque fossem atléticos, pois sabiam nadar. Convém observar que o aspecto físico era atraente, a ponto de impressionar o próprio Bento. Era mais um argumento, para o narrador, o que reforça a convicção de suposto adultério e dos vínculos com *Ezequiel*.

## A infância

A infância é o período da inocência, do abandono, da ajuda de Deus, segundo o profeta. A idade madura é a do esquecimento do período infantil. Acometido de esquecimento, o povo viola a aliança feita com aperto de mão: “Pois desprezou o juramento,

violando a aliança feita com aperto de mão, e praticou todas estas coisas; por isso, não escapará” (Ez 17.18). Entre Capitu e Bentinho selou-se um pacto semelhante, descrito no capítulo LI, “Entre luz e fusco”, com aperto de mão e tudo. A pureza está no sentimento do narrador:

Juramos novamente que havíamos de casar um com outro, e não foi só o aperto de mão que selou o contrato, como no quintal, foi a conjunção das nossas bocas amorosas... [...] Oh! minha doce companheira da meninice, eu era puro, e puro fiquei, e puro entrei na aula de S. José, a buscar de aparência a investidura sacerdotal, e antes dela a vocação. Mas a vocação eras tu, a investidura eras tu (Assis, 2008, vol. 1, p. 985).

Capitu esqueceu-se de uma canção de infância, certa vez. Petit (2005, p. 155) indica que até isso pode ser lido em Ezequiel. O episódio está narrado no capítulo CX, “Rasgos da infância”, em que Bento pede para Capitu tocar ao piano a toada da infância; ela diz que não se lembrava, nem da música nem das palavras. As palavras estão narradas no capítulo XVIII, “Um plano”:

Chora, menina, chora  
Chora, porque não tem  
Vintém (Assis, 2008, vol. 1, p. 950).

É sintomático o esquecimento de Capitu, pelo menos segundo intenções do narrador que, com isso, insinua que o matrimônio teria sido um trampolim para a tão almejada ascensão social. O contraste entre a infância pobre e o casamento com um homem rico seria desfavorável para Capitu. Daí o esquecimento.

### **A casa nova e o templo novo**

A casa nova, mandada construir por Bento Santiago, pode ter relação com o templo novo, que é purificado, no final, com o retorno a ele da glória de Deus. O profeta dá indicações de que o modelo devia ser medido; a reprodução devia ser acompanhada de uma nova disposição de fidelidade:

Tu, pois, ó filho do homem, mostra à casa de Israel este templo, para que ela se envergonhe das suas iniquidades; e meça o modelo [...] faze-lhes saber a planta desta casa e o seu arranjo, as suas saídas, as suas entradas e todas as suas formas; todos os seus estatutos, todos os seus dispositivos e todas as suas leis; escreve isto na sua presença para que observem todas as suas instituições e todos os seus estatutos e os cumpram (Ez 43.10-11).



O modelo não é apenas espacial, mas espiritual. Em todo caso, ao que tudo indica, esse novo templo tem vinculação com a reprodução da casa promovida por Bentinho. Até as pinturas que havia na casa de Bento foram reproduzidas. Pinturas havia na parede do templo, também vinculadas à idolatria: “Entrei e vi; eis toda forma de répteis e de animais abomináveis e de todos os ídolos da casa de Israel, pintados na parede em todo o redor. Setenta homens dos anciãos da casa de Israel [...] estavam em pé diante das pinturas, tendo cada um na mão o seu incensário” (Ez 8.7-12). Deve-se notar que, na casa nova, depois do exílio de Capitu, é Bento Santiago quem a profana, sob o ponto de vista religioso, pois é lá que ele recebe mulheres.

As pinturas reproduzidas ligam-se à história romana, marcada por lutas apaixonadas e sangrentas de conquista de poder. São quatro heróis: César, Augusto, Nero e Massinissa. César foi general, estadista e ditador romano (101-44 a.E.C). Escreveu comentário sobre a Guerra da Gália; teve templos, altares e efígie cunhada em moeda. O episódio de sua morte é conhecido, pois foi resultado de traição, em que dois amigos se uniram para matá-lo. Dom Casmurro sente-se vítima da traição de dois amigos, também, conforme confissão registrada no último capítulo: “a minha primeira amiga e o meu maior amigo, tão extremosos ambos e tão queridos também [...]” (Assis, 2008, vol. 1, p. 1072) .

Augusto, indicativo de um poder sagrado, foi um título concedido pelo senado romano a Otávio, sobrinho neto de César; depois de eliminar os rivais Marco Antonio e Lépido, que compunham um triunvirato, conseguiu estabelecer um período de relativa paz e prosperidade, com o cultivo da cultura e das artes, principalmente da literatura e da arquitetura. Dom Casmurro, além de ter mandado construir uma nova casa - com figuras ao sabor clássico - tem essa semelhança. Conforme Costa (1995, p. 20), “Augusto, que muito desejou um filho homem para sucedê-lo, não o conseguiu e sofreu muito buscando encontrar alguém; Dom Casmurro que teve um filho homem, rejeitou-o, afas-tou-o e desejou sua morte, mesmo com Escobar morto”.

Nero foi órfão de pai muito cedo como Dom Casmurro. Passou à História como assassino e suicida, instintos que assaltaram o narrador machadiano.

A última figura é de Massinissa. Ele era rei da Numídia Oriental, aliado de Cartago nas guerras contra Roma. Na segunda guerra púnica, Massinissa aliou-se aos romanos, tendo pedido a mão de Sofonisba, filha de um general cartaginês. Depois da guerra, Cartago perdeu seu poder marítimo e o reino númida foi entregue a Massinissa.

Os lances da política interferem em uma história de amor, com um final trágico. Ele, vendo que não poderia ficar com sua amada, a induz ao suicídio. Ela bebeu voluntariamente o veneno que lhe fora por ele enviado. Costa (1995, p. 23) avalia que a evocação desses quatro personagens provoca uma relação de tensão paródica com o discurso histórico: “A dualidade instável, sério-cômica de seu perfil moral e emocional, abala, questiona e põe em dúvida toda uma tradição de valores heróicos”.

Essa relação interdiscursiva com a História indica uma forma particular de apreensão da tradição em geral, e pode ser ampliada para a incorporação de outras fontes, conforme aponta Costa (1995, p. 40), nestas considerações:

[...] Machado de Assis mimetiza, de forma dessacralizadora, todo um referencial de cultura do ocidente, atingindo também a literatura, sobretudo com Otelo, de Shakespeare. A apropriação desses discursos não é feita com a intenção de uma verossimilhança que os faça reconhecer pela simples reduplicação, mas, ao contrário, a combinação e as transformações por que passam tais textos originais ao de tal teor deformante e estético totalmente novo, singular e estranho às “verdades” dos intertextos nele concentrados. Cruzamento paródico de uma série de referências externas, o narrador da obra é uma soma complexa de nomes e marcas heterogêneas múltiplas que sobressaem nas ações de cada uma das etapas de sua vida.

## A cidade de Tiro

A próspera cidade marítima de Tiro sugere vínculos temáticos com Escobar, pelos seguintes elementos: mar, comércio, formosura e esplendor. Dos capítulos 26 a 28 de *Ezequiel* há uma série de profecias contra Tiro e contra o seu rei. Em 27.32, diz-se que Tiro seria reduzida ao silêncio no meio do mar: “Levantarão lamentações sobre ti no seu pranto, lamentarão sobre ti, dizendo: Quem foi como Tiro, como a que está reduzida ao silêncio no meio do mar?”. A queda é associada ao sucesso desacompanhado da fidelidade a Deus: “Perfeito eras nos teus caminhos, desde o dia em que foste criado até que se achou iniquidade em ti. Na multiplicação do teu comércio, se encheu o teu interior de violência, e pecaste [...]” (28.15-16). Escobar era formoso, tinha no comércio a vocação e profissão e gostava do mar. Foi no mar que morreu, desafiando o perigo. No capítulo CXVII, tudo se precipita quando o narrador topa com a palavra “invencível”. Trava-se o seguinte diálogo:

- O mar amanhã está de desafiar a gente, disse-me a voz de Escobar, ao pé de mim.
- Você entra no mar amanhã?
- Tenho entrado com mares maiores, muito maiores. Você não imagina o que é um bom mar em hora bravia. É preciso nadar bem, como eu, e ter estes pulmões disse ele batendo no peito, e estes braços; apalpa.

O trecho de 28.15, acima citado, está relacionado a Tiro. Em *Dom Casmurro*, no capítulo CXLVI, ele é retomado, mas com referência ao menino. Em tom irônico, o trecho serve de inspiração para a composição do epitáfio de Ezequiel, o filho de Capitu, que morrera nas “imediações de Jerusalém”:

Onze meses depois, Ezequiel morreu de uma febre tifóide, e foi enterrado nas imediações de Jerusalém, onde os dous amigos da universidade lhe levantaram um túmulo com esta inscrição, tirada do profeta Ezequiel, em grego: “Tu eras perfeito nos teus caminhos.” Mandaram-me ambos os textos, grego e latino, o desenho da sepultura, a conta das despesas e o resto do dinheiro que ele levava; pagaria o triplo para não tornar a vê-lo (Assis, 2008, vol. 1, p. 1071).

O capítulo machadiano omite, nesse ponto, a sequência “desde o dia em que foste criado”, do trecho bíblico, por motivos compreensíveis.

## **Ciúmes**

Há, ainda, outro elo de aproximação entre *Dom Casmurro* e *Ezequiel*: o ciúme, que é a principal motivação passional do narrador do romance. Em *Ezequiel* é dito que o ciúme divino desencadeia a sanção correspondente<sup>9</sup>. Deus tem ciúme de outros deuses, seus rivais, como um marido - Bento Santiago - tem de supostos rivais - Escobar. *Ezequiel* (8.3) confirma essa afirmação: “[...] o Espírito me levantou entre a terra e o céu e me levou a Jerusalém em visões de Deus, até à entrada da porta do pátio de dentro, que olha para o norte, onde estava colocada a imagem dos ciúmes, que provoca o ciúme de Deus”. As consequências desse ciúme são, no início, o castigo; posteriormente, contudo, ele seria aplacado, conforme promessa do próprio Deus: “Desse modo, satisfarei em ti o meu furor, os meus ciúmes se apartarão de ti, aquietar-me-ei e jamais me indignarei” (Ez 16.42).

## **Outros temas de *Ezequiel* em *Dom Casmurro***

O narrador machadiano acresce o tema do ciúme ao da sabedoria, no capítulo final do livro, com menção ao livro *Eclesiástico*, de Jesus Ben Sirac. O narrador, confesadamente ciumento, evoca esse livro, num trecho que alude ao ciúme: “Não tenhas ciúmes de tua mulher para que ela não se meta a enganar-te com a malícia que aprender

---

<sup>9</sup> A paixão do ciúme, atribuída a Deus, é uma maneira peculiar de descrever com atributos humanos a divindade, fenômeno chamado de antropomorfismo. Desdobramentos teológicos à parte, interessa a relação que existe entre o ciúme de Deus e o de Bento, em combinação com os demais pontos indicados.

de ti'. Mas eu creio que não, e tu concordarás comigo; se te lembras bem da Capitu menina, hás de reconhecer que uma estava dentro da outra, como a fruta dentro da casca" (Assis, 2008, vol. 1, p. 1.072). O argumento final, contudo, nega que os ciúmes sejam a causa da tragédia; a narração é finalizada com o argumento construído ao longo do livro: "se te lembras bem da Capitu menina, hás de reconhecer que uma estava dentro da outra, como a fruta dentro da casca". "Mas eu creio que não" é uma expressão que põe em xeque o preceito bíblico citado, porque indica a responsabilidade do marido; o narrador machadiano desvia a responsabilidade da tragédia para a mulher, daí a necessidade de escrever o livro.

O capítulo 37 do profeta Ezequiel contém uma profecia sobre um vale de ossos secos. O verso 12 diz: "Portanto, profetiza e dize-lhes: Assim diz o SENHOR Deus: Eis que abrirei a vossa sepultura, e vos farei sair dela, ó povo meu, e vos trarei à terra de Israel". Ecos disso estão no capítulo CXXXII, "O debuxo e o colorido". Bento Santiago vê no filho renegado um ressurgimento paródico do amigo: "Escobar vinha assim, do seminário e do Flamengo para se sentar comigo à mesa, receber-me na escada, beijar-me no gabinete de manhã, ou pedir-me à noite a bênção do costume" (Assis, 2008, vol. 1, p. 1.060).

No fim do livro, o filho arqueólogo viaja por terras bíblicas - Grécia, Egito, Jerusalém -, experimentando a sua diáspora e por lá morre<sup>10</sup>. O pai deseja a lepra ao filho. Até isso tem motivação bíblica, pois a lepra é uma doença que aparece com razoável destaque nos escritos bíblicos.

O capítulo CXXXIII, intitulado "Um ideia", narra eventos que ocorrem numa sexta-feira: "O ser sexta-feira creio que foi acaso, mas também pode ter sido propósito; fui educado no terror daquele dia; ouvi cantar baladas, em casa, vindas da roça e da antiga metrópole, nas quais a sexta-feira era o dia de agouro" (Assis, 2008, vol. 1, p. 1061). Nesse capítulo, de forma esquiva, fala-se em "morte", por acaso ou propositadamente. O desdobramento do capítulo seria o impulso para o suicídio ou homicídio não praticado, porque Bento Santiago, como o jovem Bentinho, tinha ideias sem pernas e sem braços<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> É sugestiva a ocupação, principalmente pelo valor etimológico; as coisas antigas, as primeiras coisas, o começo. E no começo está a morte, experimentada no centro do mundo, nas terras sagradas das Escrituras.

<sup>11</sup> Já foi observado que tanto a morte de Brás Cubas quanto a de Jesus ocorreram numa sexta-feira (dia aziago).

## Outras motivações bíblicas em *Dom Casmurro*

Além desses elementos extraídos de Ezequiel, é possível reconhecer outros - não ao profeta relacionado -: a promessa de destinar o filho ao seminário e o livramento do sacrifício. Dona Glória, depois de ter perdido o primeiro filho, fez uma promessa: caso tivesse outro filho, mandá-lo-ia para o seminário, consagrando-o a Deus. Esse elemento dramático não é desconhecido da literatura bíblica. Podemos citar o caso de Ana, a mãe de Samuel. Estéril, ela pede um filho, prometendo devolvê-lo a Deus: “E fez um voto, dizendo: SENHOR dos Exércitos, se benignamente atentares para a aflição da tua serva [...] e lhe deres um filho varão, ao SENHOR o darei por todos os dias da sua vida, e sobre a sua cabeça não passará navalha” (1 Sm 1.11). Ana foi atendida e teve um filho a quem chamou de Samuel.

O capítulo IX, central para a economia da narrativa, tem, no final, sutis alusões. A propósito da divisão dos direitos autorais da ópera da vida, que recebem pontualmente o poeta e o músico, há uma injustiça, ou uma falta de proporção adequada. Para justificá-la, um trecho bíblico serve de apoio: “Muitos são os chamados, poucos os escolhidos”. Deus recebe em ouro, Satanás em papel”. Na continuação do diálogo de Bento com o tenor italiano, à música se recorre para rematar a explicação sobre a teoria da ópera: “Tudo é música, meu amigo. No princípio era o dó, e do dó fez-se ré, etc. Este cálix (e enchia-o novamente), este cálix é um breve estribilho. Não se ouve? Também não se ouve o pau nem a pedra, mas tudo cabe na mesma ópera...”. A sequência “No princípio era o dó, e do dó fez-se ré, etc” é decalcada no começo do Evangelho de João: “No princípio era o verbo [...] e o verbo se fez carne”.

Também *cálix* tem grande densidade bíblica, devido à narrativa da paixão, em que Jesus pede para o Pai afastar o cálice da morte (Mt 26.3; Mc 14.36). Esse é o tom com que o capítulo termina.

O seguinte trecho está na boca do Padre Cabral, em outro capítulo, o XVI, “O Administrador Interino”: “Não desprezes a correção do Senhor: Ele fere e cura”. Em Jó (5.17-18), temos: “Bem-aventurado o homem a quem Deus corrige; não desprezes, pois a correção do Senhor. Porque ele fere, e cura, dá o golpe, e as suas mãos curarão”. Trata-se do conselho de Elifás a Jó. O trecho funciona, tanto na Bíblia quanto no romance, como encorajamento a uma situação desagradável. Jó sofria porque estava abandonado por Deus, aparentemente. Pádua, o pai de Capitu, porque perdera a condição de administrador interino e, por isso, queria até morrer. O efeito do conselho, pelo menos no

romance, é duplo. Por um lado, apela à conformidade com os fatos, contra os quais nada há a fazer; por outro, é um apelo à reordenação, à ordem *natural* das coisas, como se o posto de administrador, ainda que de forma interina, fosse incompatível com a situação social de Pádua. Nesse caso, o texto bíblico sanciona a ordem vigente, usada, inclusive, pela classe religiosa para esse fim, pois está na boca de um sacerdote. A citação tem valor mais denso, sob o ponto de vista estrutural: é um nó narrativo que antecipa a punição de Capitu. Mas falta a cura: ou será a punição a própria cura?

O capítulo seguinte, “Os vermes”, é intrigante, por causa do título. Trata-se de uma expansão das ideias de punição e cura, agora com referência a Aquiles, que também feriu e curou. A experiência se repetiria na vida de Bento, de forma invertida: ele se sentiria ferido; ele prescreveria a cura.

Uma interessante menção ao *Gênesis* ocorre no final do capítulo XVIII, “Um plano”, maior do que a extensão média dos demais. Narram-se a reação furiosa de Capitu aos planos de dona Glória, os planos para se evitar a ida de Bentinho ao seminário, a avaliação da possibilidade de contar com a ajuda de José Dias; enfim, os ardis adolescentes hiperbolizados por um homem desiludido e casmurro. O arremate é o trecho de *Gênesis*, mais precisamente, o começo: “Conto estas minúcias para que melhor se entenda aquela manhã da minha amiga; logo virá a tarde, e da manhã e da tarde se fará o primeiro dia, como no Gênesis, onde se fizeram sucessivamente sete” (Assis, 2008, vol. 1, p. 952). O trecho bíblico citado é arditamente adaptado às intenções do narrador. Manhã e tarde não devem ser entendidos apenas como referências temporais, mas também como índices de uma progressão narrativa: à manhã segue-se a tarde. Isso sugere que a manhã de Capitu projetaria uma tarde necessariamente enquadrada nos lances narrados, que caracterizam a adolescência da menina: “Como vês, Capitu, aos quatorze anos, tinha já idéias atrevidas, muito menos que outras que lhe vieram depois; mas eram só atrevidas em si, na prática faziam-se hábeis, sinuosas, surdas, e alcançavam o fim proposto, não de salto, mas aos saltinhos” (Assis, 2008, vol. 1, p. 951). As ideias adolescentes eram menos atrevidas que as da maturidade, que é a tarde da existência. E essa tarde só pode ser ampliação progressiva da manhã correspondente. É por isso que no fim o narrador diria que a fruta – manhã - estava dentro da casca - tarde. Considere-se também o número sete, representante da perfeição; o que ela começara teria um fim: as urdiduras adolescentes culminariam no adultério.

No Capítulo XXXVI, “Idéias sem Pernas e Idéia sem Braços”, há duas citações do *Cântico dos Cânticos*, no mesmo parágrafo. Casmurro descreve uma intenção frustrada de abraçar e beijar a namorada. O livro bíblico é referido como um manual de sedução, com indicações, inclusive, de como usar os lábios e as mãos:

Era ocasião de pegá-la, puxá-la e beijá-la... Ideia só! ideia sem braços! Os meus ficaram caídos e mortos. Não conhecia nada da Escritura. Se conhecesse, é provável que o espírito de Satanás me fizesse dar à língua mística do *Cântico* um sentido direto e natural. Então obedeceria ao primeiro versículo: “Aplique ele os lábios, dando-me o ósculo da sua boca”. E pelo que respeita aos braços, que tinha inertes, bastaria cumprir o vers. 6.º do cap. II: “A sua mão esquerda se pôs já debaixo da minha cabeça, e a sua mão direita me abraçará depois”. Vedes aí a cronologia dos gestos. Era só executá-la; mas ainda que eu conhecesse o texto, as atitudes de Capitu eram agora tão retraídas, que não sei se não continuaria parado (Assis, 2008, vol. 1, p. 971).

São citados os versículos 1.2 e 2-6, nesse trecho. *O Cântico* aparece novamente no capítulo CI, “Céu”:

Ao cabo, pode ser que tudo fosse um sonho, nada mais natural a um ex-seminarista que ouvir por toda a parte latim e Escritura. A verdade que Capitu, que não sabia Escritura nem latim, decorou algumas palavras, como estas, por exemplo: “Sentei-me à sombra daquele que tanto havia desejado”. Quanto às de S. Pedro, disse-me no dia seguinte que estava por tudo, que eu era a única renda e o único enfeite que jamais poria em si. Ao que eu repliquei que a minha esposa teria sempre as mais finas rendas deste mundo (Assis, 2008, vol. 1, p. 1.034).

Trata-se, agora de Ct 2.3, que serve para reforçar não só a realização do desejo de Capitu, mas também, principalmente, a superioridade social do marido e a força do mundo patriarcal, por causa do complemento da *Primeira Epistola de Pedro*, citado imediatamente antes. As portas do céu eram agora a antecâmara do gozo conjugal<sup>12</sup>:

S. Pedro, que tem as chaves do céu, abriu-nos as portas dele, fez-nos entrar, e depois de tocar-nos com o báculo, recitou alguns versículos da sua primeira epístola: “As mulheres sejam sujeitas a seus maridos... Não seja o adorno delas o enfeite dos cabelos riçados ou as rendas de ouro, mas o homem que está escondido no coração... Do mesmo modo, vós, maridos, coabitai com elas, tratando-as com honra, como a vasos mais fracos, e herdeiras convosco da graça da vida...” (Assis, 2008, vol. 1, p. 1034).

---

<sup>12</sup> A sequência do capítulo diz que vieram os Cânticos: “Depois, visitamos uma parte daquele lugar infinito. Descansa que não farei descrição alguma, nem a língua humana possui formas idôneas para tanto”. Parece que *Cântico dos Cânticos* é utilizado pelos narradores machadianos como uma metáfora para indicação da conjunção sexual. No trecho citado, pode haver uma alusão a 1 Co 13, pelo uso desta frase “nem a língua humana possui formas idôneas para tanto”. O capítulo CI “No céu” diz que chovia no dia do casamento de Bentinho. Também chovia no enterro de Brás Cubas.

Embora 1 Pe 3.1 recomende às mulheres submissão e simplicidade, o final do capítulo indica que Capitu seria sempre adornada com as mais belas e ricas joias, em reforço à submissão. Afinal, quem sustenta manda.

A liberação do compromisso de Bentinho em relação ao seminário é comparada ao famoso episódio do sacrifício de Abraão - Gn 22 -, no capítulo LXXX. O livramento do sacrifício é a solução apresentada por Escobar: escolher um substituto. No momento crucial em que Abraão consumaria o sacrifício do filho Isaque, Deus mostra um carneiro, que substituiria o menino. Para o Novo Testamento, principalmente para Paulo, isso evidencia a fé e a obediência do patriarca<sup>13</sup>. *Dom Casmurro*, ao aplicar o recurso da substituição, preserva a vítima com a vantagem de não descumprir o voto. Como Isaque, Bento era filho único. Como Abraão, Dona Glória deu mostras de que temia a Deus e não poupou o único filho. O anjo era Capitu. O drama bíblico é revivido pela família Santiago:

Como Abraão, minha mãe levou o filho ao monte da Visão, e mais a lenha para o holocausto, o fogo e o cutelo. E atou Isaac em cima do feixe de lenha, pegou do cutelo e levantou-o ao alto. No momento de fazê-lo cair, ouve a voz do anjo que lhe ordena da parte do Senhor: "Não faças mal algum a teu filho; conheci que temes a Deus". Tal seria a esperança secreta de minha mãe.

Capitu era naturalmente o anjo da Escritura. A verdade é que minha mãe não podia tê-la agora longe de si. A afeição crescente era manifesta por atos extraordinários. Capitu passou a ser a flor da casa, o sol das manhãs, o frescor das tardes, a lua das noites; lá vivia horas e horas, ouvindo, falando e cantando. Minha mãe apalpava-lhe o coração, revolvía-lhe os olhos, e o meu nome era entre ambas como a senha da vida futura (Assis. 2008, vol. 1, p. 1015).

### **Considerações finais**

São interessantes e significativos os vínculos apontados entre *Dom Casmurro* e *Ezequiel*, além de outros trechos bíblicos, cujos temas principais foram captados por Machado e adaptados à economia narrativa do romance. A Bíblia funciona, no plano ideológico, como sustentação da força que tem o discurso do poder; afinal, Bento Santiago era bacharel, ex-seminarista, rico proprietário; a sua palavra era a verdade. Mas, em Machado, o resultado é uma subversão do texto bíblico; assim, também se subverte a ordem social que dela se serve.

---

<sup>13</sup> Conforme *Romanos 4* e *Hebreus 11.8-19*



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, Machado de. *Obra completa em quatro volumes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

\_\_\_\_\_. *Dom Casmurro*. Apresentação de Paulo Franchetti; Notas e Comentários de Leila Guenther. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2009.

BRUM, Fernando Machado. *Literatura e religião. Estudo das referências religiosas na obra de Machado de Assis*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

CALDWELL, Helen. *O Otelo brasileiro de Machado de Assis*. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2008.

MACHADO, Jonas. Louvor ao triunfo divino. Vestígios do misticismo apocalíptico paulino em 2 Cor 2,14-17. In: *Oracula* 5.10 (2009). Disponível em: [www.oracula.com.br/numeros/012010/Machado](http://www.oracula.com.br/numeros/012010/Machado); acesso em 14 de outubro de 2010.

PETIT, Lucette. Dom Casmurro: uma subversão do livro de Ezequiel (tradução de Élvio Funck). In: SARAIVA, Juracy Assmann (org.). *Nos labirintos de Dom Casmurro: ensaios críticos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005 (p. 137-169).

## **GT 11: Religião, Arte e Literatura**

### **Coordenadores**

Alessandro Rocha – PUC/Rio

Carlos Caldas – Mackenzie

Joe Marçal *G. dos Santos* – PUC/RS

Alex Villas Boas – PUC/Rio

**Ementa:** O presente GT pretende aprofundar o tema *Religião e Educação para a Cidadania* a partir do olhar da Arte e da Literatura, que captaram a ideia de Deus ao longo da história das religiões, ora como elemento anestésico, ora como elemento catalisador da consciência histórica de um povo, plasmando a fé e o exercício afetivo e efetivo da cidadania.

# “Eu sou Aquele que Sou”: A revelação do sagrado na narrativa épica de Moisés

Idelbrando Alves de Lima\*

## Introdução

2 Apareceu-lhe o anjo do Senhor numa chama de fogo do meio duma sarça. Moisés olhou, e viu que a sarça ardia no fogo, mas a sarça não se consumia. Êx 3: 2

O presente texto tem por objetivo fazer um estudo sobre as diversas características da experiência de Moisés diante da hierofania da sarça<sup>1</sup> ardente (Êx 3 e 4). O termo hierofania significa a manifestação do sagrado – do grego *hieros* (sagrado) e *fania* (manifestação) – sendo percebida e sentida de forma singular, por aquele que a recebe. Para Mircea Eliade (1992, p. 13), o termo hierofania é

[...] cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas.

De acordo com Eliade (1993, p. 7, grifo do autor): “Todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o *sagrado* e a vida religiosa ao *profano* e à vida secular”.

Essa experiência com o mundo sacro (vida religiosa), que segundo a afirmativa supracitada de Eliade (1993) está em constante oposição com o mundo profano (vida secular), esteve fortemente presente na vida cotidiana dos seres humanos durante a Antiguidade. “O modo religioso é o que dominou os povos da Antigüidade [...]” (POSSEBON, 2008, p. 17).

Personagem histórico, o hebreu Moisés foi um homem que viveu uma intensa experiência com o sagrado, sendo compreendido dentro do conceito de *homo religiosus* (homem religioso). O homem religioso, segundo Rudolf Otto (2007), possui uma disposição natural para viver o sagrado, que “manifesta se sempre como uma realidade intei-

---

\* Mestre em Ciências das Religiões – UFPB. Especialista em História do Brasil – FIP. Graduado em História – UEPB

<sup>1</sup> É uma espécie de planta espinhosa da família das fabáceas, gênero Acácia.

ramente diferente das realidades ‘naturais’” (ELIADE, 1992, p. 12, grifo do autor). De acordo com Eliade (1992, p. 97):

[...], o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando o e tornando o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. Os deuses criaram o homem e o Mundo, os Heróis civilizadores acabaram a Criação, e a história de todas as obras divinas e semi-divinas está conservada nos mitos.

A hierofania será recebida pelo homem religioso como uma revelação, na qual a divindade irá transmitir uma mensagem mítico-religiosa, ocorrendo, muitas vezes, um diálogo entre os planos divino e humano, ou seja, entre o mundo dos deuses (imortais) e o mundo dos homens (mortais).

Nessa interlocução entre o divino e o humano pode-se visualizar o irracional, e, conseqüentemente, a produção do maravilhoso, que neste contexto será inteiramente entendido como “[...] o mundo dos deuses, com sua organização e potência, e a comunicação com o mundo humano, [...]” (POSSEBON, 2008, p. 34). A respeito desse mesmo assunto esclarece Laplantine (2003, p. 30-31): “O maravilhoso é a face noturna da existência, é o universo do sonho e da magia que procedam ambos a transformações e metamorfoses (a alquimia das coisas e dos seres) que seriam absolutamente impossíveis na vida cotidiana”.

Se pensada de forma racional, a vida cotidiana dos homens da Antiguidade nunca permitiria a comunicação entre esses e os deuses, porém esses homens “[...] viviam o sagrado de maneira plena, percebendo os aspectos importantes da sua existência como divindades” (POSSEBON, 2008, p. 20); o que reforça a presença do modo religioso nesse período histórico. Rudolf Otto (2007, p. 180) ratifica que “Desde a época da mais primitiva religião sempre se considerou sinal tudo aquilo que conseguisse despertar o sentimento do sagrado no ser humano, estimulá-lo, fazê-lo eclodir, [...]”.

A hierofania trata-se de uma narrativa e todos os acontecimentos e as motivações que ocorrem em torno dela é denominado de mito. De acordo com Eliade (2002), é impossível encontrar uma única definição de mito, que seja aceita por todos e capaz de abarcar todos os seus tipos e funções nas sociedades, sejam elas, arcaicas e tradicionais, pois “O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 2002, p. 11). Segundo o mesmo autor,

[...]: o mito conta uma história sagrada; êle relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: [...]. O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Êles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos 'primórdios'. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a 'sobrenaturalidade') de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do 'sobrenatural') no Mundo (ELIADE, 2002, p. 11, grifo do autor).

Complementando as palavras de Eliade (2002), Borges (1993, p. 12), afirma que o mito é

[...] sempre uma história com personagens sobrenaturais, os deuses. Nos mitos os homens são objetos passivos da ação dos deuses, que são responsáveis pela criação do mundo (cosmos), da natureza, pelo aparecimento dos homens e pelo seu destino. Os mitos contam em geral a história de uma criação, do início de algo. É sempre uma história sagrada.

Essa característica de história sagrada que o mito apresenta tornar-se o alicerce das explicações para as coisas existentes no mundo antigo, onde todos os acontecimentos da vida dos seres humanos eram respaldados pelas divindades. De acordo com Borges (1993, p. 12):

[...] é preciso que reconheçamos no mito uma forma de pensamento primitivo, com sua lógica e coerência próprias, não sendo simples invenção ou engodo. O mito tem uma força muito grande no tipo primitivo de sociedade. Ele fornece uma explicação que para os povos que a aceitam é uma verdade.

Corroborando as palavras de Borges, Possebon (2008, p. 19, grifo nosso) esclarece:

O mundo, então, é fundamentado no sagrado e todas as coisas podem ser explicadas por meio do elemento transcendental. A prova da veracidade do mito se encontra no próprio mundo, que está aí como testemunho, diante de todos. Não se trata, portanto, nessa concepção de sagrado, de estabelecer uma distinção entre narrativa falsa e verdadeira, o mito é sempre verdadeiro, não há outra explicação para os tempos primordiais.

Tomando por base o que afirma Eliade (1993), as manifestações do sagrado apresentam dois aspectos: um enquanto hierofania, e outro enquanto momento histórico, pois revelam a situação do homem em relação ao sagrado. Para esse autor, "É sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta. Até as experiências místicas

mais pessoais e mais transcendentais sofrem a influência do momento histórico” (ELIADE, 1993, p. 9).

Outra característica que se observa na hierofania é o modo como se constituem, ou seja, existem hierofanias com um destino, estritamente, local, e outras que têm ou adquirem valores mais universais. Esta e outras características serão observadas na referida hierofania.

Para melhor compreender a manifestação do sagrado na vida de Moisés, torna-se relevante conhecer um pouco da história desse respectivo personagem, ou melhor, dizendo *homo religiosus* (homem religioso)

## I – Quem era Moisés?

3 Não podendo, porém, escondê-lo por mais tempo, tomou um cesto de juncos, e o revestiu de betume e piche. Então pôs nele o menino, e o largou entre os juncos à beira do rio.

5 A filha de Faraó desceu para se lavar no rio, e as suas donzelas passeavam pela beira do rio. Ela viu o cesto no meio dos juncos, e enviou a sua criada, e o tomou.

6 Abrindo-o, viu o menino. Ele chorava, e ela teve compaixão dele, e disse: Este é menino dos hebreus.

10 Sendo o menino já grande, ela o trouxe à filha de Faraó, a qual o adotou. Ela lhe pôs o nome de Moisés, e disse: Das águas o tirei. Êx 2: 3, 5-6, 10

A biografia do hebreu Moisés está relatada nos livros bíblicos do Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, que fazem parte do Pentateuco (os cinco primeiros livros do Antigo Testamento). Entretanto, o período da vida de Moisés que pretendemos abordar, encontra-se no livro do Êxodo, especificamente, do seu nascimento até a manifestação do sagrado na sarça ardente.

A escolha por fazer um estudo, particularmente, da manifestação do sagrado na sarça ardente é motivada pelo valor histórico e religioso que essa manifestação representa para o povo judeu e, conseqüentemente, cristão, pois nesse momento, Moisés é chamado por Deus com o objetivo de cumprir uma missão, ou seja, libertar seu povo do jugo da escravidão egípcia. “Na cena da sarça, Moisés é chamado a libertar Israel e o nome YHWH lhe é revelado e interpretado: [...]” (MARBÖCK, 2000, p. 269).

Moisés nasceu no antigo Egito, num período muito conturbado para os israelitas, pois estes se encontravam sob o regime de escravidão. Filho de Anrão e Joquebede da Tribo de Levi, possuía dois irmãos, Arão e Miriã.

Por ocasião da política egípcia, que passou a determinar a morte dos meninos hebreus, a mãe de Moisés após esconder seu filho, por três meses, resolveu colocá-lo num cesto no rio Nilo, numa tentativa de salvá-lo. A filha do Faraó que, naquele momento, banhava-se nas águas do Nilo, o encontra e o adota, dando-lhe o nome de Moisés, que significa salvo das águas ou retirado das águas.

Criado dentro da nobreza egípcia, Moisés nunca deixou de saber sua origem. Ao presenciar uma cena de maltrato de um soldado egípcio contra um israelita, acabou matando o egípcio opressor e fugindo do Egito para Midiã.

Em Midiã, Moisés é acolhido por um sacerdote midianita chamado Jetro, casa-se com uma das suas filhas, Zípora, com quem teve um filho, Gérson.

Após sua experiência com o sagrado, Moisés regressa ao Egito com o objetivo de libertar seu povo. Obtendo êxito, conduz os israelitas pelo deserto até à terra prometida, Canaã. Segundo o relato bíblico, Moisés não chegou a pisar na terra prometida, morrendo antes, com 120 anos.

Os livros do Pentateuco não deixam claro o período em que viveu Moisés. Na verdade, a cronologia bíblica é muito difícil de se precisar; porém, baseando-nos em estudiosos do Antigo Testamento, podemos chegar a uma aproximação cronológica da vida de Moisés. De acordo com esses estudiosos, são colocadas duas datas para o nascimento de Moisés, a primeira 1520 a. C., e a segunda 1330 a. C.. E para determinar a data da sua morte, podemos levar em consideração as datas consideradas para o início da conquista de Canaã, 1400 a. C. e 1230 a. C, fato que ocorreu logo após sua morte.

## **II – Moisés e a Sarça Ardente**

14 Disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós. Êx: 3: 14

A experiência com o sagrado vivida por Moisés está relatada no livro bíblico do Êxodo. O primeiro aspecto encontrado na respectiva hierofania diz respeito ao gêne-

ro literário, que pertence ao estilo das narrações épicas. Segundo D’Onofrio (2002, p. 115, grifo nosso):

O estilo é solene, a linguagem rebuscada e a composição estrófica, rímica, e a métrica segue cânones rígidos apropriados a esse gênero literário. Outra característica relevante é o recurso ao maravilhho pagão ou cristão: as divindades participam ativamente das ações humanas, [...].

Outro aspecto é a atividade profissional e o local onde o personagem teve a sua experiência com o sagrado. Moisés era pastor de ovelhas e estava num monte, considerado sagrado. Conforme a passagem 1 abaixo ratifica:

**1 – Moisés:** “1 Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Midiã, e levou o rebanho para trás do deserto e chegou a Horebe, o monte de Deus” (Êxodo, 1996, 3: 1).

Na respectiva manifestação do sagrado, houve a comunicação (diálogo) entre os dois planos, o divino e o humano. Moisés falou com o próprio Deus (Javé), que se apresentou em meio à sarça ardente. Como demonstra a fala 2 abaixo:

**2 – Moisés:** “4 Vendo o Senhor que se virava para ver, bradou Deus a ele do meio da sarça: Moisés! Moisés! Respondeu ele: Eis-me aqui. 5 Continuou Deus: Não te chegues para cá. Tira as sandálias dos pés, pois o lugar em que estás é terra santa” (Êxodo, 1996, 3: 4-5).

Nas passagens anteriores – Êxodo, Capítulo 3: versículos 1, 4 e 5 – também é possível observar, que a manifestação do sagrado não ocorre em qualquer local e exige uma determinada postura daquele que a vivencia. Segundo Eliade (1992), o homem religioso não considera o espaço homogêneo, pois o mesmo apresenta áreas qualitativamente diferenciadas umas das outras, ou seja, existe “[...] um espaço sagrado, e por consequência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos” (ELIADE, 1992, p. 17, grifo do autor); essa diferença espacial, de acordo com o mesmo autor, reflete uma oposição entre o espaço sagrado, que seria o único e o real e o espaço profano, que corresponde ao espaço restante. É importante destacar que para as manifestações profanas o espaço é considerado homogêneo e neutro.

Na passagem hierofônica abaixo, podemos perceber que o personagem, passou a portar um objeto sacro. O hebreu Moisés, teve sua vara (cajado) sacralizada, com o



objetivo de mostrar um sinal de Deus para seu povo. Observemos o acontecimento na passagem 3 que se segue:

**3 – Moisés:** “2 Perguntou-lhe o Senhor: Que é isso na tua mão? E ele respondeu: Uma vara. 3 Então lhe disse: Lança-a na terra. Ele a lançou na terra, e ela se tornou em cobra. E Moisés fugia dela. 4 Então disse o Senhor a Moisés: Estende a mão e pega-lhe pela cauda. Ele estendeu a mão, pegou-lhe pela cauda e ela se tornou em vara na sua mão. 5 É para que creiam que te apareceu o Senhor” (Êxodo, 1996, 4: 2-5a).

É importante destacar que o objeto em questão, também, apresenta um contexto histórico e social para o povo israelita. A vara ou o cajado faz menção à atividade pastoril dos hebreus. Moisés empunhando a vara torna-se o pastor desse povo, na condução à terra prometida.

Outra característica que se pode notar na revelação do sagrado vivida por Moisés é o fato de que o divino, ao transmitir a mensagem mítico-religiosa, menciona a presença, permanente, do mundo sacro na origem e na vida dos homens. No fenômeno sagrado da sarça ardente, Deus fala para Moisés de sua fidelidade para com os seus ancestrais (os patriarcas). Além disso, Moisés apresentou um comportamento de temor diante de Deus, pois enquanto humano, ele possuía uma natureza profana e inferior. Conforme é relatado na fala 4:

**4 – Moisés:** “6 Disse mais: Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó. Moisés escondeu o rosto, porque temeu olhar para Deus” (Êxodo, 1996, 3: 6).

A manifestação do sagrado na sarça ardente apresenta uma finalidade muito particular em relação a Moisés e o seu povo, pois o divino (Deus) vai designá-lo para libertar o povo israelita da escravidão egípcia e conduzi-los à terra prometida; além disso, Moisés torna-se o líder desse povo. Segundo Pedro (1993, p. 205), Moisés é o “Libertador de Israel escravo no Egito e organizador da vida de seu povo nos aspectos religioso, político e social, [...]”. Essa finalidade a que nos referimos é o que justifica o fato da experiência de Moisés com o sagrado ser descrita no livro bíblico do Êxodo, o qual significa saída. Como mostra a passagem 5:

**5 – Moisés:** “10 Vem, agora, e eu te enviarei a Faraó, para que tires do Egito o meu povo, os filhos de Israel” (Êxodo, 1996, 3: 10).

Outro aspecto que se identifica na hierofania em questão é seu proferidor. Moisés teve sua revelação proferida pelo próprio Deus do seu povo. Conforme se mostra na passagem 6 que se segue:

**6 – Moisés:** “4 Vendo o Senhor que se virava para ver, bradou Deus a ele do meio da sarça” (Êxodo, 1996, 3: 4a).

Fato que se observa na hierofania é o seu destino, ou seja, segundo Eliade (1993, p. 9): “Algumas hierofanias têm um destino local; há outras que têm, ou adquirem, valores universais”.

Observando a hierofania da sarça ardente, percebemos que seu destino é bem singular, pois adquiriu um valor universal, quando difundiu-se em outras culturas, conforme demonstra Eliade (1993, p.10):

Até que, finalmente, esta hierofania javeísta triunfou; e, na medida em que representava uma modalidade universal do sagrado, era por sua própria natureza acessível às outras culturas; através do cristianismo tornou-se um valor religioso mundial.

O fato de essa hierofania ser considerada ou ter um caráter singular é justificado pela sua universalidade adquirida, que permaneceu firme durante a história e teve um incrível acesso a outras culturas, principalmente, após a difusão do cristianismo. Segundo a afirmativa Eliade (1993, p. 10, grifo do autor):

De onde se conclui que certas hierofanias ([...]) são ou tornam-se assim multivalentes ou universalistas; outras permanecem locais e ‘históricas’: inacessíveis às outras culturas, caíram em desuso durante a própria história da sociedade em que se tinham produzido.

Para finalizamos, é importante destacar que o personagem da hierofania, também, vai apresentar um contexto sociopolítico, cultural e religioso. Moisés fazia parte de uma sociedade patriarcal de religião monoteísta, que fundamentava as normas morais e as condutas éticas do povo de Israel. “A venerável religião de Moisés inicia então o processo cada vez mais intenso de moralização e racionalização geral do numinoso e de sua consumação como ‘santo’ no sentido pleno” (OTTO, 2007, p. 113, grifo nosso).

## Considerações finais

Mircea Eliade (1993) tece um comentário a respeito da hierofania que é muito interessante. Ele diz que a manifestação do sagrado não se resume num momento único e impossível de se repetir, pois “As grandes experiências não se assemelham somente pelo seu conteúdo, mas freqüentemente também pela sua expressão” (ELIADE, 1993, p. 9).

O hebreu Moisés foi verdadeiramente um *homo religiosus* (homem religioso), que viveu dentro de um mundo imergido de sacralidade. Em virtude disso, a sua disposição em viver o sagrado é aberta e extremamente intensa. Atribuindo a Moisés a característica de um herói épico, podemos dizer que ele é um “[...] ser híbrido pois humano dotado de prerrogativas divinas, representa o elo de ligação entre o humano e o divino, [...]” (D’ONOFRIO, 2002, p. 115, grifo nosso). A manifestação do sagrado experimentada por Moisés desempenhou um importante papel em sua respectiva cultura e sociedade, devido à forte presença que o modo religioso exercia no cotidiano dos povos da Antiguidade, em especial, do povo de Israel.

## REFERÊNCIAS:

- A Bíblia Sagrada. São Paulo, SP: Editora Vida, 1996.
- BAUER, Johannes B.. **Dicionário Bíblico-Teológico**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2000.
- BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BORGES, Vavy Pacheco. **O que é história**. 2ª ed. rev. São Paulo, SP: Brasiliense, 1993.
- D’ONOFRIO, Salvatore. **Teoria do Texto: Prolegômenos e teoria da narrativa**. 2ª ed. São Paulo, SP: Ática, 2002.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução: Pola Civelli. São Paulo, SP: Perspectiva, 2002.
- \_\_\_\_\_, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1993.
- LIMA, Idelbrando Alves de. Encontros e desencontros nas hierofanias de Moisés e Hésíodo. In: POSSEBON, Fabricio (org.). **Os mitos e suas abordagens**. João Pessoa, PB: Zarinha Centro de Cultura, 2008.
- LAPLANTINE, François. **O que é imaginário**. São Paulo, SP: Brasiliense, 2003.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução: Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PEDRO, Aquilino de. **Dicionário de termos religiosos e afins**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1993.

POSSEBON, Fabricio. **Tò thaumastón**: O Maravilhoso. João Pessoa, PB: Ed. Universitária UFPB/ Zarinha Centro de Cultura, 2008.

# O espiritual e a poesia em Otávio Paz e Rubem Alves

Maria Cristina Pratis Hernández\*

## Resumo

Talvez a chave para entender a arte da contemporaneidade, esteja em perceber que os criadores dessa arte têm a coragem de ser como eles próprios são. Onde as dimensões espaciais são reduzidas ou dissolvidas dentro de uma infinidade horrificante, e as estruturas orgânicas da vida são cortadas em pedaços e, posteriormente, recompostos de forma arbitrária. Por outro lado, há uma renovação crescente na unificação das artes, ao mesmo tempo, que se orientam cada vez mais para o espiritual. Nesse sentido, a mais espiritual de todas as artes, a poesia faz uma síntese com o plástico e com a música onde é possível atingir o absoluto da pureza, de forma, que ela pode despertar a coragem de participar do poder do criador que existe em todo o ser humano. Tendo em vista, que depois da filosofia e da religião, a arte talvez possa preencher a necessidade espiritual do homem. O artigo a seguir propõe refletir sobre a poesia, tomando como base os pensamentos de Otávio Paz e de Rubem Alves.

**Palavras-chave:** poesia, espiritualidade, artes

## Introdução

A arte brota do impulso criativo do homem. No entanto, a arte ainda permanece como atividade sem fronteiras predeterminadas, apesar de todas provirem de uma mesma raiz, portanto todas elas são idênticas. E o liame que as une é a poética, que está presente em todos os gestos artísticos.

A arte surge aflora no ser humano por duas necessidades, a primeira necessidade é de grafar, que vem junto com a necessidade da permanência do testemunho. Mas na contemporaneidade, nunca as artes estiveram mais próximas umas das outras do que nesses últimos tempos, neste momento decisivo da Mudança de Rumo Espiritual.

Ao mesmo tempo, vivemos num mundo dividido entre filosofia, ciência, religião etc.. e todas essas áreas do saber humano tentam dar conta do que é arte, poesia, espiritualidade. Mas elas nos remetem a estética, a ética, ao ôntico, principalmente. Todavia, a experiência de beleza é uma experiência religiosa, pois nos leva a Deus, que é o Belo em si. Esta interpretação platônica nos remete a beleza como transmissora de fé.

---

\* Doutoranda em Ciência da Educação. mcpratis2004@yahoo.com.br

## 1.Arte e o sentido do poético

O passado nos ensina que a evolução da humanidade consiste na espiritualização de numerosos valores. Dentre esses valores está em colocar a vida como uma luta permanente para não morrer. E a arte ocupa o segundo lugar. Todas as artes provêm de uma mesma raiz, portanto todas elas são idênticas. A diferença só se manifesta por meio da expressão de cada uma. No entanto, cada época possui um conteúdo espiritual que lhe é próprio. Uma das funções da arte é estabelecer a ponte entre as consciências, pois tornar a consciência em algo simbólico é religar a consciência com inconsciente. Tendo em vista que o inconsciente só aparece no vazio.

O fazer artístico se divide em três momentos importantes: no 1º momento. Ele tem um pré-projeto em mente; no 2º momento, quando o artista começa fazer o trabalho, este é que passa a comandar. E o que se transforma em obra de arte é o que não se programou.

A arte é uma invenção ocidental, mas é a noção de arte é que cria a obra de arte, ao mesmo tempo, que a sacraliza. A obra de arte é um produto, o qual o artista o nomeia como arte, pois acredita que é uma obra de arte, tendo em vista que a mesma estava emitindo sinais silenciosos que denotavam tal coisa. E nosso olhar muda a obra, mas é necessário um ato demiúrgico para designar a arte. Contudo, nunca existe uma obra de arte, em si, ela sempre se modifica.

Por outro lado, a obra de arte possui algo imaterial, onde a fé e a dimensão do sagrado estão presentes, para que possa se estabelece o poder sacralizador da arte. Nesse sentido a arte não pode ser vista como simples objeto decorativo. Ela tem que funcionar como uma ascese, tal qual, acontece com a hierofania.

Toda experiência de beleza é uma experiência religiosa, pois leva a Deus, que é o Belo em si. Esta interpretação platônica nos remete a beleza como transmissora de fé. O belo se opõe ao superficial e exige contemplação e admiração. Abre ao transcendente e conduz ao mistério. “Admirar é o princípio de toda a sabedoria” e, esta capacidade é fundamental para os cientistas, artistas e religiosos. Quem é capaz de maravilhar-se, é capaz de contemplar, de mergulhar em Deus e em seu mistério.

Na visão de Kandinsky “Toda arte é filha de seu tempo e, muitas vezes, mãe dos nossos sentimentos” (2009, p.27). Ademais a aproximação entre a pintura e a música torna a arte abstrata mais “espiritual”. Isto ocorre, sobretudo, com a crescente unificação

das artes. Pois ela deve corresponder a uma necessidade interior. A arte em desordem atinge seu absoluto de pureza. Porque do caos nasce a “luz”.

Para Otávio Paz (2004, p.24),

(...) O artista não é um fazedor; suas obras não são feitura mas atos. Tendo em vista que (...) Na arte o único que conta é forma. Ou mais exatamente: as formas são as emissoras de significados.(...) Nesse sentido(...) o mau gosto de ontem é o bom gosto de hoje (...) o gosto se recusa ao exame e ao juízo: é um assunto de provadores.(...)

Para falar de arte, Paz (2004, p.63) toma como ponto de apoio o pensamento de Duchamp.

(...) Afirma que a Arte é uma das formas mais altas da existência, com a condição de que o criador escape a uma dupla armadilha: a ilusão da obra de arte e a tentação da máscara de artista. Ambas nos petrificam: a primeira faz de uma paixão uma prisão e a segunda de uma liberdade, uma profissão (...).

E a arte surge aflora no ser humano por duas necessidades, a primeira necessidade é de grafar, que vem junto com a necessidade da permanência do testemunho.

### **1.1. O reflexo da pós-modernidade nas artes**

Os tempos pós-moderno era visto por Leminski (1986) numa perspectiva da hecatombe nuclear, como se vivêssemos o clima de final dos tempos. Onde tudo já foi feito e tudo já foi dito. E só nos restou as modas que vivem da reciclagem do lixo, tentando recuperar os signos passados. Pois acabando os recursos, só nos resta o lixo, na nave-Terra. O adjetivo pós-moderno pareceu qualificar a arte e a atitude das massas urbanas, sob o capitalismo na sua fase informático-computadorizada. O mundo pós-moderno é um mundo atomizado, onde os indivíduos se tornam mônadas isolados entre tantos milhões de pessoas no planeta.

As grandes quantidades já estão começando a produzir sua qualidade, sua “cultura”, sua ética, sua religiosidade, sua teologia e sua teleologia. É o surgimento do *homo-post-modernus*. E conceitos como “liberdade”, “beleza”, “democracia”, “felicidade” estão tomando novos conteúdos e novas realidades.

E o clima pós-moderno é pré-apocalíptico. Todas as coisas que pressupunham duração, como a perenidade da arte, os grandes feitos ou as virtudes imorredouras perdem qualquer sentido.

Essa situação no plano cultural, incluindo a arte, e, no plano comportamental, em relação à moda parece refletir uma profunda realidade técnico da nossa época. Que

nos paralisa, pois uma inovação tecnológica são excessivamente dispendiosas. E só há lugar para micro-inovações. No pós-moderno a humanidade começa a girar em círculos, em torno de sua própria história.

O ser humano está vivendo num mundo totalmente humano. É um mundo circular, não-linear e não-messiânico. Onde a cultura sai de cultura, já está tudo aqui, é só modular. É uma arte de segunda mão. Marcuse (2004, p.51) colocava que “Na arte não há precisão de ser realista: nela o importante é o homem e não sua profissão ou sua posição”, tendo em vista que, o homem frui a beleza, a bondade, o brilho e a paz, a alegria vitoriosa; até mesmo a dor e o sofrimento, a crueldade e o crime.

Na opinião de Arantes (1986), a literatura ainda opera com métodos semi-artesanais, possibilitando uma grande heterogeneidade de resultados, No caso das artes visuais, estas são fortemente mercantilizadas por um sistema internacional de grandes galerias, e, mais ainda, instrumentalizadas pela grande produção e o grande consumo capitalista.

## **1.2. A contaminação entre as artes um fenômeno da arte contemporânea**

Nos nossos tempos o poeta está nas ruas captando a maneira de ser de seu povo. Através da multimídia é possível associar o visual com o auditivo. Para Kandinsky (2009,p.57) “Nunca as artes estiveram mais próximas umas das outras do que nesses últimos tempos, neste momento decisivo da Mudança de Rumo Espiritual.” Tornando possível trabalhar o poema por meio de computador. Leminski(1986) nos lembra que com uma arte ultrafragmentada em uma perspectiva apocalíptica em face à destruição do planeta ou de algumas espécie vivas que o habitam. Como, por exemplo, a espécie humana. Aproveita o “fim de festa” e faz uma paródia *retrô* das vanguardas.

Há um descaso pela permanência nas obras de arte contemporânea. Elas são feitas com o intuito que desapareça, o mais rápido, possível. O objetivo desta arte é ultrapassar a própria matéria, portanto ela é metafísica. Tanto que Paul Klee(2009) a obra de arte é a visão do invisível. Ele partia da idéia de que o homem moderno vive em constante deslocamento, num processo rotineiro de desterritorialização. E é o mesmo que acontece com a arte, com as crenças e religiões, isto é, no ” não lugar” permanente.

Alguns artistas, principalmente, os abstratos se acreditavam serem uns iniciados. Mas o nosso tempo é o da “arte em crise”, por isso ela é irônica, engraçada, prazerosa e



cria um mal estar. Também, aparece o “jogo dos fragmentos”, que refletem as nossas angústias, onde não é mais possível levar a sério as formas das belas artes. Todavia o sagrado convive com o frívolo na obra contemporânea. E os artistas contemporâneos se auto-referenciam, numa espécie de vaidade e/ou egocentrismo. Nesse caso, as obras ricas, aquelas que continham pedras, ouro, platina etc. muito utilizada na época da Contra-reforma, era voltada para o amor de Deus estão sendo substituídas por outras, em suportes menos nobres.

O que marca a situação típica do artista contemporâneo no Ocidente é o fechamento de horizonte, sem um passado apropriável nem um futuro imaginável, num presente interminavelmente recorrente. Contudo, enquanto houver vida humana, pensamento e vontade de compreensão neste mundo, haverá sempre alguém olhando do topo do seu monumento druídico. Tendo em vista que, o mundo do homem é o mundo do sentido. Este mundo tolera a ambigüidade, a contradição, a loucura até a confusão. Mas não tolera a carência de sentido. Haja vista que, o silêncio está povoado de signos. E todo sentido é histórico, assim, como também é todo estilo. Ademais a arte e a poesia de nosso tempo nascem no momento em que o artista insere a sua subjetividade na ordem da objetividade. Portanto é a poética que está presente em todos os gestos artísticos.

## **2. A poesia e poema**

A poesia tem a sua origem na tradição oral associada à música e mascarada pela objetividade da canção. A poesia como forma de codificação lingüística era para ser ouvida e não lida. E quando ela passou a ser escrita, ela se modificou, pois sofreu um processo de individualização. A poesia é o vazio do poema, como se fosse uma entidade. Ela é metafísica, mas é mais falada. Já o poema, é o que está escrito. É um meio para a poesia se cristalizar. Ela é parte da palavra, em suma um ser significante.

O indivíduo quando escreve alguma coisa se vale de um repertório cultural. E no entanto, ele extrapola esse repertório cultural por ser um ser ambíguo, por mais que ele queira ser objetivo. E a poesia envolve sempre a apropriação do repertório já existente na cultura dominante, acrescida da vivência pessoal do poeta. O poeta tem de trabalhar o código literário com propriedade, de maneira que leve o leitor a reler o poema. Se este resistir ao tempo, não se deve esgotar em uma leitura. O poema, atualmente, até necessita de um artista gráfico.

Não existe técnica e nem experiência poética, porque o poema acontece ao poeta. E tem de haver uma sintonia entre o poeta e um fato, para que nasça o poema. E como os fatos são construções poéticas, estas são interpretações do passado. Onde a memória é vista como uma questão de amor. Rever o passado é a tomada de consciência de ter perdido alguma coisa. A poesia é sempre nutrida de saudade. Ao mesmo tempo, que se mantém viva a consciência do futuro.

Existe em cada ser humano algo que permanece o mesmo. Nesse sentido nós somos várias escritas, que de vez em quando aparece nos nossos sonhos. Portanto a condição da linguagem é uma representação da ausência. O poeta não sabe o que está dizendo, por isso o texto poético não tem sentido. Mas a ausência tem poder.

Segundo Rubens Alves (1991), o poema está inserido nas palavras e, estas possuem autonomia, isto é, elas são plenas de significados, e depois de pronto se desprende do poeta. O poema é algo presente, eterno e inesgotável, ao mesmo tempo. A principal marca da palavra poética é ser metafórica e religiosa. Tendo em vista que, a metáfora tem a capacidade de ligar coisas, eternamente separadas, por isso, a conversa ou a oração e ambas têm um fascínio pelo fato de travarem uma luta contra a solidão.

Para Otávio Paz (1982) a poesia é revolucionária, porque além de libertar o mundo interior das pessoas, ela cria um outro mundo. Ela é a arte de falar de forma superior e com uma linguagem primitiva. Como mimese, também, é a cópia de uma cópia da idéia. Porque, se há uma infinidade de infinitos, a poesia estará numa infinidade de coisas e de acontecimentos.

Se o poema é uma máscara que oculta o vazio, mas não é um vazio de nada. E, sim, um vazio energizado com uma ausência que tem poder. O poema é um espaço para materialização das carências. Então o poema é palavra do momento e a poesia é a energia infinita e eterna, que existe no vazio da palavra do poema. Nas notas musicais, nas nervuras de uma coluna, num tubo de ensaio existem poemas.

A poesia se polariza, se congrega e se isola num produto humano. E cada criação poética é uma unidade auto-suficiente, única, isolada e irreduzível. O poema resiste a várias leituras e ele é uma obra. E o fenômeno poético possui uma ambigüidade operacional. Por um lado, a sua característica fundamental é a concentração de informações. E por outro lado, ele pode se referir a várias subjetividades, isto é, a minha subjetividade, a subjetividade do leitor etc. lançando mão de várias referências, para isso ocorra.

O importante é a maneira como se constrói um poema, pois o poético está na palavra. A chamada “técnica poética” não é transmissível porque não é feita de receitas, mas, sim, de invenções que só servem para o seu criador. Já os estilos nascem, crescem e morrem, enquanto os poemas permanecem. O poema é organismo anfíbio, porque possui parte da palavra, um ser significante. Apesar de que, também, as cores e os sons, também, serem significantes. Porém, o poema e os outros dois elementos isolados possuem suas próprias linguagens. E como tudo é linguagem, eles são também, auto-significantes.

A palavra poética é uma imagem. Ela é o movimento é o movimento de impulsão e repulsão da energia que existe nas obras humanas. Que transforma cada poema em um algo unívoco. E esse instante contém todos os instantes. Sem deixar fluir, o tempo se detém repleto de si mesmo. É o eterno retorno.

Cada leitor procura algo no poema, e não é insólito que o encontre. Até porque, ela já o trazia dentro de si. O ato poético se dá no encontro entre o leitor e o poeta, durante o processo de sinergia. Pois o poeta cria imagens, que são os poemas. Ao mesmo tempo, que o poema provoca no leitor uma imagem, então surge a poesia. É a saudade que conduz a esta situação de transcendência ao plano metafísico do humano. O poeta ao escrever se vale de uma máscara ou persona. É o “eu” esta máscara que o poeta cria, ao mesmo tempo, que este “eu” torna-se o sujeito poético ou “eu” lírico.

Na opinião de Guimarães Rosa(1973) o artista não tem de estar preso à política, e, sim preocupado com o ser humano. Ele cita Borges, que considerava que o engajamento é uma traição à arte, Como se fosse possível haver uma arte pela arte. Mas se o homem é também um ser político, ele acaba tomando partido. Até, porque a arte, seja ela qual for, só é possível desenvolvê-la em um meio social. De forma, que esta afeta direta ou indiretamente o artista, mesmo que ele execute sua obra de maneira unitária. Porém, se Guimarães Rosa estivesse se referindo a uma arte planfetária, então ele teria toda razão.

Ele apresentou uma crítica aos escritores que participaram do Congresso de Escritores Latino-americanos realizado em Gênova, em 1965. Em sua opinião os tais escritores demonstraram uma incoerência entre suas obras e suas opiniões. Pois, para Guimarães Rosa, a palavra impressa tem maior eficácia. Já Pablo Neruda ressaltava que a palavra é portadora de um universo, “Uma idéia inteira muda porque uma palavra mu-

dou de lugar ou porque outra se sentou como uma rainha dentro de uma frase que não a esperava e que obedeceu“.

## 2.1. Nos espetáculos de palavras

Têm as palavras que se exibem para a nossa atenção, e, também, aquelas que são imprevistas. É um espetáculo que chega ao leitor, e elas serão poéticas, se sensibilizar o leitor. E as palavras escapam a consciência do poeta, transcendem a ele. Essas palavras remetem tanto ao sujeito quanto ao objeto.

A dualidade da palavra, isto é, aquilo que ela diz e o que ela deixou de dizer, pois a palavra tem o poder de transformar-se em vida. “A linguagem e a vida são a mesma coisa. Quem não fizer do idioma o espelho de sua personalidade, não vive...”. O idioma é a única porta para o infinito, mas infelizmente está o sob montanhas de cinzas. A linguagem é impotente, só a coisa tem poder de potência. Tanto que renovando a linguagem, se renova o mundo. E o nosso mundo é o mundo das palavras.

Guimarães Rosa era um criador de palavras. Ele considerava a língua como um elemento metafísico. Se levamos em consideração, que a palavra não é só verbal, pois quando se fala, deslinda-se uma linguagem estranha. Nesse sentido, Rosa não estava preocupado com o momento, e sim, com o infinito, pois o ser humano sendo finito, ele é responsável pelo momento que vive.

O mundo para o surdo-mudo emerge das palavras. Neste caso, o que chama atenção é o corpo, que é o lugar onde se escreve o “texto”. E na mente, o pensamento não pode ocorrer sem analogia.

A linguagem do cientista está no fundo do espelho, enquanto os filósofos da linguagem aparecem como um reflexo do espelho. E a palavra não é só o reflexo dentro do espelho, mas alguma coisa que altera o mundo.

Na opinião de Guimarães Rosa(1973) a filosofia é a maldição do idioma, pois ela mata a poesia. Nesse ponto o seu pensamento nos remete a poesia de Alberto Caeiro, pseudônimo de Fernando Pessoa, em Poemas Inconjuntos, o poeta diz:

Não basta abrir a janela  
Para ver os campos e o rio.  
Para ver as árvores e as flores  
É preciso não ter filosofia nenhuma.

Há só cada um de nós, como uma cave.  
Há só uma janela fechada, e todo o mundo lá fora;  
E um sonho do que se poderia ver se a janela se abrisse,  
Que nunca é o que se vê quando se abre a janela.

E mais adiante, Rosa (1973) pergunta: “qual é a filosofia que chega a certeza maior?”

Em “A Poesia Sete Noites”, Borges lembra que a Sagrada Escritura é polissêmica, pois possui uma infinidade de sentidos, isto não só ocorre com a Bíblia, mas com qualquer livro “...digno de ser lido”. Na polissemia existe até sentidos selvagens. Portanto, eternamente, haverá o fenômeno da descoberta de sentidos. Haverá tanta linguagem quanto o número de leituras que se faça dos sentidos que emanam da materialidade e da sensibilidade de cada palavra. No entanto, a semântica é resolvida pela política, e não pela própria semântica. A verdade é dos poderosos, pois quem traça as normas e as regras é o “Ministério da Verdade”, isto é, são os que controlam o presente, que por sua vez, controlaram o passado e controlarão o futuro.

A linguagem é um fato estético, que possui uma materialidade. Tudo que é estético precisa do sensível. E este sensível é expressado através da palavra. Cada palavra é uma obra poética, além de possuir uma plástica. Os livros são portadores de espíritos encantados, que são despertados quando os livros são abertos, e se encontram com os seus leitores. Tendo em vista que tudo é movimento, cada vez que o leitor tem contato com o livro, ele faz uma leitura, que será sempre diferente uma da outra. Isto só é possível, porque nós como pessoas, mudamos incessantemente. Quando o livro é aberto e se encontra com o seu leitor, então ocorre o fato estético. Pois, a beleza está em toda parte, e talvez em cada momento de nossas vidas.

Por meio de cada palavra é feita uma operação alquímica com o mundo. Provocando um prazer não só com a palavra, mas também, com a imagem que ele transmite. O discurso científico procura a univocidade, enquanto a palavra poética nos leva a pensar. Conhecemos uma palavra, mas desconhecemos a “palavra”, isto é, o seu poder energizante. A palavra nos cria a possibilidade de brincar com o pensamento. Brincamos com as coisas que não existem, dessa forma passamos a criar o real. Para Descartes (apud, 2004), o mundo é uma combinatória das coisas existentes, pois o “caráter de substância da alma é fundado na peculiaridade do eu como *res cogitans*.”

A criação literária possui uma subjetividade que nasce de nossa “vida real”, pois a subjetividade da palavra cria infinitas realidades. Fazendo a função de um jogo de espelhos, que por meio da aparente realidade que ele constrói é capaz de apreender a inapreensível e infinita realidades. Em relação à música, esta é a poesia sem palavras, porque ela é seu próprio sentido.

Outra experiência estética é o momento, o “instante mágico”, igualmente estranho, no qual o poeta concebe a obra, no qual ele vai descobrindo ou inventando a obra. Pois inventar e descobrir é o mesmo que recordar, tendo em vista que “...tudo está aí, só precisamos prestar atenção.” Segundo Borges (apud, 1991), “...as coisas já se encontram ali. Mas estão ali escondidas e meu dever de poeta é descobrir-las”. A pedra de toque da poesia está no verso, que ultrapassa o sentido.

## **2.2 A Lua como o “espelho do tempo”**

Espelho do tempo é uma expressão demonstra, ao mesmo tempo, a fragilidade, a quase transparência da Lua, assim como são os espelhos, e a sua temporalidade eterna. E como o homem se vê diante do “espelho do tempo”, ele não imagina outro destino para si, a não ser, o mesmo destino de Sísifo, no eterno retorno, isto é, vivendo sempre em um tempo cíclico. E neste caso, a Lua é usada como instrumento especular, que recebe a projeção da vida humana.

“A existência de espelhos me parece algo realmente terrível. Eles sempre me inspiram terror”. Pois, o espelho é instrumento especular que provoca as mais incríveis reações. “Os espelhos vão recebendo tudo silenciosamente com amável resignação”. Eternamente invertendo as posições. Trocando a imagem pelo refletido. E onde está a nossa imagem, na Lua? Pode estar do outro lado, que nós não vemos. Daí o poeta, as crianças e os enamorados ficarem contemplando-a, e tentando decifrar o seu enigma., No entanto, sem se preocupar em ver as suas imagens refletidas. Nada de narcisismo, que leva ao desespero àqueles que querem se vê com uma boa imagem. Chegando até ao ponto do observador perder a sua identidade, tornando-se nada, caso não se veja num espelho.

O poeta ao olhar o “espelho do tempo” intuitivamente, quer ver refletido o seu íntimo. Não se importando com seu aparente nada exterior. Pois a “natividade” não existe. Alves (1991) citando Malinowski em sua explicação sobre a magia, diz que a pessoa

recusando-se a aceitar a perda de um objeto de amor, coloca-o, pela imaginação, dentro do próprio corpo, isto é, joga-o da sua alma, no seu interior. E a dor da ausência quer buscar a religação de uma época que os corpos estavam juntos. Não havia caves vazias. Tudo era preenchido por corpos energizados. E é no interior da alma humana que há uma cave energizada.

Em relação à ética, Marcuse nos chama atenção para o fato que a qualidade sensorial e imediata da beleza remete à felicidade no plano dos sentidos, pois estimula a fruição. Mas a beleza que não é dotada de alma e, também, a fruição não dotada de alma abrem caminhos para a fealdade. E a beleza da arte pode proporcionar o prazer da felicidade, e este é confinado no instante de um episódio. Mas o instante contém em si a margura de seu desaparecimento, tal como ocorre com os paraísos artificiais. Por isso, a fruição da felicidade só pode ser liberada sob forma idealizada da alma.

### **3. As ciências do espírito**

A informação antecipada acerca do conceito de arte e acerca dos conceitos de uma artista é necessária para a apreciação e o entendimento da arte contemporânea. Na visão de Kosuth (2009, p. 225) “... depois da filosofia e da religião, a arte talvez possa ser um esforço capaz de preencher aquilo que outra época chamou de necessidades espirituais do homem.” E nos tempos atuais, em que a arte conceitual adquiriu uma dimensão maior, a relação entre palavras e objetos, isto é, conceitos e aquilo que se referem, a interpenetração entre arte, poema e texto, entre o objeto visual e declarações literárias.

Por um lado, a poesia da vida cotidiana é religar as palavras com o silêncio, porque somos vítimas de uma sociedade consumista e espiritualmente niilista. A partir de objetos internos, projetamos padrões de julgamento e imagens que fortalecem nossa postura crítica diante de um mundo pelo qual não nos responsabilizamos. E a linguagem acompanha essa turbulência, não a composição, mas a decomposição. A arte serve para a vida, porque nos possibilita uma leitura transformadora.

Por outro lado, não é a presença que faz o milagre. O milagre acontece pelo poder da ausência. E Deus é ausência que salva. Rubem Alves(1991) pergunta:” Que somos nós sem o poder do que não existe?! E a Teologia que deseja ser ciência, tem um discurso sem interstício. Isto pelo fato de que, toda ciência pretende dar conta da tarefa

de que se ocupa, para isso ela exclui qualquer possibilidade da palavra silenciosa. Possivelmente, a poesia não será o instrumental privilegiado pela Teologia.

O mesmo ocorre com a Sociologia, Filosofia, sobretudo a Hermenêutica todas acabam transformando poesia em prosa, esta é a gênese da Teologia científica. Porque o objetivo dessas ciências é explicar o acontecido. Enquanto o poeta, o artista estão preocupados com o momento. Eles só têm compromisso com o seu sentimento. Nesse sentido, Marcuse (2004. p.27) chama atenção para o fato que

[...] A cultura não se refere tanto a um mundo melhor, porém mais nobre: um mundo que não resultaria de uma transformação da ordem material da vida, mas mediante um acontecimento na alma do indivíduo(...)

Dessa forma, toda transformação social começa com o pensamento. E as coisas materiais são as condições para quaisquer nascedouros.

### **Considerações finais**

Mesmo quando há predominância da estética da fealdade em qualquer gesto artístico, há uma esperança de um milagre. Pois a beleza que não é dotada de alma e, também, a fruição não dotada de alma abrem caminhos para o fim. Não é a presença de algo ou uma palavra bonita, que faz o milagre. O milagre acontece pelo poder da ausência. E Deus é ausência que salva. A pedra de toque da poesia está no verso e no acontecer de um fazer humano, que ultrapassa o sentido.

Ademais a poesia é a energia infinita e eterna, que existe no vazio da palavra do poema. Pois nas notas musicais, nas nervuras de uma coluna, num tubo de ensaio existem poemas.



## REFERÊNCIAS

- ALVES, R. **Educação com poesia**: curso dado no doutorado em Filosofia da Educação. UNICAMP, segundo semestre de 1991.
- ARANTES, J. T. **O beco em que a cultura se meteu**. São Paulo: Jornal LEIA, junho de 1986.
- FERREIRA, G. e COTRIM, C.(org.). **Escritos de artistas: anos 60/70**. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2009. 2ª ed.
- KANDINSKY, W.. **Do espiritual na arte**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 3ªed.
- LEMINSKI, Paulo. **Punk, Dark, Minimal, O Homem de Chernobyl**. São Paulo: Jornal LEIA, junho de 1986.
- MARCUSE, Herbert. **Cultura e Psicanálise**. São Paulo: Paz e Terra, 2004. 3ª ed.
- PAZ, O. **O Arco e a Lira**. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Marcel Duchamp** ou o Castelo da Pureza. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004. 3ª Ed.
- ROSA, G., LORENZ, G. **Literatura e Vida**. São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária, 1973.

# Verdade, ficção e ciência no cinema transcendental de Andrei Tarkovski

Joe Marçal Gonçalves dos Santos\*

## Resumo

Uma análise teológica da estética cinematográfica de Andrei Tarkovski (Rússia, 1934 – 1986) a partir de dois de seus filmes – *Solaris* (URSS, 1972) e *Stalker* (URSS, 1979) – que, produzidos como filmes de ficção-científica, subvertem o gênero a uma crítica à cosmovisão e à antropologia científico-moderna. Tal subversão ganha uma qualidade religiosa não tanto pela referência mimética de significantes propriamente religiosos nos filmes; e sim em razão de uma poética que as transfigura. A análise parte da distinção clássica entre *tekne*, *mimesis* e *poiesis* (Aristóteles) para definir aspectos formais do filme, e se apoia numa hermenêutica estético-teológica (Paul Tillich) para desenvolver aspectos ético-epistemológicos implicados na experiência estética mediada pelo potencial simbólico da imagem movida por Tarkovski.

**Palavras-chaves:** Cinema; Teologia; Linguagem; Epistemologia.

## A ligação orgânica – uma introdução

O cinema nasceu como um meio de registrar justamente o movimento da realidade: concreto, específico, no interior do tempo e único; de reproduzir indefinidamente o momento, instante após instante, em sua fluida mutabilidade – aquele instante que somos capazes de dominar ao imprimi-lo na película.<sup>1</sup>

Numa entrevista, Tarkovski comenta que o artista nunca trabalha em condições ideais, pelo contrário, “existe porque o mundo não é perfeito. A arte seria desnecessária se o mundo fosse perfeito, assim como o homem não procuraria por harmonia, apenas viveria nela”.<sup>2</sup> A criação artística, nesse sentido, está visceralmente ligada à disposição de sofrer essas circunstâncias, processando-as numa novidade não apenas crítica, mas de algum modo transformadora – um novo nascimento a cada nova obra. Nas suas palavras:

---

\* Doutor em Teologia. PUCRS. Pesquisa financiada pela CAPES. E-mail: [joe.santos@pucrs.br](mailto:joe.santos@pucrs.br).

<sup>1</sup> A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.110.

<sup>2</sup> *O poeta do cinema*, Dossiê Tarkovski, v.1, DVD, Continental, 2004.

Penso que sem uma ligação orgânica entre as impressões subjetivas do autor e a sua representação objetiva da realidade, ser-lhe-á impossível obter alguma credibilidade, ainda que superficial, e muito menos autenticidade e verdade interior.<sup>3</sup>

Essa ligação orgânica, na verdade, é sobretudo o material biográfico com o qual e a partir do qual o autor trabalha. Daí a importância de conhecermos alguns dos desvios que fizeram a trajetória artística de Andrei Arsensevich Tarkovski.

Andrei nasceu em abril de 1932, numa vila nas cercanias de Moscou, filho de uma família de certa tradição intelectual. Viveu poucos anos no interior, tendo uma infância e uma adolescência tipicamente urbana. O divórcio dos pais foi um tema recorrente em seus filmes, que, com a Segunda Guerra, ganhou outros motivos e intensidade. O caminho para chegar às artes, contudo, foi longo e feito de desvios. Terminada sua formação escolar, em 1951, Andrei se tornou aluno do Instituto de Estudos Orientais e apenas depois de uma expedição geológica para a Sibéria, um período referido por Andrei como um “exílio”, pode decidir, em 1953, inscrever-se na Escola da União dos Institutos de Cinema da União Soviética, o VGIK.

Nos anos de estudos de cinema, durante 1954 e 1960, Andrei esteve sob influência principalmente de Mikhail Romm. Esse era professor especialista na cinematografia soviética, com a peculiaridade de ser um crítico voraz ao realismo soviético que predominara na produção dos anos 20 e 30. Até sua morte, em 1971, Romm foi um importante suporte afetivo e profissional para Andrei, tendo este conquistado o ex-professor também como crítico desde seu primeiro longa-metragem, *A infância de Ivan*, em 1962 – que conta sobre os últimos dias no *front* do menino major Ivan, no contexto da segunda grande guerra. Ainda nessa década, Tarkovski escreve e dirige *Andrei Rublev*, sobre a vida do monge pintor, um ícone do “sentimento russo”, sobre o qual Tarkovski despeja toda sua visão trágica da modernidade ao modo soviético. Lançado em 1969 sob muita polêmica, de seus quase 150 minutos de duração, o filme sofre mais de 40 minutos de cortes pelas autoridades soviéticas, enquanto era recebido e aclamado em Cannes.

Um último período da vida de Tarkovski se dá num movimento de autoexílio que inicia com frequentes idas à Europa, no fim dos anos 70 e início dos 80. Conseguiu permissão para realizar seu penúltimo filme na Itália, em companhia de sua segunda esposa, Larrisa Tarkovskaia. Porém, seu filho e a família de Larrisa não tiveram permis-

---

<sup>3</sup> A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.19.

são para sair da União Soviética e, tampouco, Tarkovski a obtém para permanecer trabalhando na Europa. Uma ruptura novamente se impõe, em julho de 1984. Tarkovski anuncia que permaneceria na Europa à revelia das autoridades soviéticas, por motivos de liberdade artística e necessidades econômicas. Realiza, então, seu último filme, *O Sacrifício*, entre negociações diplomáticas, apoiado por grupos de produtores influentes na Europa, com a União Soviética, para permitir a reunião da família. Esta só ocorre depois de diagnosticado o estado terminal de Tarkovski, com um câncer no pulmão, em dezembro de 1985. Segue um ano de luta contra a doença, período em que é encorajado pela reunião da família, o que lhe permite pensar em novos projetos de filmes: *Hoffmanniana*, *A tentação de Santo Antônio*, uma adaptação de *Hamlet* e mesmo *O Novo Testamento*. Sob o desgaste de tratamentos quimioterápicos e alternativos, contudo, nenhum filme mais seria realizado. Tarkovski falece em 29 de dezembro de 1986, com 54 anos.<sup>4</sup>

### **A produção de *Solaris* e *Stalker***

A década de 1970 consolidou a obra de Tarkovski sob uma tensão criativa com a censura institucional soviética exercida pela Goskino.<sup>5</sup> O contexto da guerra fria faz o pano de fundo para que especialmente dois projetos dessa década ganhem termo: os filmes de ficção científica *Solaris* (1972) e *Stalker* (1979). Porém, isso se deu não sem uma significativa tensão. Pois as motivações espirituais e estéticas do artista já vinham ganhando corpo teórico a partir de suas primeiras experiências de produção na década anterior – quando abordou, sob diferentes enfoques, o “sentimento russo” em tensão declarada com a situação política russo-soviética. Agora, porém, a demanda institucional da Goskino o empurrava para a determinação do cinema de gênero, e evidentemente sob o foco ideológico.

A questão logo surge: como Tarkovski lida com essa demanda? Teria conseguido imprimir nessa produção, sob o regime ideológico do gênero, algo de sua estética autoral? Ora, sinal de que isso aconteceu e trouxe uma novidade significativa para essas produções foi o filme que também nessa década Tarkovski produz: uma obra em que o

---

<sup>4</sup> V. JOHNSON ; P. PETRIE, *The films of Andrei Tarkovsky*, p.25-26.

<sup>5</sup> Em russo, Goskino abrevia a expressão Comitê Estatal para a Produção Cinetográfica da URSS. Criado em 1963 para exercer ingerência e censura política sobre produção cinematográfica. Foi abolido em 1991, quando se tornou *Roskino*, exercendo as mesmas funções, porém, com pouca repercussão. O comitê foi oficialmente desativado em 2008.

cinema extrapasa toda poética cinematográfica que vinha elaborando, o filme autobiográfico *O Espelho*. (1974). Resulta disso podemos ver nas próprias obras: tanto *Solaris* com *Stalker* são verdadeiras obras-primas justamente em função das subversões do gênero e da crítica ideológica que Tarkovski acaba por realizar. As motivações e referências para isso estão na reflexão teórica que o próprio Tarkovski desenvolve acerca de sua mediação técnica: a imagem cinematográfica.

### **Solaris<sup>6</sup>**

*Solaris* conta a viagem do psicólogo Kris Kelvin (Donatas Banionis) à estação espacial Solarística. O nome, a estação deve a Solaris, um Planeta-Oceano onde era desenvolvido um projeto de exploração científica. Kris é enviado à estação espacial para investigar a situação da tripulação, reduzida a dois cientistas, Snout (Anatoli Yarvet) e Sartorius (Anatoli Solonitsyn) depois do suicídio de um terceiro, Gibarian (Sos Sarkisyn). Kris logo se depara com o enigma do Oceano de Solaris: o planeta é uma forma de vida inteligente capaz de estabelecer contato com os humanos a partir do inconsciente desses, materializando-o em fantasmas. É assim que o protagonista se confronta com a lembrança de sua falecida esposa Hari (Natalia Bondarchuk), que cometera suicídio quando ele a deixara. Estas lembranças, porém, se revelam associadas, em sonhos e devaneios, com a perda de sua mãe, também falecida na mesma época. O cientista sofre então o desvio de uma missão protocolar a uma jornada interior. E o problema que lhe surge é justamente como estabelecer uma relação científica com um “objeto” capaz de uma comunicação tão profunda e sensível com o seu “sujeito”.

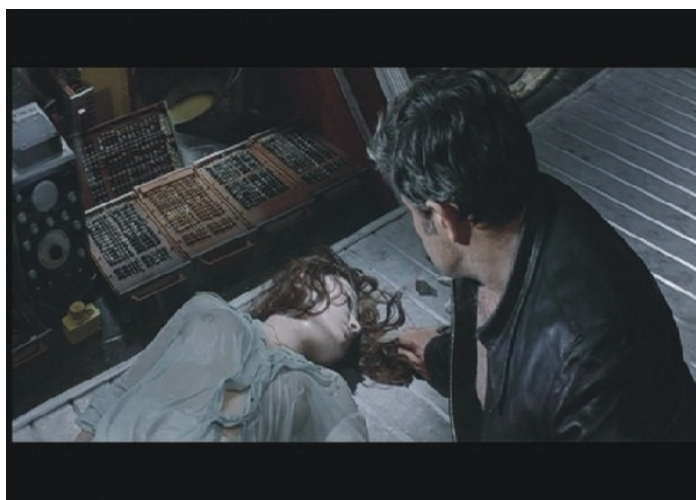


Figura 1 - Solaris – Kris (Donatas Banionis) observa um “segundo suicídio”

<sup>6</sup> Direção de Andrei Tarkovski. Moscou. Mosfilm, 1972 : Continental, 2003. 166 minutos : legendas em Português, Espanhol e Inglês, colorido, DVD. [Baseado na novela *Solaris* de Stanislaw Lem].

Quanto à adaptação de Tarkovski, o filme subverte o romance original e o gênero de ficção-científica desde um tema que passa mais e mais a caracterizar os protagonistas na obra de Tarkovski, a saber, o da *necessidade e possibilidade de reconciliação*. Não há dúvida que através do filme Tarkovski faz crítica à cultura moderna, à exacerbação científica e tecnológica, instigando o protesto contra essa civilização, precisamente contra uma progressão científica violenta. O que deixa aberto, contudo, é o empenho por uma reconciliação entre o ser humano e o cosmo, a cultura e a natureza, o homem e a mulher. O lugar em que Tarkovski encontra os referenciais para expressar essa reconciliação é, não apenas, em sua tradição “russa”, mas de modo mais abrangente, no legado do humanismo clássico e romântico europeu, bem como no holismo oriental e na religião cristã ortodoxa e ocidental – de onde tira uma parábola que perpassa o filme, a do filho pródigo, cuja referência é explicitada na cena final, remetendo ao quadro de Rembrandt sobre o mesmo tema.



Figura 2 - Solaris – O retorno do filho a casa

Evidentemente, todo esse material ganha em detalhes a partir do olhar do diretor, tocados pelos argumentos que alimentam sua criatividade. Chama atenção em *Solaris*, por exemplo, a narrativa posta novamente sobre a viagem do protagonista, agora numa projeção cósmica, literalmente para “outro mundo”. Onde é capaz de experimentar um encontro consigo mesmo nas projeções das presenças que traz, para finalmente retornar a sua casa. Em *Solaris*, essa jornada ganha ainda uma qualidade de regressão à infância, pela “visita” que o personagem recebe não apenas da esposa Hari, mas da mãe

– ambas se confundindo. Neste sentido, a representação de gêneros e das relações adulto e criança, também nesse filme, complexificam a trama: os três personagens na estação espacial, são cientistas e homens, e os fantasmas que projetam são da mulher, da criança e de uma adolescente. Sutilezas que ganham uma unidade em torno dessa evocação por reconciliação que cresce, na medida em que o filme, também, projeta as alienações que fazem a personalidade do próprio artista.

A questão que se torna importante agora é quanto ao que está implicado no tema da reconciliação, e como Tarkovski o desenvolve em sua obra. Já pontuamos que, historicamente, o cineasta se insere num contexto de ruptura com uma esperança e um otimismo em relação ao sentimento de identidade nacional; uma ruptura que não apenas cria obstáculos burocráticos para a sua produção, mas implica numa demanda crítica de desencanto e, possivelmente, niilismo. Essa crise, e o sofrimento pessoal que ela encarna, se tornam fonte de criação para um estilo original que, uma vez impresso em seus filmes, vai tornando a realização dos seus projetos cada vez mais difícil.

As dificuldades aumentam na proporção em que Tarkovski desenvolve sua arte. A criação de um universo próprio através de seus filmes dá uma dimensão cósmica tanto para essas rupturas, quanto para a crise que elas instauram. A reconciliação que Tarkovski almeja vem ao encontro de uma alienação que, embora localizada histórica e biograficamente, se amplia e toma proporções universais. E, tanto mais estranhamentos causam seus filmes, pela poética que propõe, tanto mais significativa e instigante torna-se sua obra. O sentido existencial que ganha decorre do próprio processo artístico, através do qual o artista transcende os fatores que o cercam e sua própria subjetividade, tocando em dilemas que são inerentes ao humano.

### **Stalker<sup>7</sup>**

No ano de lançamento de *O Espelho*, em 1975, Tarkovski desiste de seu projeto para *O Idiota*, de Dostoievski, convencido de sua rejeição pela Goskino. Apresenta, então, duas propostas: *A morte de Ivan Illiyich*, de Tolstoi, e o recente conto de ficção-científica *Piquenique à beira da estrada*, dos irmãos Arkadi e Boris Strugacki. A aprovação veio para a segunda alternativa e, Tarkovski, naquele mesmo ano inicia um trabalho em parceria com os autores do conto. Um trabalho que se estende por três anos de-

---

<sup>7</sup> Direção de Andrei Tarkovski. Moscou. Mosfilm, 1979 : Continental, 2003. 134 minutos : legendas em Português, Espanhol e Inglês, colorido, DVD. [Baseado no conto *Piquenique à beira da Estrada* de Boris Strugatski].

vido a sérios problemas técnicos, que acarretaram desentendimentos na equipe, comprometeram recursos e colocaram em risco, até mesmo, uma possível perda do material filmado – correspondendo à metade do filme que, posteriormente, foi finalizado como a “primeira parte” do mesmo.

O que segue a essa situação foi algo inusitado na história do cinema estatal soviético. Tarkovski consegue, inclusive com a ajuda de burocratas da Goskino, não muito amigos seus, aprovação, prazo e recursos para filmar uma “segunda parte” de *Stalker*. Isso tudo dado pela cúpula do próprio Partido Comunista, enlevando, ainda, o orçamento total de produção do filme para um milhão de rublos. Um novo roteiro foi escrito em poucos dias, como garantia de recursos para que o processo de criação tivesse continuidade, e com todos esses percalços, em alguns meses o filme estava pronto. Embora tenha gerado uma grande polêmica, entendido por alguns setores (militar, principalmente) como uma crítica direta ao Socialismo Soviético, o filme não sofreu censuras e, após ter passado por Cannes em 1980, recebeu grande acolhida na União Soviética.<sup>8</sup>

O título que a história recebe no filme, *Stalker*, já indica a perspectiva pela qual Tarkovski propõe adaptar a história: que trata de uma visita feita por um poeta (Anatoli Solonitsyn) e um cientista (Nikolai Grinko) ao misterioso lugar chamado Zona – um território proibido, interdito pelo exército e que esconde armadilhas mortais entre seus caminhos e recintos. O objetivo da visita é chegar ao Quarto que realiza os desejos de seus visitantes. Para chegar lá, porém, é preciso contar com guias, os *stalkers*: vocacionados e, ao mesmo tempo, amaldiçoados pela Zona. Eles são os únicos conhecedores dos “desvios” pelos quais se pode andar com segurança nela, assim sendo, ganham a vida com excursões clandestinas que lideram ao lugar. Embora o roteiro tenha sido escrito pelos próprios autores do conto original, na “manobra” de escrever uma segunda parte para o filme, Tarkovski celebra em seu diário o rumo que os autores dão à narrativa: “Os Strugatski estão escrevendo um novo *Stalker* (...) agora um crente escravo e apóstolo da Zona”.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> V. JOHNSON ; P. PETRIE, *The films of Andrei Tarkovsky*, p.137-40.

<sup>9</sup> TARKOVSKI, *Martyrolog*, apud V. JOHNSON ; P. PETRIE, *The films of Andrei Tarkovsky*, p.138.





Figura 3 - *Stalker* – o stalker (Alexander Kaidanovski) deixando sua casa para guiar visitantes a Zona.

O filmenão se ocupa em explicar exatamente o que é, e como surgiu a Zona, antes privilegiando a construção dos personagens no movimento que realizam para dentro desse lugar proibido e, principalmente, o stalker (Alexander Kaidanovski), em seu drama particular de “ser de fronteira”. Semelhante a *Solaris* há no filme um lugar que possibilita a experiência de limite para o conhecimento e para a ética: assim como o Oceano misterioso espelha as fissuras mais íntimas dos personagens a bordo da estação espacial, em *Stalker*, junto à porta do Quarto dos Desejos, revelam-se as intenções secretas dos personagens, e com elas suas insuficiências mais determinantes – expressa o poeta em seu discurso:

Não passa de um Deus louco! Não faz a mínima ideia do que acontece aqui. Por que acha que o Porco-Espinho se enforcou? (...) Sabe o por quê? Entendeu que aqui não se realizam todos os desejos... Mas só os íntimos, os mais recônditos. Pode gritar a vontade... Aqui só se concretiza o que é da tua natureza, da tua essência, (...) Da qual não fazemos qualquer ideia... Mas ela está dentro de nós, nos comanda toda a vida! Não compreendemos nada. Não foi a ambição que acabou com o Porco-Espinho. Andou por esse charco de joelhos suplicando seu irmão de volta. E recebeu montanhas de dinheiro! A única coisa que pôde receber. A Porco-Espinho o que é de Porco-Espinho. Consciência e tormentos da alma, tudo inventado. Compreendeu tudo isso e enforcou-se. Não quero entrar em seu Quarto. Não quero despejar a sujeira de minha alma na cabeça de ninguém, nem sobre a tua (...) Não, Grande Serpente é um fraco conhecedor de pessoas se traz tipos como eu para a Zona.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> *Stalker*, DVD, cap.18, 1h06m20s.

É o limite da aventura, do deslocamento; frente às possibilidades infinitas do desejo, o movimento é de retrocesso. O filme suprime esse movimento num corte, para nos colocar, novamente, no mesmo local que fora ponto de partida da visita a Zona: o bar – lugar do princípio da jornada que agora dá a possibilidade para um novo movimento. Agora, a esposa do *stalker* (Alisa Friendlich) vem ao seu encontro, lhe traz a filha (Nastacha Abramova), alimenta o cão, oferece cuidado ao estranho com qual casou e, reconhecendo as ambiguidades da relação que construíram juntos, segreda ao espectador o seu amor e a parte de felicidade que encontrou ao lado desse estranho. Na última cena, a menina aleijada, filha de *Stalker*, também uma estranha, sela o filme com o tema do amor e do desejo revelado agora sob o véu do estranhamento pelo qual o filme nos conduz – o poema “Como amo teus olhos, minha amiga” (Fyodor Tyuchev, séc XIX).

Como amo os teus olhos, minha amiga,  
E a chama radiante que neles dança,  
Quando por um instante fugaz eles se erguem  
E teu olhar voa célere  
Como relâmpago no céu.

Mas há um encanto mais poderoso ainda  
Nos olhos voltados para o chão  
No momento de um beijo apaixonado,  
Quando brilha por entre as pálpebras baixas  
A sombria, obscura chama do desejo.<sup>11</sup>

As palavras associam-se com seu gesto entre mágico e paranormal de mover os objetos sobre a mesa. No início do filme, o mesmo movimento é causado pelo trem que passa ao lado da casa; agora, porém, o movimento não coincide com o trem. O que move os objetos? A menina, em seu silêncio e na sua inabilidade explícita (deficiência física que a impede de andar), parece finalmente ser a única pessoa pronta para o Quarto.

Nesse filme, novamente, Tarkovski interroga e estranha seu público, pela via do encontro com o desconhecido que revela o seu mais íntimo, e, portanto, a alienação e a ambiguidade do espírito humano. Não somente na sua busca de conhecimento, mas já no recôndito de seus desejos. Retrospectivamente, para o contexto cultural que preparava, sem se dar conta disso, o cenário para o acidente de Chernobyl e o próprio colapso da URSS, foi um verdadeiro “golpe”, e rendeu mais motivos para alimentar o mito do “profeta” Tarkovski. Em vista a *O Espelho*, agora Tarkovski recorre a um desenvolvi-

---

<sup>11</sup> Cf. A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.237.

mento narrativo mais linear, ainda que, se demorando nos desvios que faz a trajetória da Zona, próprio de sua poética calcada no conceito de “tempo impresso”.

### **A imagem cinematográfica como *tempo impresso***

Ao final da década de 1960, após produzir e lançar o filme *Andrei Rublev*,<sup>12</sup> Tarkovski publica um artigo no qual sintetiza e põe as bases para sua práxis cinematográfica: o texto intitulado *Tempo impresso*.<sup>13</sup> O conceito, na verdade, lhe orienta desde suas primeiras produções, tal como declara em *Vocação e destino do cinema*,<sup>14</sup> um texto que publica posteriormente, e onde reflete sobre sua própria gênese artística. Quanto à ideia do conceito, Tarkovski declara ter encontrado nele:

[...] um princípio com pontos de referência que manteriam minha fantasia sob controle enquanto eu procurava a forma, as maneiras de trabalhar com a imagem. Um princípio que me deixaria com as mãos livres, permitindo-me excluir todos os elementos desnecessários, inadequados ou irrelevantes, e fazê-lo de tal maneira que a questão das necessidades do filme e das coisas que deveriam ser evitadas fosse resolvida por si própria.<sup>15</sup>

O artigo inicia com uma consideração filosófica sobre o tempo, radicalizando-o na consciência que o ser humano tem de sua existência. Quer dizer, essa consciência é fundamentalmente temporal e seu produto é a memória. Assim, “o tempo é necessário para que o ser humano, criatura mortal, seja capaz de se realizar como personalidade”. Não se trata de um tempo técnico, tal como medida de duração entre causas e efeitos cuja expressão esteja determinada pelo *movimento* de corpos no espaço. Antes, trata-se do tempo de cultivo destas “esperas”, ou o tempo como experiência da própria duração – isto é, um tempo ontologizado na subjetividade, distinto de qualquer movimento que não seja o do próprio espírito humano: nas palavras de Tarkovski, o tempo “como um estado: a chama em que vive a salamandra da alma humana”.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> O projeto para esse filme ganhou motivação durante as filmagens de *A infância de Ivan*, em 1961, ano das comemorações do quinto centenário da morte de Andrei Rublev – monge pintor de ícones que se tornara um próprio ícone do nacionalismo russo, conhecido sobretudo pela pintura de *Trindade* (cf. ilustração ao lado). O roteiro tornou-se um texto independente sobre a vida do monge com o título “A paixão de Andrei”. Sugestivo título, como um espelho refletindo autor e obra com um rosto crístico, enriquecido pela escolha de seu ator predileto, Anatoli Solonitsyn, que atua também em *Solaris*, *O Espelho* e *Stalker*, para o papel de Rublev.

<sup>13</sup> O texto na íntegra forma um capítulo em A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.64-94.

<sup>14</sup> O texto na íntegra forma um capítulo em A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.95-121.

<sup>15</sup> A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.111.

<sup>16</sup> A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.64.

A novidade do cinema e do que depende sua autenticidade artística, segundo Tarkovski, está em ser uma técnica capaz de imitar essa temporalidade existencial, já que nele o mundo não é descrito, antes, é diretamente manifesto. Qual a forma em que o cinema imprime o tempo? – pergunta-se Tarkovski, e o responde: “digamos que na forma de evento concreto” que manifesta a alma do mundo – a pessoa, a paisagem, o objeto transfiguram-se em “evento”. Isto é, um evento que, por meio da representação da banalidade da vida, tem um poder de “desvio” que faz da experiência do cinema, antes de tudo, um encontro com a verdade.

da observação direta da vida; é esta, em minha opinião, a chave para a poesia do cinema. Afinal, a imagem cinematográfica é essencialmente observação de um fenômeno que se desenvolve no tempo.<sup>17</sup>

A novidade cinematográfica não está, portanto, na *animação* mecânica e sensorial da imagem em movimento. Mas numa dimensão mais profunda, no *movimento da vida dada* (acontecida) na consciência humana, tornando efetiva a gratuidade da realidade através do poder comunicativo dessa arte, cuja sintaxe é a mesma da memória e do sonho, de onde a vocação universalizante do cinema. “Um novo princípio estético” nasce com o cinema e Tarkovski conclui esse artigo considerando que por mais que o cinema tenha se afastado de sua vocação ao voltar-se para o entretenimento e ideologias dominantes, ele decide somar a um cinema que, por princípio e finalidade, coloca como seu objetivo oportunizar a experiência ética e estética do tempo a seu público – tempo de espera e encontro com suas próprias temporalidades.

## O tempo impresso e o tempo vivido

A ideia de *tempo impresso* como um estatuto da imagem cinematográfica, evidentemente parte do pressuposto de uma definição da imagem artística. Tarkovski, ao propor essa definição, lança mão de uma concepção teológica da imagem:

[...] a imagem avança para o infinito, e leva ao absoluto. (...) Quando o pensamento é expresso numa imagem artística, isso significa que se encontrou uma forma exata para ele, a forma que mais se aproxima da expressão do mundo do autor, capaz de concretizar o seu anseio pelo ideal.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.77.

<sup>18</sup> A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.122.

Ora, se reconhecemos que o movimento inerente à imagem tende para a eternidade, o *tempo impresso*<sup>19</sup> poderia ser entendido uma cristalização, ainda que fragmentária, do tempo vivido como “atualização do ser”.<sup>20</sup> Quer dizer, o movimento que Tarkovski caracteriza como inerente a imagem, de um “avançar para o infinito”, é antes o que caracteriza o processo de autotranscendência da vida, cuja consciência se dá sempre em relação à percepção radical de finitude. O tempo, para a consciência humana, expressa uma dupla relação do encontro entre o Eu e o mundo: isto é, a positividade do ser (como possibilidade de transcender-se a si mesmo) e a negatividade do não-ser (como possibilidade de perder-se de si).<sup>21</sup>

Gilles Deleuze, ao refletir sobre o cinema da “imagem-tempo”, lança mão da metáfora do cristal para caracterizar a imagem constituída da experiência da temporalidade. Deleuze coloca essa dupla relação do “avançar para o infinito” sob a ideia de um cristal bifacial em que o olhar se instala como “germe”. “Envolvendo o germe, [o cristal] ora lhe comunica uma aceleração, uma precipitação, às vezes um salto, uma fragmentação que vão constituir a face opaca do cristal; ora ele lhe confere uma limpidez que é como que a prova do eterno”.<sup>22</sup> Significativo desse argumento é a ideia de que, na experiência estética, o olhar se instala no interior do cristal: tanto o olhar artístico quanto o olhar espectador, ambos numa experiência criativa de produção e significação do tempo impresso na imagem.

Assim, a experiência do tempo no cinema como movimento de atualização da vida, “une a ansiedade da transitoriedade com a coragem de um presente autoafirmado”, colocando a arte sob a efígie da finitude. Nesse sentido, para Tarkovski, a função espiritual do cinema “é preparar uma pessoa para a morte, arar e cultivar sua

---

<sup>19</sup> Cf. sobre o conceito de “tempo impresso” no capítulo “1.2.3 Outra infância e outra década de 60”, p.2.

<sup>20</sup> “a polaridade de vida e morte sempre coloriu a palavra ‘vida’. Esse conceito polar de vida pressupõe o uso da palavra para um grupo especial de seres existentes, isto é, os ‘seres vivos’. ‘Seres vivos’ são também ‘seres que estão morrendo’, e apresentam características especiais sob o predomínio da dimensão orgânica. Esse conceito *genérico* de vida é o molde segundo o qual o conceito ontológico de vida foi formado. A observação de uma potencialidade particular de seres, seja ela a da espécie ou de indivíduos se atualizando no tempo e no espaço, levou ao conceito *ontológico* de vida – vida como a ‘atualidade do ser’. Esse conceito de vida une as duas qualificações principais do ser que fundamentam esse sistema em sua totalidade; essas duas qualificações principais do ser são o essencial e o existencial” – P. TILLICH, *Teologia sistemática*, p.391.

<sup>21</sup> “Todo processo da vida apresenta ambiguidade de elementos positivos e negativos misturados de tal forma que se torna impossível separar o negativo do positivo: a vida é ambígua em cada momento. É minha intenção discutir as funções particulares da vida, não em sua natureza essencial, separadas de sua distorção existencial, mas na forma em que aparecem dentro das ambiguidades de sua atualização, pois a vida não é nem essencial nem existencial, mas ambígua”, P. TILLICH, *Teologia sistemática*, p.409.

<sup>22</sup> G. DELEUZE, *A imagem-tempo*, p.113.

alma, tornando-a capaz de voltar-se para o bem”.<sup>23</sup> Não como pretensa negação ou suspensão da angústia, pelo contrário, “preparar-se para morrer” é o contraponto de uma coragem que afirma a temporalidade.

Esta coragem é efetiva em todos os seres. Mas é radical e conscientemente efetiva só no homem, pois é capaz de antecipar seu fim. Portanto, o homem necessita da maior coragem para assumir sua ansiedade. [...] O homem não pode evitar a questão do fundamento último de sua coragem ontológica.<sup>24</sup>

Desse modo, o cinema, como experiência de tempo, é outra coisa que espetacularização da realidade. Aproxima-se de uma ritualização da própria existência, expandindo a consciência desta dupla relação de ser e não-ser numa determinada vivência do tempo e da memória.

A questão, portanto, que o cinema nos coloca não é somente pelo *quê ele enxerga*, mas *como enxerga o que enxerga*: isto é, qual é o objeto desse desejo que imbuí o olhar que nos narra um mundo na tela do cinema? De que modo combina o jogo de projeção e identificação que lhe confere o estatuto de olhar? E o que encontra e não encontra através deste jogo? A partir dessas questões temos uma ontologia direta na imagem cinematográfica que nos devolve a experiência de tempo como uma experiência de si, porque à medida que uma ontologia se efetiva, um indivíduo nasce no encontro com um mundo.

É assim que o cinema da imagem-tempo proporciona uma experiência iniciática: “a capacidade que o cinema teria de *dar* um corpo, isto é, de fazê-lo, de fazê-lo nascer e desaparecer numa cerimônia, numa liturgia”.<sup>25</sup> Essa “liturgia” não é somente o tempo de filme mas o filme-tempo, através do qual um mundo acontece. Uma ontologia acontece na “sentimentalidade comunicativa” que se instala entre filme e espectador, por tocar em questões de “realidade última” frente ao ser e não-ser, ganha um caráter simbólico. Por isso Paul Tillich, quando fala sobre o símbolo, não admitia a expressão “somente um símbolo”... “Nada menos que um símbolo”, pois é o sujeito que está sendo gerado ali, de um encontro eu-mundo nas intimidades do paradoxo entre ser e não ser.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> A. TARKOVSKI, *Esculpir o tempo*, p.49.

<sup>24</sup> P. TILlich, *Teologia sistemática*, p.166. Tillich desenvolve uma antropologia discreta: o ser humano é o ser mais elevado não num sentido hierárquico e de perfeição. Pelo contrário, sua potencialidade auto-criativa está na consciência da vulnerabilidade/insuficiência que o constitui. Cf. também para essa discussão o estudo de antropologia pascaliana de L. F. PONDÉ, *O homem insuficiente*, p.17-46.

<sup>25</sup> G. DELEUZE, *A imagem-tempo*, p.229.

<sup>26</sup> “A expressão ‘só um símbolo’ deveria ser evitada, porque um conhecimento não-analógico e não-simbólico de Deus apresenta menos verdade do que o conhecimento analógico e simbólico. O uso de

## Considerações finais

O significado teológico particular do legado de Tarkovski está, sem dúvida, em sua concepção do cinema como arte da observação da vida vinculada a uma experiência de tempo, isto é, de uma duração contemplativa da realidade. Sua poética se instala na fronteira entre ficção e realidade por conta dessa opção ética e estética de permanecer no tempo da relação com a paisagem do mundo, bem como das situações e dramas humanos.

No que diz respeito especialmente ao gênero de ficção-científica, sua proposta foi justamente de dar a perceber, através da imagem cinematográfica, que a experiência da verdade transcende a estrutura sujeito e objeto, resultando antes do encontro intersubjetivo no conjunto da realidade. A verdade é uma experiência de ordem estética e ética simultaneamente, e por isso, sua expressão através da arte transcende toda linguagem objetiva, seja do senso comum ou da ciência.

A metáfora do planeta Solaris, bem como da Zona, em *Stalker*, como lugar-sujeito de relação – e de uma relação tão profunda quanto o inconsciente humano – é muito significativa. O lugar, aqui, não é apenas orgânico, mas relacional e expressivo. A verdade a ser desvendada, tal como experimenta o protagonista de *Solaris*, é algo da ordem do encontro, inesperado e revelador, transcendendo método e linguagem. De modo semelhante, a figura trágica do mediador da Zona e seus dois discípulos, revela, novamente, a frágil constituição do ser humano e daquilo que toma por verdade.

Finalmente, essa análise traz alguns indicativos pertinentes à reflexão acerca da linguagem e da epistemologia a partir da qual opera a teologia. Tomando a arte cinematográfica como experiência poética do olhar, a relação que o sujeito desse olhar – tanto do ponto de vista da criação como da recepção – estabelece com seu objeto fica em evidência. Ainda que não tenhamos desenvolvido a própria concepção hermenêutica de teologia nessas linhas, a ideia de tomar a experiência estética como experiência crítica ao próprio olhar – e o sujeito que esse olhar instaura – aponta um caminho bastante pertinente para um aprofundamento do tema: sobretudo, considerando um contexto cultural marcado por uma aproximação da ética à estética através de uma razão sensível e erótica.

---

materiais finitos em seu sentido ordinário, para o conhecimento da revelação, destrói o sentido de revelação e priva a Deus de sua divindade”, P. TILLICH, *Teologia sistemática*, p.115.

## REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, R. de O. (Intr.). BRUNA, J. (Trad.) *A poética clássica* : Aristóteles, Horário, Longino. 12ed. São Paulo : Cultrix, 2005.

DELEUZE, G. *A imagem-tempo* : cinema 2. São Paulo : Brasiliense, 2005.

DROGUETT, J. G. *Sonhar com os olhos abertos* : cinema e psicanálise. São Paulo : Arte & Ciência, 2004.

ELMANOVITS, T. *El espejo del tiempo* : los filmes de Andrei Tarkovski. Tallin, 1980.

JOHNSON, V. T. ; PETRIE, G. *The films of Andrei Tarkovsky : a visual fugue*. Bloomington : Indiana University, 1994.

LLANO, R. *El cine y el poder transformador de la belleza*. Disponível na Internet em <http://www.andreitarkovski.org/articulos.html>, acessado em 20.06.2011.

TARKOVSKI, A. *Esculpir o tempo*. 2ed. São Paulo : Martins Fontes, 2002.

TILLICH , P. *Teologia sistemática*. 3.ed. São Leopoldo : Sinodal, 2000.

TILLICH , P. *Theology of culture*. New York : Oxford University, 1959.



# Releitura do texto bíblico em "o operário em construção" de Vinícius de Moraes

Carlos Caldas\*

## Introdução – breves notas biográficas

Marcus Vinícius da Cruz e Mello Moraes (1913-1980), mais conhecido como Vinícius de Moraes foi um dos mais famosos artistas brasileiros do século XX. Sua obra incluía a poesia, notadamente os sonetos, a dramaturgia e a composição de letras. O "poetinha", alcunha que carinhosamente lhe foi dada pelo amigo não menos famoso Tom Jobim, foi também jornalista e diplomata. Teve como parceiros de vida, de música e de copo nomes de peso na MPB, "monstros sagrados" como Carlinhos Lyra, Baden Powell, Toquinho, o já citado Tom Jobim, João Gilberto e Chico Buarque.

Vinícius de Moraes era carioca. Seu pai e sua mãe tinham vocação musical, o que decerto o influenciou. Na infância estudou no Colégio Santo Inácio, dos Jesuítas, o que há de lhe ter influenciado e despertado a sensibilidade para o religioso e o transcendente (a despeito de seu estilo de vida boêmio e "conquistador", tendo se casado nove vezes). Em sua juventude estudou Língua e Literatura Inglesa na Universidade de Oxford. Sua sensibilidade religiosa é vista em várias de suas obras, especialmente a que serve de objeto de estudo desta comunicação. Exemplo clássico é o divertido e criativo disco referencial *A Arca de Noé*, voltada para o público infantil. São várias composições para crianças baseadas no conhecido episódio bíblico narrado no livro do Gênesis (6-9). Esta obra foi adaptada para a TV pela Rede Globo em 1980, e interpretada por grandes nomes, como Chico Buarque (narrador), Milton Nascimento, Moraes Moreira, Nei Matogrosso, Alceu Valença, e também grupos como Boca Livre e MPB 4, e outros. Outro exemplo notável de sua sensibilidade religiosa é a poesia que serve de objeto de estudo deste texto.

Vinícius, tal como já afirmado, destacou-se como poeta, sem embargo de menção à sua obra como cronista e dramaturgo. Escritor prolífico, na poesia, também como já afirmado, destacou-se como sonetista. Foi contemplado (postumamente) com o Prêmio Jabuti.

---

\* Carlos Caldas é doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. [profcaldas@uol.com.br](mailto:profcaldas@uol.com.br)

Isto posto, prosseguir-se-á para analisar a poesia *O operário em construção* (doravante, OC) e o uso que a mesma faz do texto bíblico.

### **A releitura do texto bíblico em "o operário em construção"**

O poema, escrito em 1956, apresenta, a guisa de preâmbulo, citação do texto bíblico de Lucas 4:5-8, o final da narrativa da tentação de Jesus pelo diabo no deserto. Assim, consciente ou não, Vinícius segue o princípio da auto-referencialidade do texto, e indica aos seus leitores como o texto deve ser lido. Está claro que pretende trabalhar a partir do relato evangélico. Nesta releitura, o edifício em construção toma o lugar do deserto, o operário está na posição de Jesus, e seu patrão é o diabo. Ao reescrever o texto bíblico Vinícius confirma a tese de Northrop Frye (1912-1991), crítico literário canadense, que em "Código dos Códigos" (*The Great Code: The Bible and Literature*) aponta para a Bíblia como o "grande código" da cultura ocidental, que está por detrás de toda a produção artística e cultural do ocidente. Mas o que mais chama a atenção na releitura do texto bíblico em OC é o uso que o poeta faz da filosofia marxista. O trabalho é apresentado como base da vida. Aliás, pode-se dizer que a vida do homem simples é o tema de OC. O cotidiano é o objeto da poesia. Observe-se que o operário, não identificado (como de resto, nem seus colegas nem seu patrão são nomeados) é apresentado no início do poema como estando em uma posição de alienação:

Mas tudo desconhecia  
De sua grande missão:  
Não sabia por exemplo  
Que a casa de um homem é um templo  
Um templo sem religião  
Como tampouco sabia  
Que a casa que ele fazia  
Sendo a sua liberdade  
Era a sua escravidão

Mas "de repente, não mais que de repente" (para citar outro verso por demais conhecido de Vinícius) o operário passa por um processo contrário ao de alienação, a saber, um de conscientização, processo a respeito do qual Paulo Freire falou com tanta propriedade na *Pedagogia do Oprimido*:

Mas ele desconhecia  
Esse fato extraordinário:  
Que o operário faz a coisa  
E a coisa faz o operário.  
De forma que, certo dia  
À mesa, ao cortar o pão  
O operário foi tomado  
De uma súbita emoção  
Ao constatar assombrado  
Que tudo naquela mesa  
- Garrafa, prato, facão  
Era ele quem fazia  
Ele, um humilde operário  
Um operário em construção.  
Olhou em torno: a gamela  
Banco, enxerga, caldeirão  
Vidro, parede, janela  
Casa, cidade, nação!  
Tudo, tudo o que existia  
Era ele quem os fazia  
Ele, um humilde operário  
Um operário que sabia  
Exercer a profissão.

O operário se dá conta da contradição entre capital e trabalho:

Ah, homens de pensamento  
Não sabereis nunca o quanto  
Aquele humilde operário  
Soube naquele momento  
Naquela casa vazia  
Que ele mesmo levantara  
Um mundo novo nascia  
De que sequer suspeitava.  
O operário emocionado  
Olhou sua própria mão  
Sua rude mão de operário  
De operário em construção  
E olhando bem para ela  
Teve um segundo a impressão  
De que não havia no mundo  
Coisa que fosse mais bela.

Tal contradição, denunciada por Marx, é típica da sociedade capitalista, ou seja,  
a contradição entre os que produzem e os que desfrutam do que é produzido:

E foi assim que o operário  
Do edifício em construção  
Que sempre dizia "sim"  
Começou a dizer "não"  
E aprendeu a notar coisas  
A que não dava atenção:  
Notou que sua marmita

Era o prato do patrão  
Que sua cerveja preta  
Era o uísque do patrão  
Que seu macacão de zuarte  
Era o terno do patrão  
Que o casebre onde morava  
Era a mansão do patrão  
Que seus dois pés andarilhos  
Eram as rodas do patrão  
Que a dureza do seu dia  
Era a noite do patrão  
Que sua imensa fadiga  
Era amiga do patrão.

Desta maneira, Vinícius estabelece no poema a noção de luta de classes, "marca registrada" da análise marxista da sociedade. O operário começa a compartilhar com seus amigos de obra sua descoberta "de uma nova dimensão, a dimensão da poesia". Não é de se admirar que, quando isto acontece, o operário é tomado de "súbita emoção". Mas "as bocas da delação" correm para entregá-lo ao seu patrão. O operário é espancado por ordem do patrão. Mesmo assim segue firme, não quer voltar ao estado anterior de alienação. Ele consegue sustentar seu "não". É exatamente neste momento que o poeta passa a fazer sua recontagem propriamente da narrativa evangélica. O patrão se mostra de fato "diabólico", no sentido de sedutor, pois não mais lança mão da violência, mas do engano para demover seu empregado da tarefa de conscientizar seus colegas:

Sentindo que a violência  
Não dobraria o operário  
Um dia tentou o patrão  
Dobrá-lo de modo contrário  
De sorte que o foi levando  
Ao alto da construção  
E num momento de tempo  
Mostrou-lhe toda a região  
E apontando-a ao operário  
Fez-lhe esta declaração:  
- Dar-te-ei todo esse poder  
E a sua satisfação  
Porque a mim me foi entregue  
E dou-o a quem quiser.  
Dou-te tempo de lazer  
Dou-te tempo de mulher  
Portanto, tudo o que ver  
Será teu se me adorares  
E, ainda mais, se abandonares  
O que te faz dizer não.  
Disse e fitou o operário  
Que olhava e refletia  
Mas o que via o operário

O patrão nunca veria  
O operário via casas  
E dentro das estruturas  
Via coisas, objetos  
Produtos, manufaturas.  
Via tudo o que fazia  
O lucro do seu patrão  
E em cada coisa que via  
Misteriosamente havia  
A marca de sua mão.  
E o operário disse: Não!  
- Loucura! - gritou o patrão  
Não vês o que te dou eu?  
- Mentira! - disse o operário  
Não podes dar-me o que é meu.

O conflito está estabelecido: um detém o poder, mas não a produção. O outro, pelo contrário, produz, mas não tem o poder. No relato lucano citado por Vinícius o diabo tenta Jesus no deserto a partir das suas necessidades humanas vitais (alimento: "manda que esta pedra se transforme em pão", Lc 4:3, ARA), ou de uma necessidade humana subjetiva (o desejo de poder: "Dar-te-ei toda esta autoridade e a glória destes reinos, porque ela me foi entregue, e a dou a quem eu quiser", Lc 4:6, ARA) e aquela que certamente é a mais forte de todas as tendências e necessidades do homem (autopreservação: "Se és o Filho de Deus, atira-te daqui abaixo; porque está escrito: Aos seus anjos ordenará a teu respeito que te guardem; e: Eles te susterrão nas suas mãos para não tropeçares nalguma pedra" (Lc 4:9-11, ARA). No poema, o patrão/diabo tenta o operário conscientizado, e portanto, libertado, com promessas de "tempo de lazer, tempo de mulher". Mas o operário, um "tipo" (para usar a terminologia usada por vários dos Pais da Igreja e explicada por Erich Auerbach em *Figura*) de Jesus, é astuto e forte o bastante para continuar com seu "não".

A conclusão do poema é brilhante, tão brilhante como tudo mais: o operário alimenta a utopia de uma sociedade na qual um sistema perverso como o que ele se encontra seja abolido. Assim, o que antes construía, agora é construído, ou se constrói. Surge um "novo homem" (expressão bíblica, paulina, mas usada na literatura marxista), como já foi dito, conscientizado e libertado. Nega-se o trabalho enquanto instrumento de opressão e alienação.

Outro aspecto importante que há de ser destacado é que o poema apresenta um novo conceito de estética, quando descreve de maneira singela, mas tocante, a descoberta que o operário faz de sua própria beleza:

Olhou sua própria mão  
Sua rude mão de operário  
De operário em construção  
E olhando bem para ela  
Teve um segundo a impressão  
De que não havia no mundo  
Coisa que fosse mais bela.

O operário em si mesmo uma beleza que vai além das aparências: suas mãos duras, calejadas, as unhas decerto sujas, são mãos que constroem o mundo. Por isso são belas. Esta certeza dará ao operário a força que precisa para rejeitar às tentações do patrão. Afinal, tudo é dele, porque foi ele que fez

O homem simples se descobre mais importante do que seu patrão e todo um sistema queria lhe fazer crer:

E um grande silêncio fez-se  
Dentro do seu coração  
Um silêncio de martírios  
Um silêncio de prisão.  
Um silêncio povoado  
De pedidos de perdão  
Um silêncio apavorado  
Com o medo em solidão  
Um silêncio de torturas  
E gritos de maldição  
Um silêncio de fraturas  
A se arrastarem no chão  
E o operário ouviu a voz  
De todos os seus irmãos  
Os seus irmãos que morreram  
Por outros que viverão  
Uma esperança sincera  
Cresceu no seu coração  
E dentro da tarde mansa  
Agigantou-se a razão  
De um homem pobre e esquecido  
Razão porém que fizera  
Em operário construído  
O operário em construção

## **Conclusão**

Vinícius, alguns anos antes da Teologia da Libertação na América Latina, apresenta uma curiosíssima síntese entre marxismo e cristianismo, uma reconciliação entre dois sistemas que, conquanto compartilhem de pontos em comum, são em muitos aspectos irreconciliáveis. Não se aprofundará neste texto uma reflexão sobre o relacionamen-

to entre Teologia da Libertação e marxismo, visto ser esta relação reconhecidamente complexa, longe de ser algo uniforme ou "monocromático", como muitas apologias antilibertacionistas ingênuas e superficiais tentaram fazer crer, especialmente nos anos de 1980. Destacar-se-á apenas que o poeta, sem a necessidade do rigor teórico-metodológico tanto do crítico literário como também do teólogo, conseguiu produzir uma espécie de síntese entre fé cristã e análise marxista da sociedade. Neste sentido, o poeta foi um profeta. Sua poética profética foi um diálogo entre fé cristã e marxismo *avant la lettre*, o que enriquece ainda mais o valor de OC. Sua poesia é uma reflexão teológica. Sua recontagem do texto evangélico não é dogmática ou confessional. Mas é exatamente nesta liberdade, livre das amarras do dogmatismo confessional apologético, é que está a riqueza de sua contribuição. Em OC religião, teologia, arte e literatura se encontram em paz, se abraçam e se beijam.

## Apêndice

### O operário em construção

E o Diabo, levando-o a um alto monte, mostrou-lhe num momento de tempo todos os reinos do mundo. E disse-lhe o Diabo: — Dar-te-ei todo este poder e a sua glória, porque a mim me foi entregue e dou-o a quem quero; portanto, se tu me adorares, tudo será teu. E Jesus, respondendo, disse-lhe: — Vai-te, Satanás; porque está escrito: adorarás o Senhor teu Deus e só a Ele servirás (Lucas, cap. IV, versículos 5-8).

Era ele que erguia casas  
Onde antes só havia chão.  
Como um pássaro sem asas  
Ele subia com as asas  
Que lhe brotavam da mão.  
Mas tudo desconhecia  
De sua grande missão:  
Não sabia por exemplo  
Que a casa de um homem é um templo  
Um templo sem religião  
Como tampouco sabia  
Que a casa que ele fazia  
Sendo a sua liberdade  
Era a sua escravidão.  
De fato como podia  
Um operário em construção  
Compreender porque um tijolo  
Valia mais do que um pão?  
Tijolos ele empilhava  
Com pá, cimento e esquadria

Quanto ao pão, ele o comia  
Mas fosse comer tijolo!  
E assim o operário ia  
Com suor e com cimento  
Erguendo uma casa aqui  
Adiante um apartamento  
Além uma igreja, à frente  
Um quartel e uma prisão:  
Prisão de que sofreria  
Não fosse eventualmente  
Um operário em construção.  
Mas ele desconhecia  
Esse fato extraordinário:  
Que o operário faz a coisa  
E a coisa faz o operário.  
De forma que, certo dia  
À mesa, ao cortar o pão  
O operário foi tomado  
De uma súbita emoção  
Ao constatar assombrado  
Que tudo naquela mesa  
- Garrafa, prato, facão  
Era ele quem fazia  
Ele, um humilde operário  
Um operário em construção.  
Olhou em torno: a gamela  
Banco, enxerga, caldeirão  
Vidro, parede, janela  
Casa, cidade, nação!  
Tudo, tudo o que existia  
Era ele quem os fazia  
Ele, um humilde operário  
Um operário que sabia  
Exercer a profissão.  
Ah, homens de pensamento  
Não sabereis nunca o quanto  
Aquele humilde operário  
Soube naquele momento  
Naquela casa vazia  
Que ele mesmo levantara  
Um mundo novo nascia  
De que sequer suspeitava.  
O operário emocionado  
Olhou sua própria mão  
Sua rude mão de operário  
De operário em construção  
E olhando bem para ela  
Teve um segundo a impressão  
De que não havia no mundo  
Coisa que fosse mais bela.  
Foi dentro dessa compreensão  
Desse instante solitário  
Que, tal sua construção  
Cresceu também o operário  
Cresceu em alto e profundo



Em largo e no coração  
E como tudo que cresce  
Ele não cresceu em vão  
Pois além do que sabia  
- Exercer a profissão –  
O operário adquiriu  
Uma nova dimensão:  
A dimensão da poesia.  
E um fato novo se viu  
Que a todos admirava:  
O que o operário dizia  
Outro operário escutava.  
E foi assim que o operário  
Do edifício em construção  
Que sempre dizia "sim"  
Começou a dizer "não"  
E aprendeu a notar coisas  
A que não dava atenção:  
Notou que sua marmita  
Era o prato do patrão  
Que sua cerveja preta  
Era o uísque do patrão  
Que seu macacão de zuarte  
Era o terno do patrão  
Que o casebre onde morava  
Era a mansão do patrão  
Que seus dois pés andarilhos  
Eram as rodas do patrão  
Que a dureza do seu dia  
Era a noite do patrão  
Que sua imensa fadiga  
Era amiga do patrão.  
E o operário disse: Não!  
E o operário fez-se forte  
Na sua resolução  
Como era de se esperar  
As bocas da delação  
Começaram a dizer coisas  
Aos ouvidos do patrão  
Mas o patrão não queria  
Nenhuma preocupação.  
- "Convençam-no" do contrário  
Disse ele sobre o operário  
E ao dizer isto sorria.  
Dia seguinte o operário  
Ao sair da construção  
Viu-se súbito cercado  
Dos homens da delação  
E sofreu por destinado  
Sua primeira agressão  
Teve seu rosto cuspidado  
Teve seu braço quebrado  
Mas quando foi perguntado  
O operário disse: Não!  
Em vão sofrera o operário

Sua primeira agressão  
Muitas outras seguiram  
Muitas outras seguirão  
Porém, por imprescindível  
Ao edifício em construção  
Seu trabalho prosseguia  
E todo o seu sofrimento  
Misturava-se ao cimento  
Da construção que crescia.  
Sentindo que a violência  
Não dobraria o operário  
Um dia tentou o patrão  
Dobrá-lo de modo contrário  
De sorte que o foi levando  
Ao alto da construção  
E num momento de tempo  
Mostrou-lhe toda a região  
E apontando-a ao operário  
Fez-lhe esta declaração:  
- Dar-te-ei todo esse poder  
E a sua satisfação  
Porque a mim me foi entregue  
E dou-o a quem quiser.  
Dou-te tempo de lazer  
Dou-te tempo de mulher  
Portanto, tudo o que ver  
Será teu se me adorares  
E, ainda mais, se abandonares  
O que te faz dizer não.  
Disse e fitou o operário  
Que olhava e refletia  
Mas o que via o operário  
O patrão nunca veria  
O operário via casas  
E dentro das estruturas  
Via coisas, objetos  
Produtos, manufaturas.  
Via tudo o que fazia  
O lucro do seu patrão  
E em cada coisa que via  
Misteriosamente havia  
A marca de sua mão.  
E o operário disse: Não!  
- Loucura! - gritou o patrão  
Não vês o que te dou eu?  
Mentira! - disse o operário  
Não podes dar-me o que é meu.  
E um grande silêncio fez-se  
Dentro do seu coração  
Um silêncio de martírios  
Um silêncio de prisão.  
Um silêncio povoado  
De pedidos de perdão  
Um silêncio apavorado  
Com o medo em solidão

Um silêncio de torturas  
E gritos de maldição  
Um silêncio de fraturas  
A se arrastarem no chão  
E o operário ouviu a voz  
De todos os seus irmãos  
Os seus irmãos que morreram  
Por outros que viverão  
Uma esperança sincera  
Cresceu no seu coração  
E dentro da tarde mansa  
Agigantou-se a razão  
De um homem pobre e esquecido  
Razão porém que fizera  
Em operário construído  
O operário em construção

# Mitologia e religião nas histórias do mago Shazam e de sua família Marvel

Iuri Andréas Reblin\*

## Resumo

Este texto identifica e analisa elementos míticos e religiosos nas histórias da Família Marvel. Por meio de uma pesquisa bibliográfica descritiva das histórias da Família Marvel publicadas em *The Power of Shazam*, o texto verifica como esses elementos se articulam nessas histórias, a partir das pesquisas de Umberto Eco sobre a função da narrativa, de Christopher Knowles sobre a influência religiosa nos quadrinhos, do conceito de teologia do cotidiano e da teoria da magia de Marcel Mauss. A pesquisa revela que a magia é o ponto de intersecção dos elementos mítico-religiosos. É o uso da palavra mágica que sustenta a crença nas divindades que empoderam os personagens principais. O texto conclui que os elementos mítico-religiosos se articulam tanto na necessidade da fé quanto na atribuição de um caráter meritório ao ser humano em sua relação com a divindade.

**Palavras-chave:** Família Marvel; Shazam; Mitologia; Religião; Teologia do Cotidiano.

## Introdução

Os quadrinhos são um dos meios pelos quais nós contamos nossas histórias de ficção. O ato de contar histórias está intimamente relacionado à preservação da memória, à transmissão de valores e a nossa tentativa de se entender no mundo, de interpretá-lo e de dizer para nós mesmos o que tememos e o que amamos. Por mais ficcional que uma história seja, ela sempre se ancorará em algum aspecto da realidade (ECO, 2006, p. 89). Em outras palavras, tudo pode ser encontrado nos quadrinhos em proporções sujeitas à história que se intenta contar, o que inclui a forma como estruturamos nossos valores e nossas crenças, nossa compreensão do mundo e nossas experiências religiosas.

Nos quadrinhos, os super-heróis merecem uma atenção em especial, pois eles são os responsáveis pelo que as histórias em quadrinhos vieram a ser. O sucesso junto ao público leitor possibilitou a consolidação das grandes editoras, sedimentando a mi-

---

\* Iuri Andréas Reblin é doutorando em teologia pela Faculdades EST (Escola Superior de Teologia) de São Leopoldo, com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Brasil). Mestre em Teologia, Especialista em Interdisciplinaridade na Prática Pedagógica e Bacharel em Teologia. Autor de *Para o Alto e Avante: uma análise do universo criativo dos super-heróis* (2008) e *Outros cheiros, outros sabores... o pensamento teológico de Rubem Alves* (2009). E-mail do autor: reblin\_iar@yahoo.com.br

gração dessas narrativas das tiras de jornal e das *pulps* para o seu formato próprio, a revista em quadrinhos. Em grande medida, uma das razões desse sucesso deve-se ao fato dos super-heróis reunirem aspectos da magia, do sobrenatural, da mitologia, do mistério, da ficção, da aventura e constituírem um gênero próprio, como atesta Peter Coogan (2006). Nessa direção, as histórias do Mago Shazam e de sua Família Marvel são emblemáticas, tanto pelo sucesso estrondoso junto ao público quanto à nítida pretensão de transposição de elementos religiosos nas narrativas. Assim, o desafio que esta pesquisa se propõe é identificar os elementos religiosos e mitológicos nas histórias da Família Marvel e verificar como esses elementos estão articulados na narrativa e constituem sua mensagem.

## **1 Narratividade e religiosidade**

A identificação de elementos religiosos e mitológicos nas histórias da Família Marvel e a verificação de sua articulação na narrativa exigem uma abordagem interdisciplinar que dê conta tanto da constituição das narrativas quanto da compreensão de como as pessoas lidam com a religião em sua vida diária. Diante disso, três correntes teóricas são fundamentais: A análise de Umberto Eco sobre a função da narrativa; a abordagem de Christopher Knowles sobre a relação entre religiosidade e quadrinhos e aquilo que venho chamando em minhas pesquisas de a teologia do cotidiano, calcada no pensamento de Michel de Certeau e Rubem Alves.

A análise de Umberto Eco sobre a função da narrativa e a sua importância na constituição do mundo humano está condensada no livro *Seis passeios pelos bosques da ficção* (ECO, 2006). Em sua análise, Eco explicita não apenas como funciona a estruturação da narrativa com base em um leitor-modelo e um autor-modelo, mas como se estabelece a relação entre ambos, mediada pela narrativa, atentando para o exercício de reestruturação das experiências vividas a partir do ato de narrar. Nas palavras de Eco (2006, p. 137), “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”. Essa análise é singular para compreender como as histórias da Família Marvel se ancoram no mundo real e como os valores e crenças são expressos nas narrativas.

Já a abordagem de Christopher Knowles (2008) sobre as histórias dos super-heróis na perspectiva da religiosidade estabelece inúmeras relações entre a constituição dos personagens e as influências religiosas de seus autores. Ele traça paralelos com as histórias das religiões e as principais correntes religiosas anciãs e contemporâneas. A partir dessas relações, Knowles (2008, p. 131-208) chega a definir arquétipos de super-heróis: os magos, os messias, os gólems, as amazonas, as fraternidades. Essas interfaces são importantes para perceber a tensão entre as histórias dos super-heróis e a religiosidade.

A teologia do cotidiano (REBLIN, 2008), por sua vez, advoga pelo reconhecimento de uma teologia não-oficial emaranhada na vida social cotidiana. Essa teologia não-ortodoxa, plural e contraditória é constituída e difundida pelas pessoas em sua tentativa de responder suas próprias angústias e buscas com base no conjunto de informações adquiridas em suas experiências e nas relações tecidas no dia a dia. Ela possibilita perceber como as pessoas elaboram argumentações teológicas no dia a dia com base em seu próprio conhecimento e a partir de suas próprias experiências. Além disso, fornece perspectivas de leitura e análise dessas argumentações, as quais adquirem expressão em produções culturais.

A estes referenciais teóricos que servem aqui como base para a leitura e análise das histórias da Família Marvel, soma-se “o esboço de uma teoria geral da magia” de Marcel Mauss (2000). Neste, Mauss desdobra o conceito de magia, analisa e interpreta os elementos atinentes aos atos mágicos: o feiticeiro, os ritos, as representações. A teoria de Mauss é fundamental para entender e traçar paralelos com as histórias da Família Marvel, justamente por estas estarem baseadas na tensão entre religião e magia.

## ***2 The Power of Shazam***

A identificação dos elementos mitológicos e religiosos nas histórias da Família Marvel e a verificação de como estes elementos se articulam e constituem sua mensagem (o enredo das histórias) acontece por meio da consulta, da leitura e da análise da série *The Power of Shazam*. A série foi idealizada e produzida por Jerry Ordway de 1995 a 1999, compreendendo um total de 47 edições, além da *graphic novel* antecessora da série, que reintroduz o personagem ao universo da DC Comics, publicada em 1994. Por se tratar de personagens sem participação explícita numa revista periódica, faz-se

necessário ainda uma consulta a outras edições especiais, como *Shazam: O Poder da Esperança* e a minissérie *Os Desafios de Shazam*. De natureza qualificativa, a investigação desse material se configura em uma pesquisa bibliográfica descritiva.

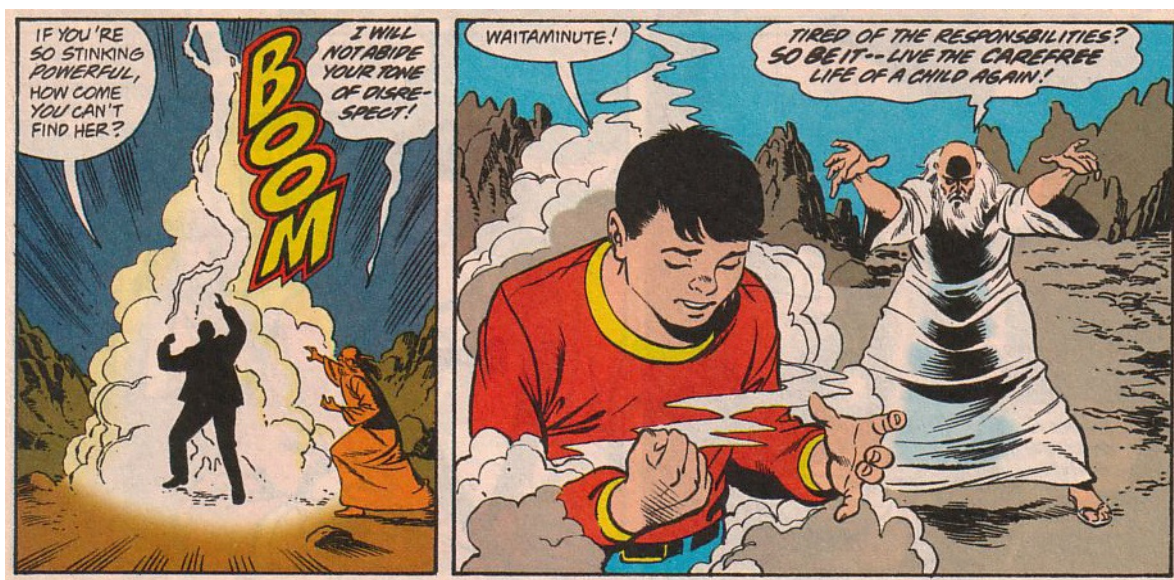
### **3 O Poder da Palavra**

As histórias da Família Marvel publicadas na série *The Power of Shazam*, a qual teve apenas doze das 47 edições publicadas no Brasil, contam a história de dois adolescentes, Billy Batson e Mary Bromfield, que adquiriram poderes de um mago que canaliza uma parcela dos dons de divindades e entidades mítico-religiosas: a sabedoria de Salomão, a força de Hércules, o vigor de Atlas, o poder de Zeus, a coragem de Aquiles e a velocidade de Mercúrio. O nome do mago, Shazam, é formado por um acróstico das iniciais das entidades que concedem seu poder e os adolescentes têm acesso a esse poder por meio da invocação do nome do mago. Há ainda um terceiro adolescente, Freddy Freeman, na história que partilha do poder canalizado pelos outros dois adolescentes, os quais concederam o direito de partilha a esse. E, nesse caso, Freddy Freeman não invoca o nome do mago, mas o nome utilizado por aqueles que decidiram partilhar o poder com ele: Capitão Marvel. Juntos, os três formam a Família Marvel, que ainda conta com personagens coadjuvantes como o Tio Dudley e o Sr. Malhado como integrantes.

As histórias publicadas em *The Power of Shazam* envolvem nitidamente elementos mítico-religiosos, relativos à magia, ao sobrenatural e ao universo mítico-religioso em geral: deuses, demônios, mitologia antiga (egípcia, grega), o mundo dos mortos, a pedra da eternidade, etc. E é possível perceber que, nessa reformulação realizada por Jerry Ordway, o autor mantém muitos elementos elaborados pela equipe criativa original: C. C. Beck e Bill Parker. Independente da presença e da caracterização de personagens embasados na mitologia e nas tradições religiosas, atuantes na formação das tramas das histórias, a série apresenta dois elementos interdependentes cruciais para a sustentação da narrativa e do enredo central das histórias, articuladores de todos os elementos mítico-religiosos presentes: o uso da magia e a relação com a divindade.

O uso da magia revela-se já na constituição dos personagens principais. É um ato mágico que transforma os adolescentes em super-heróis e, à exceção de Freddy Freeman, em adultos. É um ato mágico que possibilita a canalização dos poderes concedi-

dos pelas entidades mítico-religiosas aos adolescentes. Na narrativa, a magia desempenha justamente a função de realizar aquilo que não pode ser realizado por meios convencionais: um adolescente se transformar fisicamente em adulto; um ser humano acessar poderes divinos. E quem realiza o ato mágico nessas narrativas é o mago, o feiticeiro. Os adolescentes se transformam em super-heróis por meio de um encanto do qual não possuem controle. Eles podem se transformar em uma ou outra coisa – super-herói ou adolescente – mas eles não possuem o poder de desfazer o encanto, isto é, fazer com que a invocação do nome do mago não resulte numa transformação mágica. Da mesma forma, se o mago decidir retirar o encanto por qualquer motivo, a transformação deixa de acontecer.



**Figura 1: Shazam retira os poderes de Billy Batson**  
Fonte: The Power of Shazam # 1, DC Comics, 1995. p. 20.

A ação da magia na narrativa não se resume na transformação de Billy e Mary em Capitães Marvel e na concessão dos poderes, mas atua enfaticamente na personagem do mago. Nessa direção, a ação da magia assume os contornos identificados por Marcel Mauss (2000): o mago Shazam habita em um lugar isolado, tem contato com o sobrenatural (espíritos e entidades sobrenaturais, acesso ao mundo dos mortos, contato com os deuses) e, sobretudo, utiliza a linguagem – verbal, gestual – para a realização de seus atos mágicos. E é justamente no uso da palavra que acontece a relação com a mitologia



e a religião, sobretudo, pelo fato da palavra mágica utilizada ser um nome e ser um acróstico de nomes de personagens mítico-religiosas.

Nas histórias da Família Marvel publicadas nas edições 29 a 32 de *The Power of Shazam*, uma crise de fé do mago nos deuses que o empoderaram afeta o encanto que transforma Billy e Mary em Capitães Marvels. A história insiste na necessidade da crença. Sem a crença e sem o reconhecimento da divindade como divindade, sua veneração ou sua adoração, o vínculo se rompe. Em outras palavras, para a história, a existência da divindade está sujeita à crença nela. Esse fato adquire reforço no pronunciamento da palavra mágica, Shazam, que significa não apenas o nome de alguém, mas o nome de muitos. E a ação de pronunciar um nome implica uma invocação e um reconhecimento de que aquilo que ostenta aquele nome, de fato, existe.



**Figura 2: Os poderes do Capitão Marvel falham por causa da fé do mago**

Fonte: *The Power of Shazam* # 31, DC Comics, 1997. p. 6.

Essa compreensão se distingue da tradição judaico-cristã, na qual a existência da divindade não está sujeita à fé. Deus é Deus e atua como Deus independente da ação e da vontade humanas. E, se Deus age em favor do ser humano, essa ação não está condicionada a uma postura ética e moral de quem é agraciado por essa ação (SPONHEIM, 2002). Entretanto, a compreensão do caráter meritório do ser humano é corrente nas teologias do cotidiano, elaboradas do lado de fora dos muros das instituições religiosas. Ela é expressa nas histórias da Família Marvel.

Billy, Mary e Freddy recebem os poderes do mago por serem considerados altruístas e de “bom coração”. Na minissérie *Os Desafios de Shazam*, Freddy precisa provar que é digno de receber os poderes das entidades mítico-religiosas que constituem a palavra Shazam. O ápice da narrativa acontece justamente quando Freeman se sacrifica em prol de outras pessoas, característica típica do heroísmo em geral e do arquétipo de messias proposto por Knowles (2008). A ideia de que “os justos herdarão a terra” (Salmos 37.29), isto é, de que certas qualidades propiciam certos benefícios, perpassa as principais vertentes do cristianismo. O perigo dessa compreensão, entretanto, é a confusão da dignidade com a moral e o desenvolvimento da ideia de que tudo é possível ao ser humano desde que este se esforce. A divindade só concederá sua graça, seu poder, se o ser humano merecer.

#### **4 Considerações Finais**

Os elementos mítico-religiosos apresentados nas histórias da Família Marvel são mediados pela magia, eixo central do enredo. A magia vincula os personagens com suas ações e suas características, os cenários e as tramas. As divindades, o sobrenatural, a pedra da eternidade, o submundo, os personagens coadjuvantes possuem sua razão de ser no mundo da magia, o que dá uma impressão embaçada do que seria realmente religioso ou mítico ou especificamente mágico.

Nessa direção, é interessante perceber que Marcel Mauss (2000) define a magia em tensão com a ciência e com a religião. Isto é, das inúmeras artes e técnicas inventadas pelo ser humano (economia, política, literatura, etc.) a ciência e a religião são as únicas que possuem um “grau de parentesco” com a magia. Em que medida esse grau de parentesco é correlacionado nas histórias é uma questão a ser investigada detalhadamente. Entretanto, uma primeira impressão é a de que religião e magia praticamente se confundem nas histórias da Família Marvel, mesmo que uma distinção da magia como uma técnica – a manipulação de forças sobrenaturais – permaneça, isto é, no sentido descrito por Mauss (2000, p. 177): “Enquanto a religião tende para a metafísica e se absorve na criação de imagens ideais, a magia, através de mil fissuras, sai da via mística, onde vai beber as suas forças, para se misturar à vida laica e para a servir”.

Em todo o caso, é possível identificar uma articulação específica de elementos mítico-religiosos no encanto mágico que possibilita a transformação dos adolescentes

em Capitães Marvels. O pronunciamento da palavra mágica expressa a relação existente entre o divino e o humano, quer seja pela reafirmação da crença nas divindades e sua veneração, quer seja pela defesa da necessidade de aspectos, qualificações que dignifiquem o recebimento de benefícios divinos. Essas compreensões integram o emaranhado de argumentações teológicas que permeiam o cotidiano e acompanham a religiosidade de muitas pessoas. Nesse aspecto, as histórias da Família Marvel acabam se tornando uma expressão das compreensões que participam do universo simbólico de um grupo. E, talvez, a própria proximidade entre religião e magia tal como descrita nas histórias seja igualmente um resultado disso.

## REFERÊNCIAS

- COOGAN, Peter. **Superhero: the secret origin of a genre**. Austin: MonkeyBrain Books, 2006.
- ECO, Umberto. **Seis Passeios pelos Bosques da Ficção**. 9. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- KNOWLES, Christopher. **Nossos Deuses são Super-heróis: a história secreta dos super-heróis das histórias em quadrinhos**. São Paulo: Cultrix, 2008.
- MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria Geral da Magia**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- 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.
- SPONHEIM, Paul R. O conhecimento de Deus. In: BRAATEN, Carl. E.; JENSON, Robert W. **Dogmática Cristã**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 203-272.

## Jorge de Lima: restauremos a poesia em Cristo

Flávio Ferreira de Melo\*

### Resumo

O artigo que apresentamos sobre o poeta alagoano Jorge de Lima tem como intuito apresentar de forma didática e cíclica a fase de maior conturbação e polêmica de sua poesia, a Restauração da Poesia em Cristo, iniciamos a análise desde seu primeiro momento que se dá em Tempo e Eternidade, passando por A Túnica Inconsútil, pelo poema cristocêntrico Anunciação e Encontro de Mira-Celi e por fim a epopeia Invenção de Orfeu, que surge para consagrar o autor e gravar para sempre sua posição de cânone na literatura mundial e religiosa.

**Palavras-chave:** Jorge de Lima, Cristo, Restauração, Poesia.

Jorge de Lima foi poeta, assim como, romancista, romancista, novelista, político, teve relação forte e amorosa com as artes plásticas e a fotografia, e como senão bastasse foi médico. Em seu consultório, que também era escritório, iam (além dos que procuravam a cura para enfermidades do corpo), jovens poetas que, como quem procura a bula, recorrem ao doutor as opiniões e ensinamentos, ou a resposta para a pergunta de todo autor não publicado, “Qual caminho devo percorrer?”. E é o consultório de Jorge de Lima, nas palavras de Mário de Andrade,

Ora, não estou de afirmar, seja o escritório de Jorge de Lima o mais seguro viveiro de poesia existente agora no Brasil. É um salão fecundíssimo que ficará para sempre celebrado, o dia em que se fizer o recenseamento dos que por ele passaram e nele viveram e descobriram suas melhores asas. (LIMA, 1997, p. 87)

Jorge de Lima é um artista completo, não só um poeta da Arte, há em Lima mil e uma facetas, um verdadeiro mestre, assim como foi plural Leonardo da Vinci e Michelangelo. Dentre esta pluralidade artística Lima em um novo momento mórfico, uma nova estética, uma nova linguagem poética, cria a chamada *Restauração da Poesia em Cristo* ao lado de Murilo Mendes e outros escritores e artistas como o pintor surrealista

---

\* Flávio Ferreira de Melo é mestrando em Ciências da Religião – PUC/SP, onde desenvolve tese sobre *O Cristo Cósmico na poesia de Jorge de Lima*, Especialista em Literatura africana e Infanto-juvenil, Formado em Letras/Literatura. É autor entre outros de *Seleção Natural*, *Amar*, só se for *Armado* e *João* e o *Baú Mágico*. Escreve periodicamente no blog [www.escritorflaviomello.blogspot.com](http://www.escritorflaviomello.blogspot.com).

Ismael Nery. Tristão de Ataíde escreve uma crônica ao Jornal “O Diário” de Belo Horizonte, onde descreve o momento em que recebe do coautor do livro *Tempo e Eternidade*, de 1935, Murilo Mendes, uma cópia do volume escrito ao lado de Jorge de Lima, “[...] foi tal a impressão recebida que não posso, nesta crônica de exaltação da grade e pura arte cristã, passar em silêncio essa publicação considerável para a história de nossa poesia. [...]” (LIMA, 1997, pg. 81)

O livro em questão é o pórtico da grande visão da poesia católica por parte dos dois poetas e uma das fases de Jorge de Lima tão mal vista, ou interpretada. É vista e posta em relevância de forma eloquente e apreciada por Ataíde, que diz

“[...] Se os poemas de Jorge de Lima refletem na sua graça ou mesmo no seu hermetismo, o sentimento religioso popular, nas suas ondulações, no seu devaneio, através do temperamento tão original e moderno do seu autor – que é um dos maiores intérpretes vivos da alma brasileira [...]” (LIMA, 1997, pg. 81)

É a partir desse momento, ao lado de Murilo Mendes, e com total apoio do poeta surrealista, que a fronteira jorgiana ganha maior terreno, no espaço/tempo, na poesia “Porque esses poemas refletem diretamente a beleza dogmática da verdade.” (LIMA, 1997, p. 81) O livro *Tempo e Eternidade* é para Jorge de Lima, o mesmo que a Escola Parnasiana foi para ele na metamorfose de sua poesia<sup>1</sup>, agora Lima da asa a sua verdadeira vocação poética, como uma Fênix emerge das cinzas da poesia (2º geração modernista) e cria um veio, um sulco na enorme árvore que é a literatura, revelando toda sua originalidade – e a sua poesia para Cristo.

O autor de *O Anjo* faz do livro em parceria com Murilo Mendes, o laboratório que difundiria em a *Túnica Inconsútil*, a túnica ou Sudário de Cristo, passaria pela constelação de Mira-Celi até se compor em excelência na sua reinvenção de Orfeu. Em outras palavras o caminho trilhado por Murilo Mendes e Jorge de Lima “era a marcha áspera na encosta, nos arredores do templo, nos caminhos pedregosos para a Cruz, que é o terceiro plano daqueles que a Igreja considera os soldados desconhecidos do Cristo.” (LIMA, 1997, pg. 82).

A dupla Cristã polindo o verso da restauração (o verso puramente cristão), evocaram no lirismo moderno o mais puro e verdadeiro sentimento poético, o fabuloso despertar ante ao mundo, em presença de Deus. Os versos apresentados por eles são a

---

<sup>1</sup> Jorge de Lima foi conhecido como o Príncipe dos Poetas Alagoanos, na fase parnasiana, com a chegada do Modernismo, o poeta abandona o verso clássico e se dedica a nova estética poética (Segunda Fase Jorgiana).

verdadeira ruga do convencionalismo, do “piegas” e do “forçar de barras” que surgiu, também, com o Modernismo, com ele a poesia elevou-se ao seu maior e verdadeiro grau, de maneira sutil, estética com “nenhum esforço de vencer a retórica. Nenhuma posição interessada. Nenhuma preocupação de agradar.” (LIMA, 1997, pg. 82).



Luis Santa Cruz nos revela que a poesia espiritualizada jorgiana segue dois estilos de espiritualidade:

1. Católico Provinciano: (neogótica) sua poesia se volta a espiritualidade popular, mesmo que ligada a estrutura regional, “é uma renovação neogótica do Catolicismo”. Sua raiz poética volta-se ao *arcaico*, com a figuração corpulenta e rude, elevando o povo simples sertanejo aos moradores medievais europeus.

Senhor  
 Címbalos e cítaras não tenho não!  
 Mas vou fazer uma procissão para você Senhor.  
 (Salmos, 2004, p. 274)

Essa volta ao cristianismo/poético que a concepção sertão/feudo faz uma amálgama e subverte espaço/tempo, foi o primeiro poeta religioso/popular do Brasil, dado a sua genialidade e autenticidade versal. Essa poesia religiosa em Lima é na verdade a sublimação da própria poesia, o estado único de pureza poética – daí a ideia da *Túnica*, o manto que veste o corpo de Cristo, os versos têm a mesma grandiosidade e brilho de *Mira-Celi* e permeia o Tempo, terreno/universal e a eternidade, alma/corpo.

O dogma do Corpo Místico, como todos os demais dogmas católicos, então abria nas inteligências e nos corações das cristandades de todo o mundo o leito profundo, em que iriam em breve correr os rios da Graça de suas grandes águas santificadoras. (LIMA, 1997, p. 136)

## 1 A Restauração da Poesia em Cristo.

Surge então a necessidade de “Restaurar a Poesia em Cristo” e vem dessa “restauração poética” desse mítico encontro sacro, que ao lado de Murilo Mendes, Jorge de

Lima inicia sua senda à iluminação, com o livro *Tempo e Eternidade*, que segundo Wagner Dutra, amigo dos poetas, Jorge de Lima era o *tempo*, e Murilo a *eternidade*, o que faz muito sentido já que esse é o poeta que escreve cartas ao rio, e faz a Vênus de Nilo acenar sorridente em seu mundo de surrealismo, enquanto aquele, como vimos, é o poeta que singra o tempo, assim como fez Dante, em busca de sua verdadeira poesia.

Do livro *Poemas Dispersos* e entre os excedentes de *Tempo e Eternidade* encontramos um poema singular, intitulado *O Poeta*, que remodela essa ideia comparativa sobre Jorge de Lima e o tempo, e a fecundação religiosa que apresentamos,

Há grandes tardes que se findam de repente  
Quando o poeta fecha as pálpebras cansadas:  
As pombas que voavam longe voltam para ser traspassadas.  
Somente as velhas tias acendem os candelabros,  
Ou dão um pouco de azeite às derradeiras aves.  
Algum cadáver que nunca foi encontrado  
E que estava boiando sem destino no mar,  
Mergulha pela água adentro entre as medusas mortas.  
O poeta abre as pálpebras: ressuscita uma pomba  
E dela saem milhares de outras pombas.  
As velhas tias correm alumiadas  
Com pistilos nos braços,  
E o antigo cadáver que nunca foi encontrado  
Tem madrepérola no olhar, e ri,  
Ri como um deus entre os deuses do mar.  
(LIMA, *Poemas Dispersos*, 1974, p. 38)

Passado o “tempo e a eternidade” e cada qual ao seu mundo, com perdão a ironia, Jorge de Lima começa, realmente, seu caminho, aperfeiçoando e elevando-o cada vez mais. Isso se pode ver claramente nas leituras de seus livros. Lima não abandona essa linha, que só será interrompida com sua morte, o fim do tempo (e o início da eternidade).

### ***A Túnica Sagrada na poesia jorgiana***

“Misterioso” assim define Jorge de Lima o autor de “Macunaíma”, uma figura misteriosa de nossa poesia, para Mário de Andrade essa misteriosa posição se reafirma com a publicação de *A Túnica Inconsútil*. Jorge de Lima não é um poeta, ou melhor, um artista num labirinto aonde por sorte vai encontrando a saída, pelo contrário Lima sabe, e soube, perfeitamente o caminho que ia dar a sua poesia, ele tinha uma meta maior, muito maior, e talvez por isso não se deteve a popularidade, se preocupou apenas em

deixar para a humanidade bem mais que uma obra, mas sim “a obra”, essa atitude é vista pelo autor de “Paulicéia Desvairada” como prudência.

Jorge ao se afastar da “velha escola” pode observar melhor não só a poesia, mas também a sua própria criação, nunca deixou de ser um acadêmico, sua obra rumou ao cânone e se desenvolveu por si só, pelo talento que Lima, sabiamente, ofereceu aos seus versos, linhas, formas, estruturas e cores, “No momento, ela será talvez a poesia mais clássica do Brasil contemporâneo.” (LIMA, 1997, p. 88) como afirmou Mário de Andrade.

A prudência a que se refere Mário de Andrade fez com que Jorge de Lima se tornasse único no que fez, nenhum poeta de seu tempo conseguiu levar a originalidade tão a sério quanto o autor de “Calunga”. Não obstante, todo o trabalho da busca da originalidade começa a lhe dar frutos no livro que abre sua fase cristã, *Tempo e Eternidade*, em *A Túnica Inconsútil* Lima desfere o golpe que lhe revelaria único, e também, como que um iluminar, surgiria com grande definição a única e verdadeira função da poesia, o momento em que as cores de seus versos se deparam com a grandiosidade de Mira-Celi. Também começa a se definir outro ponto, talvez o mais importante o seu Barroquismo Intelectual<sup>2</sup>.

Fausto Cunha afirma que ao ler *A Túnica Inconsútil* 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. Quem sabe Jorge de Lima só tenha realmente tido o *start* de sua obra, verdadeiramente “sacra” a partir de sua “túnica”. Cunha em seu incrível estudo dilata a veia versal em Lima a tal ponto que forma duas colunas do cerne de sua poesia, a religiosa e a mística, para que possamos compreender melhor iremos separá-las de forma didática, respeitando seu autor:

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;
- O religioso jamais seria capaz de alterar uma letra no missal, de transcender do ritualismo.
- O santo é ingênuo.

---

<sup>2</sup> A Quarta e última fase poética de Jorge de Lima



## 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)

E, a nosso ver, representando ambos os lados:

- 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)

Primeiramente falaremos do poeta religioso, segundo os pontos destacados, o poeta religioso é o poeta submisso e pequeno perante seu Deus grandioso, o todo, e sabendo disso o poeta o louva, em seus cânticos oferece seus versos como o último sacrifício.

Quanto ao místico, quem sabe aí já não temos a prova substancial do “barroquismo intelectual” de Lima, que encontramos ao fim de sua vida? Pois o poeta místico, profana a Túnica sagrada, mas não de forma analítica, ele o faz por ingenuidade, ingenuidade comparada a primeira mordida, ao se descobrir nu no paraíso. Ele o faz de modo que seu pavor, respeito e amor por Deus nunca se abale.

Agora, quanto ao “Domine, non sum dignus”, fica claro o fator do Macro/celestial e o micro/humano, não importa o fator mítico/profano ou o religioso, o poeta compreende seu estado de orador, adorador, filho e dependente e louva a Deus a sua maneira, pagã ou não.

### ***Mira-celi a poesia cristocêntrica***

O poema cíclico *Mira-Celi* é de 1942/43, mesma data do álbum de fotomontagens *A Pintura em Pânico*<sup>3</sup>, faz parte de um momento de transposição, é nesse momento que o poeta domina a complexidade do verbo,

1 No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com o Deus, e era [um] deus. 2 Este estava no princípio com o Deus. 3 Todas as coisas vieram à existência por intermédio dele, e à parte dele nem mesmo uma só coisa veio a existência. (Segundo João, 1986, 1-3, p. 1326)

---

<sup>3</sup> Álbum de fotomontagens prefaciado por Murilo Mendes.

e a criação, o domínio do verbo, também está presente em *Mira-Celi*,

O inesperado ser começou a desenrolar as suas faixas em que estava escrita a história da criação passada e futura.  
Retirou a sua imensa cabeça de dentro da torre, sob o estrondo das muralhas desabadas com o seu gesto.  
A estreita porta abriu-se reverente para ele passar.  
O pátio interior espraiou-se como um lago, e as colunas eternas que sustentavam as abóbadas substituíram os seus braços e as suas pernas.  
Entretanto, ele continuava incluso na eternidade. Nos blocos retangulares de suas órbitas estavam encerradas inúmeras gerações. (LIMA, Mira-Celi, 1997, p. 417)

Jorge de Lima, como vemos nos versos em prosa que abrem *Mira-Celi*, aos olhos do leitor, atingiu um alto nível de profundidade versal, consegue imprimir mitos, símbolos e significados orgânicos e metafísicos a sua *nouvelle langue*. E no verso que humildemente achamos um dos mais belos, podemos ver claramente isso,

Era tão velho que morava dentro da morte.  
(LIMA, Mira-Celi, 1997, p. 417)

entregamos nesse momento a musa *Mira-Celi*, ou constelação *Mira-Celi* o dever de gerar a força motriz que movimentará todo o universo poético/cristão em Lima.

Euríalo Canabrava compara o autor de *Poemas Negros* de 1947, com os trovadores medievais portugueses e ingleses do século XIII, referindo-se ao uso demasiado de imagens auditivas e visuais, acreditamos que tal constatação contribui e muito para trazer novamente a tona, as questões religiosas presentes em Lima. A obra de Jorge de Lima é sinestésica, em sua poesia se alastram imagens da natureza e do próprio homem, assim como em todo o sagrado presente.

Canabrava em dado momento faz uma referencia astrológica, se assim podemos chamar, mas antes de falar sobre ela gostaríamos de fazer uma alusão, não só ao poema cíclico *Mira-Celi*, mas a astrologia propriamente dita. Jorge de Lima em sua trajetória cristã, vai revelando ao longo de sua carreira literária, o que poderíamos chamar de aprofundamento litúrgico/poético, que culmina com a publicação de *Invenção de Orfeu*.

Na busca de melhor compreender o universo de *Mira-Celi*, nos deparamos com o seguinte verbete,

Mira-Celi: Variante poética de Mira Ceti. Tal expressão, que se tornou clássica, foi empregada pelo poeta francês Victor Hugo e, no Brasil, pelo poeta Jorge de Lima, que lhe dedicou inúmeros poemas.

Seu nome que significa a maravilha do céu é realmente mais poético do que Mira Ceti, a maravilha da Baleia.

Mira Ceti: conhecida desde a antiguidade. Estrela variável, protótipo das estrelas variáveis de longo período, situada a distância de 95 anos-luz, com um diâmetro médio 400 vezes o do sol, foi descoberta, em 1795, pelo Pastor D. Fabricius. (Mourão, ano 1995, p. 543)

A relação entre Mira-Celi, poema, e Mira Ceti, estrela, aqui apresentada tem como intuito apenas salientar a grandeza poética jorgiana, e obviamente do livro. Não encontramos até o dado momento relação semelhante, o que nos levou a duas preocupações:

1) Será que Jorge de Lima realmente elevou sua fé, poesia e amor a uma grandeza sem igual. E com isso deparou-se com o amor de Deus, que chamou assim de Mira-Celi (a soma de tudo que é belo e puro)?

2) Estamos equivocados com tal comparação, e nos encontramos em uma contradição sem tamanho? Que, esperamos que não, nos gerará grande desconforto no âmbito acadêmico?

Obviamente que nos debruçamos sobre a primeira questão, e é nela que nos fundamentamos. Na verdade não cabe a nós julgarmos os sentidos e efeitos, nem mesmo o poeta alagoano o fez, nos resta imaginar e nos deleitar com as imagens e estruturas que Jorge produziu, *Anunciação e Encontro de Mira-Celi*, muito bem referenciado por Canabrava em seu texto, “Nesse livro Jorge de Lima cristalizou estados de alma com um poder nunca visto em nenhum outro poeta.” (CAVALCANTI, 1969, p. 182)

Ao escrever *Anunciação e Encontro de Mira-Celi*, Jorge de Lima dá outro passo em sua originalidade, assim como o fez ao *restaurar a poesia em Cristo*, pois Mira-Celi foge drasticamente a qualquer outra produção literária, não há nada parecido, nada de tamanha pretensão. O livro, que é constituído de 59 poemas, formando um único bloco, foi publicado primeiramente na Argentina em 1950 (mas escrito em 1943, época em que o poeta publicou seu álbum de fotomontagens), e só depois no Brasil.

Muito se fala da personagem que dá nome e vazão ao poema, que acabou constituindo-se um novo enigma na literatura mundial. Quem é Mira-Celi? ou O que vem a ser Mira-Celi? Uma dúvida comum, uma vez que o próprio poeta não a traduz, ou a responde, “Acho dificuldade de explicar à professora americana a vida de Mira-Celi. A

vida, a origem, os jogos, o conhecimento dela, tudo inexplicável.” (CAVALCANTI, 1974, p. 113). Contudo, não nos cabe aqui explorar, ou quem sabe com muita sorte resolver tal enigma.

Um fato interessante nos chama a atenção no texto de Dutra ao se referir a Mira-Celi, “O poema é um movimento permanente, que não poucas vezes da ideia do movimento das constelações e dos sistemas solares; os símbolos e seus significados são constantemente alterados, apresentando diversas faces.” (LIMA, 1997, p. 146)

Não seria Mira-Celi o poder de Deus, o Verbo, o ato do fazer? Ou quem sabe, Não seria Mira-Celi a Graça, o amor divinal? O ato purificado ao tocar Sua mão? O poeta diante a força de Deus. Acreditamos que sim, Mira-Celi, a musa, é a resposta divina a restauração da poesia, e as décadas em que Jorge de Lima se dedicou a Deus e a toda sua obra humana.

Jorge de Lima não revela Mira-Celi,

Por vezes, havendo constelações, ela aparece desgarrada, ainda úmida das mares noturnas; e são os seus cabelos longos e molhados de algas que eu conservo entre as mãos, mesmo quando escrevo; é necessário afastar os longos fios espalhados no papel, arrastados no bico da pena, cobrindo a tinta mortal. Certa vez o dilúvio já havia atingido a altura da minha janela quando ela foi buscar os meus óculos, contra a proibição do meu horóscopo, que assegura: “hás de encontrá-la sempre na vida, mas sem saberes quando ela chega ou se vai”. (LIMA, 1974, p. 113)

mas deixa-nos rastros, pistas profundas e abundantes ao longo do poema,

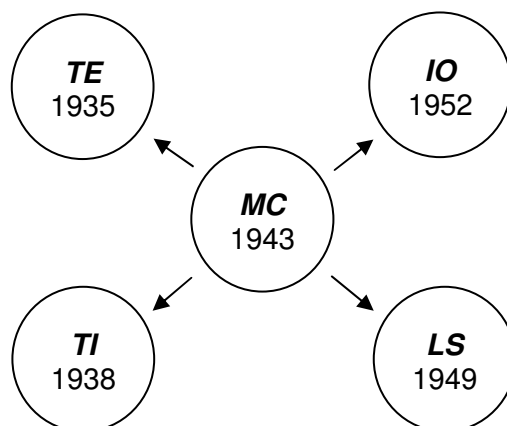
Em tua constelação, várias de tuas irmãs não existem mais,  
(melhor fora que nunca houvessem nascido)  
Desertaram de teus outonos, Mira-Celi;  
Despenharam-se nos abismos celestes  
À procura de algum sol secundário  
Ou compõem as tenazes ou a cauda do escorpião.  
(LIMA, Mira-Celi, poema 11, 1997, ps. 424 e 425)

Mira-Celi brota implacável em várias momentos no poema,

Tu és cristocêntrica, Mira-Celi,  
E és uma dádiva, tão aderente ao Senhor,  
[...] (LIMA, Mira-Celi, poema 5, 1997, p. 421)

Waltensir Dutra vê Mira-Celi como uma Diva, e se refere ao amor do poeta para com sua Deusa, como a própria poesia, não a poesia que fora, e é, escrita por outros poetas, mas a poesia Restaurada, a poesia pura, para Cristo. Jorge de Lima se faz poesia,

já que é sabido o dom da bondade em seu coração<sup>4</sup>, e ao se fazer poesia se distribuiu ao longo de seus poemas e usa Mira-Celi como sua órbita central. Podemos dizer então que o livro é o centro de sua poesia cristã.



Sistema Jorge de Lima<sup>5</sup>

Podemos dizer, por que não, que Jorge de Lima se coloca frente ao Universo Mira-Celi, a sua grandiosidade e pureza, ao seu amor, e surge então um dos grandes paradoxos barroco, a carne e o divino; o poeta se vê pequeno diante a esse todo, a tríade, a fé e sobretudo a Deus, “A ânsia pela poesia divina leva-o a atribuir algumas vezes a Mira-Celi o símbolo de estrela; humano, ele contempla da terra Mira-Celi, uma estrela no firmamento.”. (LIMA, 1997, p. 148)

O poema em Jorge de Lima vai ganhando cada vez mais as características do poeta, a poesia se torna irreversivelmente lírica, mesmo com a profunda exploração sacra; ganha inúmeras construções metamórficas, que contribuem em muito para a transformação do Mito em *Anunciação e Encontro de Mira-Celi*,

[...] À medida que o poeta se interioriza, deixa de ser conceituoso para ir-se tornando imagístico, e o que é mais importante, vai substituindo o símile pela metáfora. A diferença entre eles é bem característica: o símile é uma comparação que permanece separa da experiência do poeta, existe em si e tem com o poeta uma ligação puramente acidental; a metáfora, pelo contrário, é a integração da experiência e da comparação, o sentimento do poeta se materializa naquilo a que se compara. [...] (LIMA, 1997, p. 150)

O poeta de *Invenção de Orfeu* por ter vivido a poesia objetiva, descritiva, em sua gênese consegue em toda sua obra descrever a poesia sobre um palco, que em *Anunciação e Encontro de Mira-Celi* é iluminada pela benção de Deus. Encontramos, aqui e ali, descrições belíssimas de sua infância, das igrejas, pessoas, imagens, ritos e lembranças.

<sup>4</sup> Há grandes momentos no livro de Povina Cavalcante que ilustram muito bem isso.

<sup>5</sup> TE = *Tempo e Eternidade*; TI = *A Túnica Inconsútil*; MC = *Anunciação e Encontro de Mira-Celi*; LS = *Livro de Sonetos* e IO = *Invenção de Orfeu*

A partir da poesia encontrada em *Anunciação e Encontro de Mira-Celi* temos um Jorge de Lima mais hermético, mesmo por que Lima em *Mira-Celi* inicia um mundo novo na poesia, e o novo é dificultoso a compreensão. Em todo caso ser hermético não quer dizer que a poesia de Lima seja intransponível. Podemos ver a poética jorgiana, nesse momento, como o seu sino mudo e o poeta como o tempo decomposto.

### *Adentrado o universo de Orfeu*

Em seu maior livro *Invenção de Orfeu* e se referindo a ele Murilo Mendes disse que seria necessária uma equipe de exegetas<sup>6</sup> para um estudo profundo da epopeia jorgiana, dada a sua extrema complexidade. A obra é um labirinto infinito de possibilidades, onde nos deparamos com mitos, ritos, símbolos, imagens, metáforas e profecias, só para enumerarmos alguns pontos. Toda essa complexidade explica muito a escolha, de Jorge de Lima, dos intelectuais para a escrita do prefácio.

Invenção de Orfeu tem 11 mil versos, 10 cantos como *Os lusíadas*, em que me inspirei muito, e três prefácios. Um de Murilo Mendes, outro de João Gaspar Simões e o terceiro de Euríalo Canabrava. São três estudos valiosos, que constituem três tentativas para explicar o poema. Todos excelentes. Quanto a explicar, talvez em parte, na exata medida em que a poesia é explicável. (LIMA, 1997. p. 63)

O livro de Jorge de Lima é parte de sua imensa muralha, que é completada pelo próprio poeta, é certo que a contemporaneidade desejada por amigos, críticos e pelo próprio poeta, que resultará em uma melhor análise do livro ainda não tenha sido alcançada (vale citar sempre as leituras dos estudos de Luciano Marcos Dias Cavalcanti<sup>7</sup>, de Fábio de Souza Andrade<sup>8</sup>, de excelente visão, tino e aprofundamento), e por isso sendo um dos grandes e belos mistérios da literatura universal.

Invenção de Orfeu resulta da complexa natureza humana de Jorge. Vergado ao peso da enorme responsabilidade, ele carrega nos ombros o mundo da sua poesia, gerada no laboratório da alma, com aquelas energias misteriosas, que Deus lhe deu. (CAVALCANTI, 1969, p. 238)

Povina Cavalcanti em seu belo volume “Vida e Obra de Jorge de Lima, edições Correio da Manhã”, já ressalva o valor do texto de apresentação, o primeiro dos três

---

<sup>6</sup> Aquele que se dedica a interpretação gramatical, histórica, jurídica, etc., dos textos e particularmente da Bíblia.

<sup>7</sup> *Invenção de Orfeu: a “utopia” poética na lírica de Jorge de Lima*, Unicamp – 2007.

<sup>8</sup> *O Engenheiro Noturno*, Edusp – 1997.

pórticos, de Invenção do Orfeu escrito e muito bem unguído por Gaspar Simões que também deixa claro, as dificuldades de compreender e analisar *Invenção de Orfeu* “a minha interpretação não podia deixar de constituir um elemento de aproximação de um poema que, obscuro e secreto por natureza, na sua obscuridade e sigilo teria de viver, precisaria de viver.” (LIMA, 1997, p. 101)

Infelizmente o desejo de trazer à luz o poema epopeico de Lima não foi de todo feliz, pois hoje poucas pessoas o conhecem, têm contato, ou se quer o estudam, *Invenção de Orfeu* compreende e faz parte do universo grandioso, soberbo e enigmático jorgiano.

Jorge de Lima conquistou uma “ilha”, e nessa “ilha” se prepara para viver séculos e séculos. E embora a “ilha”, a sua “ilha”, seja em verdade, prodigiosa, na fecundidade do solo, na exuberância da flora, na impressionante fermentação da sua fauna, o poeta, não contente com o que tem, - a natureza, a vida, a força, a saúde, o futuro, o sonho, a inextinguível riqueza de um subsolo em que está latente o magma de um porvir surpreendente – resolve “inventar” para seu companheiro da “ilha” – Éden terráqueo – o mais antigo e o mais confortável dos deuses – Orfeu, o deus da poesia, aquele que desceu aos infernos seduzindo os próprios demônios. (LIMA, 1997, p. 102)

O próprio poeta nos dá informações importantes quando nos fala de *Invenção de Orfeu*, mesmo colocando-se em uma posição distante deixando aos favores da crítica as análises e compreensões a sua obra, ele nos diz “não só o tempo como também o espaço estavam ausentes deste meu último poema” (LIMA, 1997, p. 64) fala também do fio condutor a “Queda” “– O grande drama do cristianismo é o drama da Queda, pois não é? É esse grande drama que atravessa o poema de ponta a ponta.” (LIMA, 1997, p. 65).

Poderíamos trazer o mito da Queda, do ato de viver e conviver com elementos que a cercam, como o mal, as sombras, negações, o próprio Diabo etc. Com Orfeu aquele que caminhou pelas terras infernais e teve, portanto com toda sorte de intempéries nos sítios de Hades? Orfeu, Deus da poesia, aquele que seduz com sua beleza, e com sua arte caminhou pelos domínios infernais e da perda e é agora reinventado nos versos jorgianos.

João Gaspar Simões que em dado momento de seu texto falando de Aleijadinho, o que é até pertinente de certa forma, menciona o barroco presente no poema de Jorge. Parte desse levantamento crítico é voltado a essa mesma temática, levantada também por Alexei Bueno em sua nota editorial, Poesia Completa de Jorge de Lima, vemos não só em *Invenção de Orfeu* mas em muitos dos poemas que margeiam o cristianismo mar-

cas evidentes do Barroco. Sendo assim, “Barroco é, para mim, o que aflora, mas não afunda, o que excede, mas não chega, o que compõe, mas não constrói;” (LIMA, 1997, p. 104), essa afirmação de Simões contribui para acentuar o enigma de *Invenção de Orfeu* o não tempo/espço, dentre tantos presentes, ou não presentes, como preferir.

Falamos muito aqui sobre a poesia de Jorge de Lima, do poder de sua obra e de sua visão produtiva. Tivemos em nossas mãos dezenas de textos que elevam a cultura e a hombridade do poeta das alagoas. E assim que nos deparamos com o texto escrito por Murilo Mendes, nos referimos ao prefácio a *Invenção de Orfeu*<sup>9</sup>, notamos que o grande poeta surrealista não mede carinhos e elogios ao homem que chama de “meu companheiro de armas espirituais”. Murilo Mendes foi um grande amigo de Jorge de Lima, não só no plano pessoal, mas, sobretudo no plano intelectual, ora se não foi ele o leitor de originais de muitos dos escritos de Jorge de Lima, sem contar com o tão saboroso *Tempo e Eternidade* livro composto pelos dois.

Jorge de Lima desconfigurou a estética épica, e a configurou no bojo do modernismo, “eu pretendi com esse livro, que é um poema só, único, dividido em 10 cantos, fazer a modernização da epopeia.” (LIMA, 1997, p. 64) Não cabe aqui dizer se Lima conseguiu o que desejava, pois *Invenção de Orfeu* ainda é uma incógnita no mundo literário, e não é a resposta a nossa proposta.

Uma passagem curiosa, e que muito nos chamou a atenção, está presente no texto “*Adesão ao Modernismo*”, in *Vida e Obra de Jorge de Lima* de Povina Cavalcanti onde o autor narra um diálogo surpreendente entre Jorge de Lima e Pontes de Miranda, depois de um jantar, ao som de música clássica; foram conhecer o piso superior da casa de Pontes que servia de biblioteca, onde o juriconsulto e escritor perguntou: “– Jorge, você crê em Deus?” para nossa surpresa, a resposta de Lima foi, “– Não!”.

Esse insólito diálogo tem como data o ano de 1924, dois anos depois da “Grande Semana”, e Jorge não havia ainda aderido ao movimento Moderno, estava *atado* às amarras do parnasianismo (ou ao neoparnasianismo), como se referia a Jorge, Lins do Rego, isso só ocorreria um ano depois, após algumas tentativas no verso livre,

---

<sup>9</sup> O Terceiro Prefácio do poema épico de Jorge de Lima.



## A VIDA

Primeiro é assim:

Dormir, sonhar

Rir e chorar...

E depois

Beijar e sonhar

Rir e chorar.

E depois, depois

É a mágoa, sonho de ópio

E chorar, sempre chorar...

(Cavalcanti, 1969, p. 87)

Obviamente que esse poema não se aproxima em nada, se comparado aos trabalhos que o poeta vem a publicar posteriormente (e anteriormente), mas, em todo caso, é o início de sua incursão pelo verso de estética moderna. Todos esses conflitos pré-modernos e pós-modernistas tornam o que Antônio Rangel Bandeira chamou de “o roteiro da contradição”, uma vez que, antes da publicação de *Tempo e Eternidade*, já podemos ver as marcas religiosas na poesia de Jorge de Lima.

O diálogo que aqui descrevemos entre Pontes e Jorge de Lima revela o paradoxo jorgiano, e reforça os pensamentos de Murilo Mendes, quando esse nos diz, “Se Jorge de Lima não tivesse tomado consciência desta grandeza final do nosso destino, não hesito em afirmar que poderia ter sido um suicida.” (LIMA, 1997, p.124). Murilo Mendes com razão se refere a *conversão* de Lima ao cristianismo, dele e de sua poesia, por que o próprio poeta afirma,

Alta noite, quando escreveis um poema qualquer  
sem sentirdes o que escreveis,  
olhai vossa mão - que vossa mão não vos pertence mais;

[...]

vemos aí o paradoxo do poeta ateu, que continua,

[...]

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!

e por fim, arremata,

[...]

Se não credes, tocai com a outra mão inativa  
as chagas da Mão que escreve.

(LIMA, Mira-Celi, 1997, p. 393 e 394)

e Lima a tocou.

### ***O trabalho do poeta***

A obra de Jorge de Lima é crivada por seu talento único, da influência da medicina, e também, da poesia de Augusto dos Anjos, como nos poemas “*O primeiro dos Quatorze*” e “*Meu Decassílabo*”, fontes pictóricas, que se fazem em muitas, a própria poesia encontrada no álbum “*A Poesia em Pânico*” e em poemas como “*O Banho das Negras*”, “*O Grande Desastre Aéreo de Ontem*” e “*A Cabeça é uma Lanterna*”, ou mesmo, o próprio *Invenção de Orfeu* como num todo, nas palavras de Murilo Mendes é um trabalho de fotomontagem.

Da Bíblia trazemos a seguinte referência,

**26** Depois disse: “Deixai-me ir, pois já subiu a alva.” A isso ele disse: “Não te deixo ir, a menos que primeiro me abençoes.” **27** Disse-lhe, pois: “Qual é teu nome?” a que ele disse: “Jacó” **28** Disse então: “Não serás mais chamado pelo nome de Jacó, mas, sim, Israel, pois contendeste com Deus e com homens, de modo que por fim prevaleceste.” (Gênesis 32:26-28, 1986, p. 50)

E parafraseando o livro de Gênesis vemos Jorge de Lima, desse momento que antecede sua conversão, em uma batalha com um anjo, ou, com ele mesmo, uma luta entre o Jorge de Lima que está fundamentado no paganismo (ateísmo) e o Jorge de Lima que aguarda pela benção, e é esse o Jorge de Lima que prevalece, ergue-se da batalha abençoado e com o amor, esperança e fé que se alargará em toda a sua obra.

Jorge de Lima, como vimos anteriormente, que o fio condutor de *Invenção de Orfeu* é a Queda; Murilo Mendes concorda e vai além, relata “Nosso drama atual, drama de subversão de valores, drama de miséria e sangue, desenrola-se nesses textos com uma intensidade raramente alcançada na língua portuguesa.” (LIMA, 1997, p. 127).

Vemos *Invenção de Orfeu* como o resultado de todo o seu trabalho intelectual, todo o seu peregrinar, sua vida literária pode ser definida como uma jornada, seu êxodo,

como uma saga épica, e seu último livro o resultado, conseqüente, disso. *Invenção de Orfeu* é o resultado e o fim de sua obra total, já que vem a falecer um ano depois da publicação de sua epopeia.

Já falamos aqui inúmeras vezes do tamanho da complexidade desse livro, pois Lima não apenas reinventa a epopeia, dando-lhe ares modernos, e não modernistas, mas também reinventa a própria poesia. Não há um poeta se quer possível de correlação, nem mesmo Murilo Mendes (irmão de armas espirituais). Jorge de Lima fez-se percorrer os tempos poéticos, com suas métricas, rimas ou mesmo em seus poemas livres e brancos, toda a história de seu povo, de sua fé e do próprio poeta,

O poema inédito de Jorge de Lima dá, a meu ver, a medida plena da extensão e profundidade deste drama. O poeta não hesitou em sacrificar seu pudor: despe-se na praça pública e mostra-se na sua miséria terrestre, centro que é de convergência e irritação de todos os problemas afins. Torna-se um homem comum e um homem metafísico. (LIMA, 1997, p. 128)

O poeta faz resgates importantíssimos a estruturação de sua poesia,

É também um homem de história. Daí o exame de suas raízes ancestrais. Daí essa penetração no mundo português, sua volta a Camões que ele outrora renegara. E no poema de Dante descobriu a elucidação do nosso antigo mal, assim como o misterioso roteiro das três vias – inferno, purgatório e paraíso. (LIMA, 1997, p. 128)

E há também a visão profunda do homem com elementos positivos e negativos, o próprio poeta se revela, é homem também, reconhece em si as fraquezas, e as expõe sem medo e pudor. Temos, então, uma bela mostra de seu barroquismo, além do contato do bem e do mal, claro e escuro, o erotismo surge diante do religioso e da absolvição,

O erotismo é exposto à luz como elemento positivo e grandioso da nossa formação. Eis o homem com todas as suas grandezas e safadezas. Mas quem traçou os limites do homem bom e do mau, da normalidade e da anormalidade? (LIMA, 1997, p. 128)

Jorge de Lima traçou sua vida dentro de sua obra, isso na verdade não vem a ser uma regra, a fez mediante sua saga, da descoberta à morte, criou uma nova estética, temperamentos poéticos, que culminaram em seu livro de despedida. E o que restou foi a imagem do poeta, a fotografia na parede, como dos parentes distantes, o livro na estante se amarelando e perdendo-se no tempo, por puro descuido e esquecimento. É de fazer pena tudo isso, o que Jorge de Lima iniciou com a história de sua vida, e com sua obra, se perdeu com sua morte.

## **Conclusão**

O estudo aqui apresentando como artigo é parte da articulação que foi desenvolvida na confecção da monografia de especialização, Jorge de Lima: *Fortuna Crítica*, que teve como preocupação desenvolver um texto que fosse um compêndio e que revelasse um pouco da amplitude que foi Jorge de Lima.

O trabalho foi escrito em ordem cronológica o que possibilitou a confecção desse artigo, uma vez que, metade do trabalho foi destinada a Terceira Fase de sua poesia, que aqui ressaltamos enfaticamente.

O mais importante é deixar claro que essa Fase jorgiana foi desenvolvida em uma longa jornada percorrida pelo poeta, que a se ver diante de Deus compreendeu o seu real papel perante a sociedade e a literatura, para não falar na Arte de modo geral. Esse trabalho que Jorge de Lima desenvolveu infelizmente se perdeu no tempo, e nossa preocupação é resgatar essa poética tão intensa e verdadeira. Jorge de Lima foi, e ainda é, um poeta ímpar, que soube como ninguém trabalhar o verso e lapidar de forma coerente o significado religioso em seu veio.

## **BIBLIOGRAFIA**

\_\_\_\_\_. *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.
- BENJAMIM, Lima. *Esse Jorge de Lima!...* Rio de Janeiro: Andersen, 1933.
- 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.
- 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, *A Literatura no Brasil ; co-direção Eduardo de Faria Coutinho*. – 5. Ed. Ver. E atual. – São Paulo : Global, 1999.

- 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.
- CRUZ, Luiz Santa. Jorge de Lima. (Col. Nossos Clássicos – 5 ed.) *Jorge de Lima*. n.º. 26. Agir: Rio de Janeiro, 1958.
- CUNHA, Antônio Geraldo da., *Dicionário etimológico*, Editora Nova Fronteira, 2ª Ed. 1986.
- CUNHA, Fausto. Nota preliminar ao *Livro de Sonetos*. In: *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I.
- DUTRA, Waltensir. Descoberta, Integração e Plenitude de Orfeu. In: *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de história da religião* ; (tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes). – 2ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 1998.
- FREYRE, Gilberto. Nota preliminar a *Poemas Negros*. In: *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I.
- HOCK, Klaus, *Introdução a ciência da religião*, São Paulo : Editora Loyola, 2010.
- LIMA, Benjamim. “Menino Impossível” da Poesia Brasileira. LIMA Jorge de. *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958.
- LIMA, Benjamim. *Esse Jorge de Lima!* Rio de Janeiro: Andersen, 1933.
- LUCCHESI, Marco. O sistema de Jorge de Lima. In: LIMA, Jorge de. *Poesia Completa*. (org. Alexei Bueno). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.
- MACHADO, Jonas, *O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo: um novo olhar nas cartas aos coríntios pela perspectiva da experiência religiosa* – São Paulo : Paulus, 2009
- MALDAMÉ, Jean-Michel, *Cristo para o universo : fé cristã e cosmologia moderna*; (trad. Berdilo Brod), - São Paulo : Paulinas, 2005.
- MENDES, Murilo. *Invenção de Orfeu: A luta com o anjo; Os trabalhos do poeta*. In: *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958.
- MOISÉS, Massaud. Jorge de Lima. In: *História da Literatura Brasileira: MODERNISMO*. 3 ed. São Paulo: Cultrix, 1983-1989.
- MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas. M891d Dicionário enciclopédico / Ronaldo Rogério de Freitas Mourão; assistente Maria Lucia de Oliveira Mourão; prefácio de Antonio Houaiss. — Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987. (Obra de referência)
- POERSCH, J. L. *Evolução e antropologia no espaço e no tempo*, São Paulo : Editora Herder, 1972.

REGO, José Lins do. Notas sobre um caderno de poesia. In: *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I.

REVISTA ACADÊMICA (n.º especial em homenagem a Jorge de Lima). RJ, vol.13, n.º 70, dez. de 1948.

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.

USARSKI, Frank (org.) *O espectro disciplinar da ciência da religião* – São Paulo : Paulinas, 2007.

# Temperos para o cotidiano: experiência poética do mistério em Adélia Prado

Mônica Baptista Campos\*

## Introdução

O tema da mística e da espiritualidade tem retornado à pesquisa acadêmica e também à vida cotidiana – nas conversas entre amigos, nos livros de auto-ajuda, no intercâmbio e diálogo entre as religiões - e vem interpelando a teologia cujo objeto preferencial de estudo é Deus. Por um bom tempo, a mística foi relegada ao segundo plano no pensamento ocidental e na teologia - seu conceito passou por uma depreciação, sendo associado pejorativamente ao sentimental e anticientífico<sup>1</sup>. O discurso sobre Deus sempre foi “posse” da ciência teológica. “A filosofia é serva da teologia”, são palavras de Pedro Damiano que sintetizam o pensamento da escolástica. A filosofia era o instrumental da teologia. E a mística ou melhor, os místicos, sempre foram suspeitos de flertar com a heresia. Teresa de Ávila no século XVI foi acusada de ser *allumbrada*, Meister Eckhart – que hoje vem sendo ‘recuperado’ na teologia cristã justamente por seus escritos místicos – morreu com status de herético na Idade Média.

Contudo, o horizonte da pós-modernidade e suas multiplicidades apresentam alguns desafios à teologia e ao mesmo tempo apontam possibilidades de renovação e construção do discurso teológico.

No atual momento/estágio da sociedade secularizada o discurso da dogmática parece cada vez mais inadequado para responder as demandas de sentido que o ser humano necessita e busca. As mudanças realizadas nos últimos tempos são significativas e não são comparáveis a nenhum outro período histórico. A comunicação em tempo real, a cibernética, a biotecnologia, a revolução feminista, a robótica, a física quântica, a inteligência artificial, entre outros são fenômenos que comportam mudanças profundas nas

---

\* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestranda em Teologia Sistemática.

<sup>1</sup> SUDBRACK, Josef. *Mística. A busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo: Loyola, 2007. p.19.



estruturas do pensamento ocidental. Vários autores de diversas áreas do saber<sup>2</sup> consideram que o dinamismo da vida nos coloca diante de um novo paradigma de mundo.

Em resposta a estas mudanças, alguns teólogos e teólogas vêm desenvolvendo pesquisas que trabalham com uma perspectiva interdisciplinar: teologia e psicologia, teologia e bioética, teologia e literatura, entre outras. São saberes/olhares diferentes que colocados sob um único foco de pesquisa possibilitam aprofundar questões específicas bem como abrir perspectivas de novos estudos e intuições. Neste sentido, este artigo se propõe a ser um ensaio místico poético da obra de Adélia Prado com perspectiva teológica. A literatura e as artes em geral têm se constituído num *lugar* fecundo para o labor teológico, na medida em que se apresentam à teologia como “possibilidade de construir novas “habitações lingüísticas” para o Deus que não cessa de se revelar”<sup>3</sup>.

E para a teóloga Maria Clara Bingemer, Adélia Prado

[...] traz para dentro de toda a sua obra, tanto para a poesia como para a prosa, a experiência de fé que é a sua, além de uma relação profunda com o mistério de Deus e o entrelaçamento desta fé e desta espiritualidade com seu cotidiano de mulher, dona de casa, esposa, mãe de filhos, intelectual e escritora.<sup>4</sup>

Começaremos, então, fazendo uma pequena apresentação da poeta<sup>5</sup> para depois iniciarmos uma reflexão sobre a experiência poética destacando os conceitos de epifania, revelação e inspiração. Neste sentido, utilizaremos a perspectiva contemporânea de Octavio Paz relacionando-a com a intuição *teopoética* dos proto-humanistas da Idade Média. Em seguida, mergulhamos no universo do *mysterium tremendum fascinans* do teólogo luterano Rudolf Otto, identificando na poesia de Adélia Prado os momentos dessa experiência e destacando, posteriormente, a diferença entre a linguagem poética e a teológica. Por fim, faremos uma pequena reflexão teológica sobre uma particularidade da poesia adeliana, o cotidiano. Cabe ressaltar que o artigo *navega* propriamente sobre as *águas* da mística cristã, embora isso não seja posto em destaque. Adélia tem formação católica, vive a espiritualidade barroca das Minas Gerais, respira e suspira entre

---

<sup>2</sup> Cf. F. CAPRA, *O ponto de Mutação. A Ciência, a sociedade e a cultura emergente*. SP: Cultrix, 2006; v. Tb. T. Kuhn. *A estrutura das revoluções científicas*. 7.<sup>a</sup> ed. SP: Perspectiva, 2003; E. MORIN. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 3.<sup>a</sup>ed. SP: Cortez, DF: UNESCO. 2001.

<sup>3</sup> RODRIGUES, Alessandro. *Deus entre gestos, cenas e palavras. Relações entre teologia e arte*. São Paulo: Reflexão. 2009. p 36. O autor articula o pensamento de Gianni Vattimo (*pensiero debole*) e a morte da metafísica (Nietzsche) para refletir a relação entre teologia e artes.

<sup>4</sup> BINGEMER, Maria. Clara. *Transcendência e corporeidade*. *Net*. Disponível em [http://www.users.rdc.puc-rio.br/agape/vida\\_academica/artigos/teopoetica/transcendencia.PDF](http://www.users.rdc.puc-rio.br/agape/vida_academica/artigos/teopoetica/transcendencia.PDF). Acesso em 10 jun 2010.

<sup>5</sup> Adélia Prado não gosta de ser chamada de poetisa e sim de poeta.

cantos gregorianos – adora a liturgia. É nesse contexto histórico pessoal que se insere a reflexão sobre a experiência poética e mística na obra de Adélia Prado.

### A mineirice de Adélia

Adélia Prado, falando para uma platéia de psicanalistas<sup>6</sup>, conta que o Mistério ‘surge’ quando se pergunta: “Para que?” Esta pergunta comporta um *sentido*, e achar um sentido é achar uma finalidade. Perguntar é da índole do humano: “o que sou”, “de onde vim”, “para onde vou”, “qual o sentido da vida”. São perguntas que a levam ao repouso, porque se dá uma total impossibilidade de resposta; e este repouso “só pode se feito no Mistério que está envolvendo pergunta e resposta”<sup>7</sup>. Para Leonardo Boff, mistério não representa um enigma que pode ser decifrado, “mistério designa a dimensão de profundidade que se inscreve em cada pessoa, em cada ser e na totalidade da realidade e que possui um caráter definitivamente indecifrável”<sup>8</sup>.

“Eu fiz filosofia, me dá muito prazer ver teólogo discutindo com filósofo, filósofo discutindo teologia. Mas o que salva a alma mesmo é a mística”<sup>9</sup>. Esta citação é de 1999 e parece-nos que o gosto da autora pela teologia foi se modificando ao longo do tempo. Em recente entrevista ao jornal *O Globo*<sup>10</sup>, a poeta diz que a física é a própria poesia. E que a literatura sobre física quântica é mais consoladora que teologia. E no seu recente livro *A duração do dia*, Adélia já expressa: “acredito que sugestiono elétrons [...] / Na partícula visível de poeira / em onda invisível dança a luz”<sup>11</sup>. Mas se Adélia se distancia da teologia e da filosofia, permanece ainda a sua veia mística. De fato, a física quântica parece ser apreciada pelos místicos atuais. Livros de Fritjof Capra têm tido reedições sucessivas – *O Tao da Física*, *O Ponto de Mutação*, *A Teia da Vida*, entre outros – e tem-se formado grupos de pesquisadores com uma visão espiritualista da físi-

<sup>6</sup> PRADO, Adélia. A Arte como experiência religiosa, In Diante do mistério: psicologia e senso religioso. *Net*, disponível em [http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj\\_b7LV08acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj_b7LV08acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false), acesso em 12 nov. 2010.

<sup>7</sup> PRADO, Adélia. A Arte como experiência religiosa, In Diante do mistério: psicologia e senso religioso. *Net*, disponível em [http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj\\_b7LV08acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj_b7LV08acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false), acesso em 12 nov. 2010.

<sup>8</sup> BETTO, Frei, BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 35.

<sup>9</sup> *CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA*, n 9. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2000, p. 35.

<sup>10</sup> *JORNAL O GLOBO*. Segundo caderno. 27/10/2010.

<sup>11</sup> PRADO, Adélia. *A duração do dia*. Rio de Janeiro: Record. 2010. p. 9.

ca quântica. Frei Betto parece ser um entusiasta dessa perspectiva quando afirma que “a visão da física quântica está revolucionando também a nossa visão de espiritualidade”<sup>12</sup>.

Físicas ou metafísicas à parte, o percurso poético de Adélia é místico, expresso de forma sintética na afirmação: “*pra mim, experiência religiosa e experiência poética são uma coisa só*”<sup>13</sup>.

Adélia Luzia Prado Freitas nasceu em Divinópolis, Minas Gerais, no dia 13 de dezembro de 1935. “Desdobrável”, a autora divide a opinião da crítica especializada. Para alguns, é uma escritora ímpar - mística e existencial. Para outros, a poeta mineira representa o papel de uma dona de casa, cujo passatempo é escrever poesia sobre a vida trivial, o cotidiano.

O mistério, o erotismo e o cotidiano estão constantemente presentes em sua obra. A morte também costuma freqüentar a sua poética e foi após o falecimento de sua mãe que ela escreve seus primeiros versos em 1950. Casa-se com José Assunção de Freitas em 1958; segundo Adélia, “um partidão do Banco do Brasil, o sonho de toda moça e de todo pai de moça”<sup>14</sup>. Dessa união nasceram cinco filhos: Eugênio (em 1959), Rubem (1961), Sarah (1962), Jordano (1963) e Ana Beatriz (1966).

Em 1973, forma-se em filosofia e neste mesmo ano, envia os originais de novos poemas a Affonso Romano de Sant’Anna, que os remete a Carlos Drummond de Andrade para apreciação. Em 1975, Drummond sugere a Pedro Paulo de Sena Madureira, da Editora Imago, que publique seu livro de poemas: “Adélia é lírica, bíblica, existencial, faz poesia como faz bom tempo: esta é a lei, não dos homens, mas de Deus. Adélia é fogo, fogo de Deus em Divinópolis”<sup>15</sup>.

## **Experiência poética**

“A experiência poética, como a experiência religiosa, é um salto mortal: um mudar de natureza que é também um regressar à nossa natureza original.”  
(Octavio Paz)<sup>16</sup>

*“O transe poético é o experimento de uma realidade anterior a você. Ela te observa e te ama. Isto é sagrado. É de Deus. É seu próprio olhar pondo nas*

<sup>12</sup> BETTO, Frei, BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 140.

<sup>13</sup> *CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA*, n 9. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2000.

<sup>14</sup> *JORNAL O GLOBO*. Segundo caderno. 27/10/2010

<sup>15</sup> *CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA*, n 9. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2000, p. 5.

<sup>16</sup> PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p 166.

*coisas uma claridade inefável. Tentar dizê-la é o labor do poeta.” (Adélia Prado)*<sup>17</sup>

As frases epígrafes deste item nos convidam a mergulhar num universo ‘outro’, ou como diz Paz, na “outridade”<sup>18</sup> que está na poesia e no sagrado. Entretanto, é necessário expressar a noção de experiência que é ambígua tanto para o senso comum como para a filosofia.

Na filosofia é uma questão clássica, as correntes atuais – fenomenologia, existencialismo e espiritualismo – parecem oferecer um bom contraponto ao pensamento filosófico da modernidade que exaltava separadamente cada momento da experiência: o momento *sensitivo* via corrente do empirismo, a *razão científica* dos racionalistas e o *sentimento* da corrente romântica<sup>19</sup>.

Em primeiro lugar, a experiência autêntica envolve a pessoa por inteiro: a imaginação, as emoções, a mente, a vontade, a memória e todas as outras faculdades espirituais e corporais. Portanto, ela implica sempre uma dimensão cognoscitiva, pela qual jamais é redutível a puro sentir. Enquanto experiência “vívida”, não é um fenômeno puramente transitório, porém um fato que dilata e enriquece o pensamento. Em termos cognoscitivos, articula-se entre dois pólos bem definidos: o objeto, que é fenômeno, ou aquilo que aparece, e o sujeito, que é saber e consciência da presença do objeto. Por esta razão, é *Erlebnis*, isto é, experiência “vívida” que faz referência ao sujeito e à esfera da interioridade, e *Erfahrung*, tensão para alguma coisa, ultrapassagem constante da esfera puramente subjetiva para relações e formas objetivas.<sup>20</sup>

Na estrutura da experiência também fazem parte o discernimento, a interpretação, a expressão e a memória. Tudo está articulado e interrelacionado. O discernimento é ponto crucial para certificar a origem da realidade que se experimenta. A interpretação é elemento constitutivo, pois jamais ocorre uma experiência puramente objetiva, sempre se realiza num horizonte histórico cultural pessoal ou coletivo. A expressão comporta a dimensão da linguagem - passa-se de um nível ao outro. A linguagem é utilizada para exprimir e comunicar a experiência e também a organiza, tornando possível seu discernimento, identificação e a interpretação. E, devido à expressão, a experiência pode ser

---

<sup>17</sup> PRADO, Adélia. Releituras com. *Net*, disponível em [http://www.releituras.com/aprado\\_bio.asp](http://www.releituras.com/aprado_bio.asp). Acesso em 16 nov. 2010.

<sup>18</sup> PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p.110, nota do tradutor. Octavio Paz introduz neologismo “outridad”, que na tradução foi mantida e quer significar “quase” a mesma coisa que alteridade.

<sup>19</sup> GRECCO, Carlo. *A experiência religiosa. Essência, valor, verdade*. São Paulo, Loyola, 2009. p 47-48.

<sup>20</sup> Idem. p.48.

confiada à memória. Isso possibilita que as experiências sejam reinterpretadas, atualizadas e expressas<sup>21</sup>.

Posto isto, podemos aprofundar em alguns elementos que compõe a experiência poética.

### **Epifania, revelação do real e inspiração**

[...] a definição mais perfeita de poesia é: a revelação do real. Ela é uma abertura para o real [...]. Ela me tira da cegueira” (Adélia Prado)<sup>22</sup>.

A autora experimenta a poesia como algo que remete à fundação do ser, ou seja, a uma experiência originária. E aqui se encontra o real.

[...] a experiência que um poeta tem diante de uma árvore, por exemplo, que depois vai virar poema, é tão reveladora do real, do ser daquela árvore, que ela me remete necessariamente à fundação daquele ser. A origem, quer dizer, o aspecto fundante daquela experiência, que não é a árvore em si, é uma coisa que está atrás dela, que no fim é Deus, não é?<sup>23</sup>

Na perspectiva de Paz, a poesia “é uma revelação da nossa condição original, qualquer que seja o sentido imediato e concreto das palavras do poema”<sup>24</sup>. Paz marca diferença entre a revelação religiosa e a poética, quando diz que a primeira não constitui um ato original e sim sua interpretação, enquanto que a segunda é o abrir das fontes do ser, ato “pelo qual o homem se funda e se revela a si mesmo”<sup>25</sup>. Abre-se então a possibilidade de assumir sua condição original e se recriar. Contudo, também afirma que experiência poética e religiosa têm uma origem em comum, muitas vezes são indistinguíveis e nos remetem à nossa “outridade” constitutiva<sup>26</sup>.

Na obra poética de Adélia é impossível distinguir as duas experiências. Sua poesia não é religiosa pelo tema, mas é de natureza religiosa porque expressa um fenômeno de unidade, de desvelamento do Real – a poesia tira-lhe da cegueira. A autora “sofre”<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Idem p. 49.

<sup>22</sup> *CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA*, n 9. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2000. p. 23

<sup>23</sup> idem.

<sup>24</sup> PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982. p 180.

<sup>25</sup> Idem p.189.

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> “sofre” em sentido de um momento de passividade e não de sofrimento.

o poema como epifania, revelação, manifestação. A poesia é motivo de alegria e prazer; é puro júbilo.

Adélia experimenta a poesia como epifania, que na sua interpretação, é também um estado de graça<sup>28</sup>. Propomos entender ‘estado de graça’ com dois significados. Primeiro, como gratuidade. Sem esforço, nem penas nem merecimento – é grátis, é de graça. E como dom salvífico de Deus - que também é gratuito - mas compete um sentido relativo à doutrina cristã. A poeta é católica e está inserida em um contexto próprio e particular de religiosidade, sendo possível identificá-la a partir de sua poesia:

“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.”<sup>29</sup>

A Graça, na doutrina cristã, é a salvação oferecida por Jesus Cristo. A poeta experimenta a salvação através da poesia – “por ela entendo a paixão que ele teve por nós” -, interpretando-a a partir de sua religiosidade – “Nela [poesia], a Virgem Maria e os santos consentem no meu caminho apócrifo de entender a palavra pelo seu reverso”. A poesia é o caminho apócrifo porque a palavra é entendida pelo reverso. O caminho teológico é então o caminho canônico, da linguagem lógica.

É Deus quem inspira a poesia de Adélia. “Quero enfear o poema / para te lançar em desespero, / em vão. / Escreve-o Quem me dita as palavras, / escreve-o por minha mão”<sup>30</sup>. Ou ainda, “de vez em quando Deus me tira a poesia. / Olho pedra, vejo pedra mesmo”<sup>31</sup>.

A poesia salva e a mística salva. Talvez por isso, Adélia possa dizer no poema *Cicatriz*: “estão errados os teólogos / quando descrevem Deus em seus tratados”<sup>32</sup>. E a poeta leva a fundo a salvação pela poesia: “Frigoríficos são horríveis / mas devo poetizá-los / para que nada escape à redenção: / Frigoríficos do Jibóia / Carne fresca / preço jóia”<sup>33</sup>. Nenhum teólogo ou teóloga arriscaria dizer que a teologia salva.

---

<sup>28</sup> *CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA*, n 9. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2000, p. 31.

<sup>29</sup> PRADO, Adélia. *Poesia reunida*. São Paulo, Siciliano, 1991. p. 61.

<sup>30</sup> Idem. p. 400.

<sup>31</sup> Idem. p. 199.

<sup>32</sup> Idem. p. 392.

<sup>33</sup> Idem. 1991 p 326-327.

Contudo, na Idade Média, a escolástica debateu o valor da poesia. Duas correntes se destacam nessa aventura: uma racionalista com fortes influências do tomismo e a denominada proto-humanista que destacava a poesia como uma ciência que vem do céu, dom divino<sup>34</sup>. Os proto-humanistas se esforçaram em dar dignidade à poesia, considerando-a como centro da experiência humana e momento supremo dela. Os poetas da Antiguidade foram anunciadores de Deus e por isso, a poesia poderia ser considerada uma segunda teologia. Na visão dos proto-humanistas da Idade Média, o poeta unido ao ritmo vivente das coisas, participa dele e é capaz de traduzir em imagens e formas de comunicação humana. Na perspectiva de Octavio Paz não só o poeta participa da experiência, todos os poemas levam o leitor a participar do “estado poético”, caso contrário a poesia nunca seria possível<sup>35</sup>. A categoria participação é algo comum e necessário a todos os poemas. A leitura de um poema é semelhante à criação poética.

Para Umberto Eco, a visão que Tomás de Aquino tem da poesia não é depreciadora, trata-se de desinteresse, na medida em que a poesia trabalha com metáforas, que do ponto de vista lógico é uma falsidade<sup>36</sup>. Um caminho apócrifo. Evidentemente, os escolásticos trabalhavam sob outra veia epistemológica e tinham uma concepção didascália de arte. Não é possível a um escolástico pensar que a poesia pudesse revelar o real ou a natureza/origem das coisas. Entretanto, parece clara a ideia da poesia como intuição noética se contrapondo a filosofia dianoética. A diferença entre essas duas posições é semelhante à diferença entre mística e filosofia<sup>37</sup>. É possível identificar ainda na Idade Média o embrião de uma nova sensibilidade da “paixão inapagada” que leva a poesia a se tornar expressão do indefinido; de cooperação objetiva (didascália), transforma-se em declaração subjetiva<sup>38</sup>. Para Eco,

os únicos que poderiam fornecer à nova poesia uma temática da idéia, do sentimento, da intuição, são os místicos. A mística está perdida em outras regiões da alma, mas é sem dúvida, em suas categorias que é possível encontrar germes de uma futura estética da inspiração e intuição<sup>39</sup>.

A mística alimenta uma nova concepção para a poesia.

---

<sup>34</sup> ECO, Umberto. *Arte e Beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010. p. 225.

<sup>35</sup> PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982. p 30.

<sup>36</sup> ECO, Umberto. *Arte e Beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010. p. 224-226.

<sup>37</sup> Idem. p.227.

<sup>38</sup> Idem. p. 234.

<sup>39</sup> Idem p. 235.

## ***Imersa no mysterium tremendum e fascinans***

“A poesia é dos loucos e dos simples e dos santos. É preciso de um tipo de atitude de reverência, é aquele "curvai-vos", quer dizer, é mistério. Eu estou celebrando o mistério!”<sup>40</sup>

Para Adélia Prado, o discurso da poesia é o discurso da mística, na medida em que representam uma experiência profunda, de ordem interna, espiritual que a toma pelos sentidos, mas que transcende a experiência sensorial. Tanto na mística quanto na poética, a linguagem é própria e paradoxal - “[...] é quase impossível de ser dito. O paradoxo é para falar algo inefável”<sup>41</sup>.

Inefável e indizível são palavras que bem expressam o Sagrado, na perspectiva do teólogo luterano Rudolf Otto. Neste item, apresentaremos um diálogo entre os versos de Adélia Prado e algumas características do numinoso apresentadas pelo teólogo alemão. Pela poesia de Adélia, escorrem expressões do *mysterium tremendum e fascinans*. Revelar é velar duas vezes, portanto não se trata do óbvio – a poesia não é óbvia -, mas “sim de um não sei quê / que se acha por ventura”<sup>42</sup>.

O poema *Antes do nome* expressa uma experiência singular com a palavra e com o mistério de Deus.

Não me importa a palavra, esta corriqueira. / Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe, / os sítios escuros onde nasce o "de", o "aliás", / o "o", o "porém" e o "que", esta incompreensível / muleta que me apóia. / Quem entender a linguagem entende Deus / cujo Filho é Verbo. Morre quem entender. / A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda, / foi inventada para ser calada. / Em momentos de graça, infreqüentíssimos, / se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão. / Puro susto e terror.<sup>43</sup>

A metalinguagem de Adélia expressa a relação entre sintaxe e classe de palavras (preposição, artigo, advérbio, etc.), e também relaciona o mistério da linguagem a Deus – quem entender a linguagem entende Deus. Por isso a palavra é disfarce de uma coisa

---

<sup>40</sup> PRADO, Adélia. Mística e poesia. In Revista Magis. Cadernos de fé e cultura, nº 21, ano 1997. *Net*, disponível em <http://www.clfc.puc-rio.br/pdf/fc21.pdf>, acesso em 2 dez. 2010.

<sup>41</sup> PRADO, Adélia. A Arte como experiência religiosa, In Diante do mistério: psicologia e senso religioso. *Net*, disponível em [http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj\\_b7LV08acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj_b7LV08acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false), acesso em 12 nov. 2010.

<sup>42</sup> CRUZ, S. João. Obras completas. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes. 2002. p 57.

<sup>43</sup> PRADO, Adélia. Poesia Reunida. São Paulo: Siciliano. 1991. p. 22.



mais grave, de um mistério surdo-mudo que fascinou Adélia Prado e alguns outros como Manoel de Barros, Fernando Augusto Magno, Carlos Drummond de Andrade e Murilo Mendes. À título de diálogo com Adélia, a poesia em *Retrato do artista quando coisa*, de Manoel de Barros também expressa essa dimensão de mistério:

Agora só espero a despavira: a palavra nascida / para o canto - desde os pássaros. / A palavra sem pronúncia, ágrafa. / Quero o som que ainda não deu liga. / Quero o som gotejante das violas de cocho. / A palavra que tenha um aroma cego. / Até antes do murmúrio. / Que fosse nem um risco de voz. / Que só mostrasse a cintilância dos escuros. / A palavra incapaz de ocupar o lugar de uma / imagem. / O antesmente verbal: a despavira mesmo<sup>44</sup>.

Embora com aspectos diferentes, as poesias expressam a inquietação com a linguagem, como ela se organiza, de que forma nos apropriamos dela. Adélia quer a palavra que emerge do caos e de sítios escuros, a palavra que foi inventada para ser calada – “Se um dia puder, / nem escrevo um livro”<sup>45</sup>. Essa, em momentos de graça, é possível apanhá-la com susto e terror. A experiência de “susto e terror” da autora com a palavra/linguagem/sintaxe parece semelhante à experiência do *mysterium tremendum e fascinans* ou o “mistério que faz tremer e seduz” a que Rudolf Otto se refere no livro *O Sagrado*<sup>46</sup>. Otto estuda o elemento não-racional que compõe a experiência do numinoso<sup>47</sup>, núcleo indizível e elemento básico da experiência religiosa. Convém lembrar que, para Adélia, experiência poética e religiosa são idênticas - “Poesia sois Vós, ó Deus./ Eu busco Vos servir”<sup>48</sup>. É possível então captar através dos versos da poeta, alguns aspectos do numinoso, do sagrado, que se desvelam em rimas, ritmos e tempos. Poéticos.

A experiência do *tremendum* (arrepiaante), do temor e tremor se encontra num estágio elevado da religião – profundidade e interioridade do sentimento religioso. A experiência do sagrado antecede todo e qualquer conceito de Deus. Em *O homem humano*, Adélia expressa: “Ó Deus, ainda assim não é sem temor que Te amo, / nem sem medo”

---

<sup>44</sup> BARROS, Manoel de. *Retrato do artista quando coisa*. In Academia brasileira de poesia casa Raul de Leone. *Net*, disponível em [http://www.rauldeleoni.org/pensando\\_o\\_texto/06\\_poemas\\_metalinguisticos.html](http://www.rauldeleoni.org/pensando_o_texto/06_poemas_metalinguisticos.html). acesso em 2 dez. 2010.

<sup>45</sup> PRADO, A. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991. p.16.

<sup>46</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, Petrópolis: Vozes, 2007.

<sup>47</sup> A palavra numinoso é um neologismo utilizado pelo autor para falar do aspecto não-racional na religião. Não pode ser explicado, tem um caráter inefável. O numinoso é uma característica essencial da religião, pois sem ele a religião perderia suas características. A palavra *numem* vem significar divino, deidade. Fenômeno originário. O fenômeno do luminoso pertence ao plano da vida e se expressa a partir de uma reação que desperta o sentimento de criatura.

<sup>48</sup> PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991. p 282.

<sup>49</sup>. O título da poesia faz conexão com a brutal diferença entre o humano e o numinoso que desperta o sentimento do *tremendum*. Em outro poema, *Apelação*, a autora faz referência à poesia *O homem humano*, marcando a diferença e distância entre humano e divino: “Mas Deus nos perdoará, / Ele sabe o que fez: ‘homem humano’. / A boca que come e mentiu come Seu Corpo Santo” <sup>50</sup>. O ser humano é criatura de Deus.

O numinoso desperta o sentimento de criatura<sup>51</sup>. Para Otto, o saber-se criatura é qualitativamente diferente de qualquer sentimento de dependência: “o sentimento subjetivo de “dependência absoluta” pressupõe uma sensação de “superioridade” (e inacessibilidade) absoluta” do numinoso <sup>52</sup>. Pra Adélia, saber-se criatura é uma experiência de paz e descanso: “as coisas que ficam se digladiando dentro de mim, encontram a paz. A coisa que mais descansa é a gente ser criatura, por isso a gente tem tanta saudade de pai e mãe” <sup>53</sup>.

Embora identifique o sentimento de criatura com o de filiação / orfandade (saudade de pai e mãe), Adélia sintoniza com a diferença proposta por Otto quando expressa outro tipo de medo, o “medo remediável” que pede a Deus na poesia *Orfandade*.

Meu Deus, / me dá cinco anos. / Me dá um pé de fedegroso com formiga preta, / me dá um Natal e sua véspera, / e o ressoar das pessoas no quartinho. / Me dá a neguinha Fia pra eu brincar, / me dá uma noite pra eu dormir com minha mãe. / Me dá minha mãe, a alegria sã e o medo remediável, / me dá a mão, me cura de ser grande, / Ó meu Deus, meu pai, / meu pai<sup>54</sup>.

Ressaltamos o “medo remediável” no poema *Orfandade*, diferente do sentimento experimentado no *Antes do Nome (mysterium tremendum)* “puro susto e terror”. Para Otto, a reação de ‘temer’ o numinoso é algo bem diferente do sentimento de temor que estamos acostumados a sentir naturalmente. Ele expressa em hebraico *hid’dish*, que vem significar santificar: ““santificar algo em seu coração” significa distingui-lo por sentimentos de receio peculiar, que não deve ser confundido com outros receios, significa

---

<sup>49</sup> PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano. 1991. p. 281.

<sup>50</sup> Idem. p. 219.

<sup>51</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, Petrópolis: Vozes, 2007., 40-43.

<sup>52</sup> Idem. p.43.

<sup>53</sup> PRADO, Adélia. A Arte como experiência religiosa, In Diante do mistério: psicologia e senso religioso. *Net*, disponível em [http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj\\_b7LV08acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj_b7LV08acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false), acesso em 12 nov. 2010.

<sup>54</sup> PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano. 1991. p. 14.

valorizá-lo pela categoria do numinoso”<sup>55</sup>. Em *Duas maneiras*, mais indicação da experiência do aspecto *tremendum*: “Deus me olha e me causa terror”<sup>56</sup>. Inacessibilidade absoluta do Sagrado que não se esgota só neste aspecto; desdobra-se em outro, *o majestas*: “o aspecto *majestas* pode ficar vivamente preservado quando o primeiro aspecto, da inacessibilidade, passa para o segundo plano [...]”<sup>57</sup>.

Ainda caracterizando o aspecto *tremendum*, Otto também descreve a reação ao numinoso como um sentimento de “ira de Deus”, que ele identifica como presente nos textos bíblicos do Antigo Testamento. No poema *Disritmia*, Adélia expressa: “o que entendo de Deus é sua Ira. / não tenho outra maneira de dizer”.

É significativa a influência da Bíblia na composição poética de Adélia Prado. Em *Invenção de um modo*, Adélia expressa claramente duas grandes influências literárias: a Bíblia e a obra de João Guimarães Rosa: “Porque tudo que invento já foi dito / nos dois livros que eu li: / as escrituras de Deus, / as escrituras de João. / Tudo é Bíblias. Tudo é Grande Sertão”<sup>58</sup>.

Introduzindo o aspecto *majestas*, Otto o denomina avassalador. É aqui que se evidencia o sentimento de criatura. É encontrado em “certas formas de mística”<sup>59</sup> em que há uma depreciação de si mesmo, uma sensação de ser “pó e cinza” diante de uma realidade totalmente outra e transcendente. É o aspecto *majestas*, da majestade do numinoso que imprime no ser humano a sensação do nada. “Eu nada, Tu tudo!”<sup>60</sup>. A pessoa fica pobre e humilde. No poema *Noite feliz*, Adélia escreve “sou miserável, / um monte de palha seca”<sup>61</sup>. Em *A sagrada face*, ela assim se expressa: “Então é este o esplendor, [...] / Esta doçura nova me empobrece [...] / Pobre e desvalida entrego-me ao que seja / esta força de perdão e descanso”<sup>62</sup>. A entrega da “pobre e desvalida” a esta experiência avassaladora. O sentimento de ser criatura como citado pela poeta - que se manifesta no aspecto *majestas* – é motivo de repouso, de conforto. “O nosso descanso é

---

<sup>55</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, Petrópolis: Vozes, 2007., p. 45.

<sup>56</sup> PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano. 1991. p. 57.

<sup>57</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, Petrópolis: Vozes, 2007., p. 53.

<sup>58</sup> PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano. 1991. p. 26.

<sup>59</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, Petrópolis: Vozes, 2007., p. 52.

<sup>60</sup> Idem., p. 53.

<sup>61</sup> PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano. 1991. p. 286.

<sup>62</sup> Idem. p. 339.

esse, é ter alguém maior que nós. Dá muito descanso quando você encontra aquilo que você pode adorar”<sup>63</sup>. E a majestade se torna adorável, fascinante e sedutora.

O *magestas* é a qualidade do numinoso em que revela o aspecto distanciador; contudo, a experiência do numinoso também desperta outro sentimento: o *fascinans*. Fascinante, sedutor, encantador, inebriante. O que apavora, atrai. É tipicamente uma experiência de paradoxo. Paralelos em conceitos racionais que esquematizam o *fascinans* são o amor, a misericórdia, a compaixão, a caridade e também formas de ações religiosas como reconciliações, súplicas, sacrifício e ação de graças<sup>64</sup>. A necessidade de reconciliação, de “apaciar a ira” também é encontrada em *Penitente*: “E só Vos dei palavra, ó Deus santo. / quando achei que exigíeis / cabeças sanguinolentas, / um punhado de versos aplacou-nos”<sup>65</sup> Para Adélia, “[...] Deus existe / E com um poder de sedução indizível”<sup>66</sup>. O *fascinans* expressa a beleza do mistério que embriaga, “deve ser assim que se vive, / na embriaguez deste vôo”<sup>67</sup>. E no poema *Em mãos* explicitamente sente: “da cabeça aos pés de mim, / eu só quero saber do fascinoso mistério”<sup>68</sup>. A força de atração também pode ser percebida pela pergunta em *Duas horas da tarde no Brasil*: “Quem me chama é Deus? / É. Seu olho centrífugo o que me puxa?”<sup>69</sup>.

### O *Mysterium*, sentindo e sentido

“[...] meu outro nome eu não sei. Ó mistério profundo! Ó amor!”<sup>70</sup>

“Quem entender a linguagem entende Deus.”<sup>71</sup>

Depois de abordarmos os adjetivos do *mysterium tremendum e fascinans*, é necessário dirigirmos o olhar ao substantivo *mysterium*. Na perspectiva de Otto, é o “totalmente outro” ou a “outridade” como diz Octavio Paz. O “totalmente outro” é “totalmente diferente”, impossível para a compreensão e entendimento na medida em que

<sup>63</sup> PRADO, Adélia. A Arte como experiência religiosa, In Diante do mistério: psicologia e senso religioso. *Net*, disponível em [http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj\\_b7LV08acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj_b7LV08acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false), acesso em 12 nov. 2010.

<sup>64</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, Petrópolis: Vozes, 2007., p. 68-70.

<sup>65</sup> PRADO, Adélia. *A duração do dia*. Rio de Janeiro: Record. 2010. p.65.

<sup>66</sup> \_\_\_\_, *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991 p 246.

<sup>67</sup> Idem 1991 p. 345.

<sup>68</sup> PRADO, Adélia. *A duração do dia*. Rio de Janeiro: Record. 2010. p. 54.

<sup>69</sup> \_\_\_\_, *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991 p. 326.

<sup>70</sup> Idem p. 149.

<sup>71</sup> Idem. p. 22.

transcende as categorias humanas. É espantoso, que causa estranheza, “por isso causando pasmo estarecido”<sup>72</sup>. Não só se encontra acima da razão como também parece se contrapor a ela em sua forma antinômica. Otto considera que este aspecto se encontra mormente na teologia mística, que apresenta os aspectos irracionais (não racionais) na ideia de Deus<sup>73</sup>. Entretanto, foi-nos possível captar este mistério nas entrelinhas da poesia adeliana; a experiência poética de Adélia - como abertura para o Real/Deus - representa uma atitude teologal por excelência. Adélia não faz uma teologia mística e mesmo assim encontramos vestígios do *mysterium*. Sua experiência interpela a teologia quando ela expressa: “O que existe fala por seus códigos. / As matemáticas suplantam as teologias / com enorme lucro para a minha fé”<sup>74</sup>.

O que torna significativo a analogia de Adélia entre matemáticas e teologias é o fato de ela preferir os códigos da ciência matemática, do raciocínio lógico e abstrato à linguagem teológica. Dizendo de outro modo seria: se é para ‘falar’ de Deus com lógica e abstração, então a ciência matemática tem melhor código (e por isso entendimento) que a teologia. Na física, Adélia vê poesia, mas e na teologia?

Se ela *poetou* que os teólogos estão errados quando falam de Deus, em suas entrevistas, vez em quando, faz referência aos místicos cristãos: Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz, Teilhard de Chardin, Meister Eckhart. Como católica Adélia herdou um conjunto de tradições que são expressos através de sua obra, mas sua obra não é nem católica nem teológica em *strictu sensu*. É poética e teopática<sup>75</sup>. O discurso teopático (místico) em Adélia ‘nasce’ a partir da experiência poética (epifania, manifestação)

---

<sup>72</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, Petrópolis: Vozes, 2007., p.58.

<sup>73</sup> Idem p. 62.

<sup>74</sup> PRADO, Adélia. *A duração do dia*. Rio de Janeiro: Record. 2010. p. 10.

<sup>75</sup> Linguagem teopática vem exprimir uma experiência de pathos, de paixão. Uma linguagem da ‘fala por experiência’, como se refere Santa Teresa de Ávila. A linguagem teológica é objetivada e refletida através de categorias. A teologia não trabalha com os paradoxos e com os aspectos não-racionais de Deus. A linguagem teopática é mística, entretanto optamos por usar ‘teo-pática’ para marcar a diferenciação da linguagem ‘teo-lógica’, enfatizando o aspecto do pathos (paixão) de Deus. Acompanhamos o pensamento de Villas-Boas que pretende reabilitar a questão do pathos divino na teologia: “A primeira coisa a ser considerada é que o *pathos* de Deus é resultado de uma decisão, portanto escapa a toda lógica linear para ser visto dentro da *logopatia* de Deus, a saber, a lógica de seu amor. O Deus dos primeiros teólogos cristãos que procuravam a *fides quaerens intellectum* é também é o do *credo quia absurdum*”. Numa perspectiva antropológica, considera-se a paixão como elemento fundamental no processo de humanização; paixão como a capacidade de sair de si e sentir a vida, humano como autopoiesis. VILLAS-BOAS, Alex. O sentido da vida na trajetória poética de Carlos Drummond de Andrade. *Net*. Disponível em [http://www.teologia-assun-cao.br/cursos/2psgr\\_teologia/stricto\\_sensu/teses/Teses\\_alunos2008/Alex%20Villas%20Boas%20Oliveira%20Mariano.pdf](http://www.teologia-assun-cao.br/cursos/2psgr_teologia/stricto_sensu/teses/Teses_alunos2008/Alex%20Villas%20Boas%20Oliveira%20Mariano.pdf) acesso em 06.dez.2010.

que também é religiosa – manifestação do numinoso engloba elementos racionais e não-racionais do divino. Otto também apresenta a dimensão apofádica do *mysterium* expressa através do silêncio. Em Adélia, o desejo: “se um dia puder / nem escrevo um livro”

76

O “totalmente outro” jamais poderá ser ‘compreendido’ através de uma linguagem lógica e racional, por ser justamente o que é: “totalmente diferente”. Nem a poesia poderá apreendê-lo, entretanto, a linguagem poética é por excelência a linguagem do *sentir*. E o *sentir dos sentidos e dos sentimentos* - que é expresso na experiência (e linguagem) poética e na religiosa – é rejeitado na ciência teológica.

*Sentir* o mistério é deixar-se ser afetado por esta experiência que é maior, por esse “totalmente outro” – Deus é sempre maior, e para Adélia, a obra também é sempre maior que o artista. Na perspectiva do ser humano, o *mysterium* antes de ser teológico (reflexão) é teopático (paixão). É a possibilidade de *sentir* Deus que traz o verdadeiro *sentido* ao ser humano.

Em relação à experiência poética, João Gaspar Simões traça um itinerário com cinco passos da relação leitor e poesia. Inicia-se com o contato lógico e racional com os primeiros versos do poema (1), momento posterior em surge inquietação, a inteligência não apreende a totalidade e o íntimo do que se lê (2); opera-se a suspensão das realidades emocionais cotidianas, tudo nos parece possível no mundo (3), em seguida a totalidade de arrebatamento, grandeza, originalidade (4), e finaliza-se com felicidade total, no sentido de uma compreensão de vida que nos era vedada, *sentimo-nos viver* (5)<sup>77</sup>. Só o que é *sentido*, dá *sentido* à existência.

## O mistério e o cotidiano

A borboleta pousada / ou é Deus / ou é nada<sup>78</sup>

A poesia de Adélia revela vestígios do mistério, do indizível, do transcendente. Entretanto, o cotidiano é o seu tema preferido.

Minha insistência no cotidiano é porque a gente só tem ele: é muito difícil a pessoa se dar conta de que todos nós só temos o cotidiano, que é absoluta-

<sup>76</sup> PRADO, Adelia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991 p. 16.

<sup>77</sup> SIMÕES, João Gaspar. O mistério da poesia. Ensaios de interpretação da gênese poética. Coimbra: Imprensa da Universidade. 1971. p 43-45.

<sup>78</sup> PRADO, Adelia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991 p. 381.

mente ordinário (ele não é extra-ordinário). E eu tenho absoluta convicção de que é atrás, através do cotidiano, que se revelam a metafísica e a beleza; já está na Criação, na nossa vida<sup>79</sup>.

Esta citação da autora revela sua percepção do mistério como constantemente presente na vida humana. O cotidiano é um grande tesouro – acessível a todo ser humano - e a arte permite revelar o transcendente na vida cotidiana. Adélia expressa a capacidade de o cotidiano gerar experiências de ‘admiração’ e de encantamento, de se ver a ‘poesia’ do real.

A experiência poética no cotidiano é exemplificada quando passamos por algo que nos é habitual e isso nos causa algum espanto e admiração, “nunca tinha visto isso dessa forma”. Adélia diz que esse é um momento de dar graças, estamos tendo uma experiência poética e também religiosa, pois nos liga a um centro de significação e sentido. A poeta pode ser considerada uma autêntica hermeneuta do cotidiano.

Onde é que estão os grandes temas? Para mim, aí é que está o grande equívoco. O grande tema é o real, o real; o real é o grande tema. E onde é que nós temos o real? É na cena cotidiana. Todo mundo só tem o cotidiano e não tem outra coisa. Eu tenho esta vidinha de todo dia com suas necessidades mais primárias e irreprimíveis. É nisso que a metafísica pisca para mim. E a coisa da transcendência, quer dizer: a transcendência mora, pousa nas coisas... está pousada ou está encarnada nas coisas.<sup>80</sup>

Adélia se sente afetada pela cena do dia a dia, reconhece no tema do cotidiano o lugar especial da sua expressão poética. Assim, um simples ato conjugal – preparar refeição – se situa como um sinal de amor. Adélia expressa o sentimento ‘oculto’, o ‘não falado’, de uma simples ação doméstica: “a coisa mais fina do mundo é o sentimento. / Aquele dia de noite, o pai fazendo serão, / ela [mãe] falou comigo: / ‘Coitado, até essa hora no serviço pesado’. / Arrumou pão e café, deixou tacho no fogo com água quente. / Não me falou em amor. / Essa palavra de luxo”<sup>81</sup>. Sua poesia está sobretudo focalizada no âmbito da casa, no dia a dia de uma cidade do interior – “na minha cidade, nos domingos de tarde, / as pessoas se põe na sombra com faca e laranjas”<sup>82</sup> - e através dessa realidade é que surge a consciência de estar-no-mundo. Expressa relações familiares como no poema *Os tiranos*: “Joaquim meu tio foi impertubável ditador. / Só uma de

<sup>79</sup> PRADO, Adélia. A linguagem mística do cotidiano. *Net*, disponível em <http://revistalingua.uol.com.br/textos.asp?codigo=11654>, Net, acesso em 5 de jun 2010.

<sup>80</sup> PRADO, Adélia. A linguagem mística do cotidiano. *Net*, disponível em <http://revistalingua.uol.com.br/textos.asp?codigo=11654>, Net, acesso em 5 de jun 2010.

<sup>81</sup> PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991 p 116.

<sup>82</sup> Idem. p. 43.

minhas primas se atreveu a casar-se”<sup>83</sup>. Sua poesia constantemente faz referência a pai e mãe, expressa saudade, desejos, angústias em meio ao trem que passa por Divinópolis – “foi quando o trem passou / em grande composição”<sup>84</sup>.

Poetizar sobre o cotidiano é versar sobre a rotina, sobre o prosaico, o ‘pequeno’, o repetitivo. Ações simples adquirem “outros” significados como em *O corpo humano*: “embora ainda não seja santa de levitar / achei no escuro a bolsa de água quente”<sup>85</sup>. O cotidiano é rico de simbolismo, como se dissesse “quem tem olhos para ver que veja!” A beleza do cotidiano é captada e re-produzida através da sua poesia.

O cotidiano é o espaço para a cidadania, local onde se estabelece as relações face a face, de reconhecimento do outro e da alteridade. É no dia a dia que se constroem as mudanças e transformações da sociedade.

Na tradição do Ocidente existe uma concepção de que a experiência religiosa é privilégio de uns poucos, mormente relacionada a vida religiosa e monástica e que ocorre em momentos extraordinários da vida<sup>86</sup>. Velasco busca em Rahner<sup>87</sup> a fundamentação para o que chama de *mística do cotidiano* ou *experiência da graça*. Significa dizer que nas experiências profundas de si mesmo, o ser humano descobre a presença de Deus que o sustenta e o abre para além de si mesmo. A experiência da graça de Deus é possível sem a necessidade de feitos extraordinários justamente porque corresponde a própria estrutura dialógica e de abertura do ser humano *dinamizado* para o encontro com Deus. Experiência que cada pessoa realiza segundo sua situação histórica e individual. A condição *existencial* humana é condição de possibilidades para a experiência da graça; e essa experiência se encontra no cotidiano, em situações onde as pessoas percebem força, sentido e esperança. *Bucólica nostálgica* nos diz:

Ao entardecer no mato, a casa entre / bananeiras, pés de manjeriço e cravo-santo, / aparece dourada. Dentro dela, agachados, / na porta da rua, sentados no fogão, ou aí mesmo, / rápidos como se fossem ao Êxodo, comem / feijão com arroz, taioba, ora-pro-nobis, / muitas vezes abóbora. / Depois, café na canequinha e pito. / O que um homem precisa para falar, / entre enxada e sono: Louvado seja Deus!<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> Idem. p. 257.

<sup>84</sup> *CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA*, n 9. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2000, 4ª capa.

<sup>85</sup> PRADO, Adelia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1995 p. 286.

<sup>86</sup> VELASCO, Juan Martin. Les variedades de La experiencia religiosa. In A. DOU, *Experiencia religiosa*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1989. p. 57-62.

<sup>87</sup> Rahner e a experiência transcendental do sujeito. O espírito está orientado para a autocomunicação reveladora de Deus. VELASCO, Juan Martin. Les variedades de La experiencia religiosa. In A. DOU, *Experiencia religiosa*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1989. p. 58-59.

<sup>88</sup> PRADO, Adelia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991 p 42.



A *mística do cotidiano* é a experiência da graça, acessível a todo ser humano. O mistério se vela e se re-vela na experiência de ser humano. A encarnação do Verbo – “Quem entender a linguagem entende Deus / cujo Filho é Verbo” - que tem sua realização na pessoa de Jesus Cristo é a experiência que Deus realiza no cotidiano da vida humana, em suas relações, seus afetos, sua contingência, simplicidade e fragilidade. A mística cotidiana é buscar a Deus em todas as coisas e não significa subtrair a condição do *misterium tremendum e fascinans*, mas sim perceber que os detalhes e situações da vida humana - em sua própria simplicidade e familiaridade - são portadores desse mistério e transcendência. Velasco diz que a experiência de Deus é chamada graça porque é vivida na gratuidade - na medida em que é gratuitamente aceita pelo ser humano. “O que sei da ressurreição começa aqui, / em ruas que os homens fizeram e nela passam / carregando sacolas, bolsinhas presas no cinto / onde guardam seus óculos”<sup>89</sup>.

A poesia de Adélia Prado consegue expressar a experiência *grandiosa* de Deus (*misterium tremendum e fascinans*) sentida e percebida em cenas da vida cotidiana e prosaica. A sua atitude teologal é bem captada pelos constantes vocativos de seus poemas - “Os vocativos / são o princípio de toda poesia [...] convoca-me a voz do amor, / até que eu responda / ó Deus, ó Pai”<sup>90</sup>. Os vocativos também aludem à vocação, ao chamado e à resposta. A missão de Adélia é fazer poesia.

Poeta do mistério e hermeneuta do cotidiano, Adélia nos leva a experimentar os pequenos detalhes da vida como significativos, afinal “qualquer coisa é casa da poesia”<sup>91</sup>. E em meio à rotina diária, aos afazeres domésticos ainda pode dizer “tudo que eu sinto esbarra em Deus”<sup>92</sup>. Pura mística. Pura poesia.

## Conclusão

A obra de Adélia Prado nos convida a mergulhar no mistério através da poesia, da experiência e da linguagem poética. A poeta  *degusta* o mistério no seu dia a dia e como cozinheira, mãe e dona de casa, utiliza os temperos da vida cotidiana – sentimentos, sensações, percepções, etc – para *dar gosto e sabor/saber* a esta experiência infável. Para a teologia, a poesia de Adélia Prado é um *prato cheio*... Cheio de experiências,

---

<sup>89</sup> PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo, Siciliano, 1991 p. 282.

<sup>90</sup> PRADO, Adélia. *O pelicano*, Rio de Janeiro, Record, 2007 p. 11.

<sup>91</sup> PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo, Siciliano, 1991 p. 141.

<sup>92</sup> Idem. p. 207.

de interpelações e de interpretações. Para fazer jus ao paradoxo da mística e da linguagem poética, a conclusão não conclui, apofaticamente silencia e espreita a poesia.

## BIBLIOGRAFIA

- BARROS, Manoel de. Retrato do artista quando coisa . In Academia brasileira de poesia casa Raul de Leone. *Net*, disponível em [http://www.rauldeleoni.org/pensando\\_o\\_texto/06\\_poemas\\_metalinguisticos.html](http://www.rauldeleoni.org/pensando_o_texto/06_poemas_metalinguisticos.html). acesso em 2 dez. 2010
- BETTO, Frei, BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Gararmond, 2008.
- BINGEMER, Maria Clara. Transcendência e corporeidade. *Net*. Disponível em [http://wwwusers.rdc.puc-rio.br/agape/vida\\_academica/artigos/teopoetica/transcendencia.PDF](http://wwwusers.rdc.puc-rio.br/agape/vida_academica/artigos/teopoetica/transcendencia.PDF). Acesso em 10 jun 2010.
- CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA*, n 9. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2000.
- ECO, Umberto. *Arte e Beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- GRECCO, Carlo. *A experiência religiosa. Essência, valor, verdade*. São Paulo: Loyola, 2009.
- JORNAL O GLOBO*. Segundo caderno. 27/10/2010
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, Petrópolis: Vozes, 2007.
- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- PRADO, Adélia. A Arte como experiência religiosa, In Diante do mistério: psicologia e senso religioso. *Net*, disponível em [http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj\\_b7LVo8acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oS6-XaBO-xrgC&oi=fnd&pg=PA17&dq=adelia+prado+mistica&ots=dbd3S8JdAg&sig=YxCj_b7LVo8acsM8xVFAr7Z5coM#v=onepage&q&f=false), acesso em 12 nov. 2010.
- PRADO, Adélia. *A duração do dia*. Rio de Janeiro: Record. 2010.
- PRADO, Adélia. A linguagem mística do cotidiano. *Net*, disponível em <http://revistalingua.uol.com.br/textos.asp?codigo=11654>, Net, acesso em 5 de jun 2010.
- PRADO, Adélia. Mística e poesia. In Revista Magis. Cadernos de fé e cultura, nº 21, ano 1997. *Net*, disponível em <http://www.clfc.puc-rio.br/pdf/fc21.pdf>, acesso em 2 dez. 2010.
- PRADO, Adélia. *O pelicano*, Rio de Janeiro: Record, 2007.
- PRADO, Adelia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- PRADO, Adélia. Releituras com. *Net*, disponível em [http://www.releituras.com/aprado\\_bio.asp](http://www.releituras.com/aprado_bio.asp). Acesso em 16 nov. 2010.

ROCHA, Alessandro. *Deus entre gestos, cenas e palavras. Relações entre teologia e arte*. São Paulo: Reflexão. 2009.

SIMÕES, João Gaspar. *O mistério da poesia. Ensaios de interpretação da gênese poética*. Coimbra: Imprensa da Universidade. 1971.

SUDBRACK, Josef. *Mística. A busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo: Loyola, 2007.

VELASCO, Juan Martin. *Las variedades de la experiencia religiosa*. In A. DOU, *Experiencia religiosa*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1989.

VILLAS-BOAS, Alex.. *O sentido da vida na trajetória poética de Carlos Drummond de Andrade*. *Net*. Disponível em [http://www.teologia-assuncao.br/cursos/2psgr\\_teologia/stricto\\_sensu/teses/Teses\\_alunos2008/Alex%20Villas%20Boas%20Oliveira%20Mariano.pdf](http://www.teologia-assuncao.br/cursos/2psgr_teologia/stricto_sensu/teses/Teses_alunos2008/Alex%20Villas%20Boas%20Oliveira%20Mariano.pdf) acesso em 06.dez.2010.

**O reino de Deus está entre vós... e logo ali no Sítio do Pica Pau Amarelo.  
Elementos teológicos em *A Chave do Tamanho*, de Monteiro Lobato**

Alessandro Rocha\*

**Bola de Meia, Bola de Gude**

Há um menino  
Há um moleque  
Morando sempre no meu coração  
Toda vez que o adulto balança  
Ele vem pra me dar a mão  
Há um passado no meu presente  
Um sol bem quente lá no meu quintal  
Toda vez que a bruxa me assombra  
O menino me dá a mão

*Milton Nascimento*

**Introdução**

Em *A Chave do Tamanho*, Emília, na busca por acabar com a guerra, viaja ao fim do mundo em busca da “casa das chaves” – lugar onde ela imagina que está a chave da guerra para desativá-la. Mas engana-se e desativa a chave do tamanho, alterando, com isso, a estatura dos seres humanos, e destruindo a “civilização clássica”. A “eficácia” da atitude de Emília é grande: apesar de baixar a chave errada, a boneca atinge seu objetivo de acabar com a guerra.

A reinação de Emília provoca quase um apocalipse. Mas a boneca defende a “reforma”, vendo como positiva a extinção das armas criadas pelo progresso. Diante da impossibilidade do retorno à “antiga ordem”, Emília e toda humanidade dão início à busca pela sobrevivência, através da tentativa de adaptação a um novo modo de viver. Ao longo da narrativa, observam-se diversos pontos negativos da “antiga ordem”, a ordem dos “tamanhudos” – segundo ela.

---

\* Pós-doutorando em Letras pela PUC-Rio com orientação da professora doutora Eliana Yunes pesquisando a relação entre teologia e literatura a partir da obra infantil e juvenil de Monteiro Lobato. Pesquisador da Cátedra UNESCO de Leitura da PUC-Rio, secretário da ALALITE e coordenador do GT Religião, arte e literatura da SOTER.

A boneca, já com o *status* de gente e, portanto, também miniaturizada, torna-se o próprio símbolo da nova ordem gerada pela redução do tamanho. Ela consegue adaptar-se aos novos problemas impostos pela pequenez, valendo-se sempre da inteligência. E se a humanidade estava condenada a viver “pequena”, Emília mostra que apesar de o homem ter perdido o seu tamanho, não perdera a capacidade de reflexão.

A “nova ordem”, que surge com o “apequenamento” é também defendida por uma outra personagem do livro, o Dr. Barnes, professor de Antropologia da Universidade de Princeton. A cidade dirigida por ele – Pail City – representa um modelo de sociedade adaptada ao novo tamanho. Todos lá começam a se organizar para descobrirem métodos de sobrevivência em um meio que, antes, era apenas *habitat* de pequenos animais.

A representação de Pail City é, assim, uma maneira de mostrar os benefícios da extinção de uma ordem, fundada na violência e na competitividade. Regressando à era anterior ao fogo, com a inteligência e os conhecimentos de agora, seria possível repensar valores da sociedade antiga e o caminho pelo qual a busca pelo poder estaria conduzindo a humanidade?

Depois de correr o mundo com a mensagem da nova ordem Emília e sua trupe voltam ao Pica Pau Amarelo para um plebiscito que decidirá se o mundo deve permanecer pequeno ou se deve retornar ao *status* tamanhudo. Numa votação que dividi crianças e adultos, decidiu-se retornar ao tamanho dos grandes. Contudo, a mensagem da possibilidade outro mundo permanece com todo o vigor.

## **1 - Do tópicio ao utópico: o reino de Deus na tensão do já e do ainda não.**

### **O reino de Deus como categoria teológica frente ao socialismo utópico.**

Ao longo da história humana, muitos pensadores idealizaram sociedades modelares onde as relações eram justas e igualitárias. Essas idealizações foram chamadas de socialismo utópico. Da *República* de Platão ao *Paraíso Perdido* de Milton, da *Cidade do Sol* de Campanella a *Utopia* de Morus, todas falam de um ideal de vida social profundamente desejado, mas sem um *topos* real e factível. Sendo assim foram construídos

ficcionalmente aquilo que sempre alentou as aspirações humanas: a plenitude da existência individual e social<sup>1</sup>.

*A Chave do Tamanho* de Monteiro Lobato segue um caminho semelhante aos socialismos utópicos. Fala de um mundo ideal, de relações justas, de ausência de fome, de superação das guerras, de integração homem/natureza etc. Embora se aproxime tanto de tal gênero sócio-litárario, gostaria de situá-lo num outro horizonte: o teológico.

A proposta dessa pesquisa é localizar o pensamento de Monteiro Lobato no ambiente teológico e, no que diz respeito a *A Chave do Tamanho*, mais especificamente no horizonte da escatologia<sup>2</sup>. Nessa leitura *A Chave do Tamanho* não seria tanto a continuidade do socialismo utópico, mas a expressão secularizada<sup>3</sup> do ideal bíblico denominado Reino de Deus.

O Reino de Deus é uma realidade escatológica. Ele não é apenas uma esperança do outro mundo a ser realizada no fim da história. Ele também não é para ser plenamente realizado neste mundo. Deus não nos prometeu tal coisa, mas o Reino está constantemente sendo realizado quando comunidades humanas de paz, fraternidade e justiça estão sendo construídas. Este é o tema fundamental de toda a narrativa bíblica e, sobretudo, do anúncio de Jesus de Nazaré: “O Reino de Deus está no meio de Vós”.<sup>4</sup>

“Porque o reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo.”<sup>5</sup> Esta foi a compreensão da comunidade cristã. O reino está intimamente ligado a paz, justiça e alegria. Contudo, tais coisas não têm um lugar pleno de realização no horizonte da história. Ele inaugura no interior da história algo que só se realizará na consumação dos séculos. Essa é a tensão escatológica a cerca do reino de Deus: ele é “já” e “ainda não”.

Diferentemente do socialismo utópico que coloca ficcionalmente a plenitude na história, a mensagem do reino de Deus acha um lugar histórico para a experiência con-

---

<sup>1</sup> Cf. ARAGÃO, Ísis Luiza de Oliveira. *Leite e mel na Cidade do Balde*. In SILVA, Vera Maria Tietzmann. *Nem ponto nem vírgula. Estudos sobre Monteiro Lobato*. Goiania: Cãnone Editorial, 2007. p. 61.

<sup>2</sup> Nesse trabalho proponho o recorte da escatologia, contudo minha proposta é tomar a obra infantil e juvenil de Monteiro Lobato em seu conjunto e, lê-la em perspectiva teológica. Tal intento é o objeto de minha pesquisa de pós-doutoramento. Para essa futura etapa da pesquisa trabalharei na construção de uma proposição de Lobato como um teólogo secularizado.

<sup>3</sup> Localizar o pensamento de Monteiro Lobato como expressão de uma teologia secularizada significa percebê-lo na continuidade da cultura Ocidental fortemente marcada pela perspectiva de mundo desenvolvida a partir da tradição judaico/cristã e, ao mesmo tempo admitir que a teologia não é uma expressão exclusiva de qualquer instituição, mas uma dimensão do fazer humano.

<sup>4</sup> Lucas, 17, 21

<sup>5</sup> Romanos 14, 17

tingente da plenitude. Enquanto o primeiro aponta para uma experiência fictícia da plenitude na história, o segundo fala de uma experiência real com tal plenitude, só que feita dentro da contingência humana. Somente quando tal contingência for superada é que a plenitude poderá ser experimentada plenamente.

Quem sistematizou essa tensão escatológica entre o “já” e “ainda não” do reino foi o teólogo suíço Oscar Cullmann. Para ele a era na qual o crente neotestamentário vive é marcada por uma tensão contínua entre o ponto central e o fim: “O *elemento novo* do Novo Testamento não é a Escatologia, mas o que eu chamo de *tensão* entre o decisivo ‘já cumprido’ e o ‘ainda não completado’, entre o presente e o futuro. Toda a teologia do Novo Testamento, inclusive a pregação de Jesus, é caracterizada por esta tensão”<sup>6</sup>.

Cullmann vê essa tensão como encontrada já nos ensinamentos do próprio Cristo: “...Ela [a expectativa de Jesus] não deve ser... considerada como puramente futura ou puramente presente, mas como uma tensão no tempo entre o “já” e o “ainda-não”, entre o presente e o futuro”<sup>7</sup>. Embora essa tensão continue a existir durante todo o período entre o ponto central e a Parousia, para Cullmann o “já” prepondera sobre o “ainda-não”.

É essencial, para essa tensão, que, por um lado, ela ainda exista, mas por outro lado ela esteja abolida por implicação. Não é como se o ‘já’ e o ‘ainda-não’ equilibrassem exatamente a balança. Nem o ponto central decisivo divide o tempo da salvação em duas partes iguais. O fato de que a *mudança decisiva de eventos* já aconteceu em Cristo, o ponto central - de que agora a expectativa futura está fundamentada na fé no ‘já’-, mostra que o ‘já’ é *preponderantemente* sobre o ‘ainda-não”<sup>8</sup>.

É nesse horizonte teológico que colocamos a obra *A Chave do Tamanho*. Nossa intenção é explorar tal obra como herdeira da tradição bíblica e, como expressão secularizada de uma perspectiva sobre a realidade ali esboçada. Tomaremos a seguir como elemento de diálogo – quase tão tenso como a tensão entre o “já” e o “ainda não” – a crítica feita pelo padre Sales Brasil na obra *A literatura infantil de Monteiro Lobato ou comunismo para as crianças*.

---

<sup>6</sup> CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*: New York, Harper & Row, 1967. p.172.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.32.

<sup>8</sup> CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. Op. cit. p. 183.

## **Teologia de cristandade x teologia da secularização<sup>9</sup>.**

Há uma clara presença da teologia de cristandade na obra *A literatura infantil de Monteiro Lobato ou comunismo para as crianças* do Pe. Sales Brasil. Por teologia de cristandade compreendemos certo discurso teológico que se recente da separação entre poder eclesiástico e poder secular, buscando continuamente re-estabelecer o domínio daquele sobre este. No interior de tal discurso há uma intolerância à secularização do mundo. Secularização que o resultado mesmo da tradição judaico-cristã Como afirma Harvey Cox “a secularização é a consequência legítima do impacto da fé bíblica sobre a história”<sup>10</sup>.

Para Harvey Cox a secularização é, antes de tudo, “a libertação do homem da tutela religiosa e metafísica”<sup>11</sup> e, “a volta da sua atenção dos outros mundos para este”<sup>12</sup>. É essa libertação das tutelas que a teologia de cristandade não tolera. Isso fica bastante evidente nas palavras do Pe. Sales Brasil contra a proposta que subjaz o livro *A Chave do Tamanho*:

*Toda a humanidade “reduzida”!*  
A mesma chave serve para todas as pessoas!  
Nivelamento de todas as classes sociais!  
Que fantasia!  
Que ilusão!  
Ilusão, porque, quando na sociedade não houver mais hierarquia,  
somente a anarquia poderá *subsistir*.<sup>13</sup>

Mesmo que haja inúmeros indícios na narrativa bíblica que apontam para uma realidade onde o horizonte de justiça e igualdade forma a vocação de homens e mulhe-

---

<sup>9</sup> Merece destaque a distinção que Harvey Cox faz entre secularização e secularismo. Em suas palavras “secularização implica um processo histórico, quase que certamente irreversível, no qual a sociedade e a cultura são libertados da tutela e do controle religioso e das concepções metafísicas rígidas do mundo”. Secularismo, por sua vez, “é o nome dado para uma ideologia, para uma nova visão fechada do mundo, que funciona muito semelhantemente a uma nova religião”. E conclui: “enquanto a secularização tem suas raízes na própria fé bíblica sobre a história ocidental, o mesmo não se dá com o secularismo”. COX, Harvey. *A cidade do homem. A secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. p. 31.

<sup>10</sup> COX, Harvey. *A cidade do homem. A secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. p. 27.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> BRASIL, Sales. *A literatura infantil de Monteiro Lobato ou comunismo para as crianças*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1957. p. 153.



res<sup>14</sup>, uma teologia que quer fundamentar o domínio hierárquico da igreja enquanto instituição não pode fazer outra coisa senão chamar de fantasia ou ilusão aquilo que deveria ser acolhido como vocação. Nesse sentido o reino de Deus é chamado de ideologia e certa ideologia é erigida à condição divina.

O que Lobato identifica como sendo A Ordem Nova, uma realidade onde:

Ninguém tinha pressa de nada. Iam construindo coisas por prazer e não por necessidade, como no tempo tamanhudo, em que os homens que não morriam no trabalho morriam de fome e miséria. Aquele jardim imenso dava-lhes da graça tudo quanto era necessário à vida – ar, água, alimento e materiais de construção<sup>15</sup>.

Isto mesmo é o que Sales Brasil chama ilusão e afirma que “para que tais reformas sejam realmente adotadas, é preciso que os meninos vão ouvindo histórias e fazendo brinquedos contra a Monarquia, a Democracia e as Classes sociais”<sup>16</sup>. Tomado pela defesa de uma expressão histórica do cristianismo – a medieval – o autor acaba por desprezar a concepção cristã originária expressa em termos escatológicos: “Não haverá mais morte, nem tristeza, nem choro, nem dor, pois a antiga ordem já passou”<sup>17</sup>. A Ordem Nova do reino lobatiano de Deus é a expressão secularizada do Apocalipse que diz que “a antiga ordem já passou”.

“Então vi novos céus e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra tinham passado”<sup>18</sup>. A visão do novo céu e da nova terra proclamada como expressão da esperança cristã para uma nova ordem de coisas é atualizada em *A Chave do Tamanho*. Se no Apocalipse se diz que “a morte não mais existirá; pranto, clamor e dor não mais existirão; maldição não mais existirá”<sup>19</sup>, em *A Chave do Tamanho* lemos que “Ninguém tinha pressa de nada. Iam construindo coisas por prazer e não por necessidade, como no tempo tamanhudo, em que os homens que não morriam no trabalho morriam de fome e miséria”<sup>20</sup>.

Essa compreensão expressa no livro de Apocalipse faz uma referência direta à tradição dos profetas:

---

<sup>14</sup> Uma expressão clara da compreensão acerca das implicações do reino de Deus encontra-se na carta aos Gálatas: “Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus”. Gl 3, 27-28.

<sup>15</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. 12 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1966. p. 187.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>17</sup> Apocalipse 21.4.

<sup>18</sup> Apocalipse 21.1.

<sup>19</sup> Cf. Apocalipse 21.2-4.

<sup>20</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p. 187.

Não edificarão para que outros habitem; não plantarão para que outros comam; porque a longevidade do meu povo será como a da árvore, e os meus eleitos desfrutarão de todas as obras das suas próprias mãos. Não trabalharão de balde, nem terão filhos para a calamidade, porque são a posteridade bendita do Senhor, e os seus filhos estarão com eles. E será que, antes que clamem, eu responderei; estando eles ainda falando, eu os ouvirei<sup>21</sup>.

Essa experiência escatológica que Lobato descreve tem seu cume na Cidade do Balde, uma terra que mana leite e mel<sup>22</sup>. É ali que o reino dos pequeninos ganha sua forma mais organizada<sup>23</sup>. É ali que ocorre a versão plenamente secularizada do reino de Deus em sua dimensão de “já”. A Cidade do Balde é o “verdadeiro núcleo da nova civilização”<sup>24</sup>, é o “jardim do Édem da nova sociedade sem tamanho”<sup>25</sup>.

É importante notar o paralelo entre as palavras do profeta e a narrativa lobatiana: “Não trabalharão de balde”, “Ninguém tinha pressa de nada. Iam construindo coisas por prazer e não por necessidade”. E mais ainda que com o livro do Apocalipse, *A Chave do Tamanho* aproxima-se do profeta Isaías, não somente pela temática, mas pelo espírito que subjaz as duas narrativas, a saber: a secularização da vontade divina, ou seja, a volta dos olhares de outros mundos para esse que habitamos. O profeta, a despeito da crítica do sacerdote que tem compromisso com a casa imperial, quer fazer emergir a justiça de Deus. Lobato, a despeito de outros sacerdotes que também representam impérios<sup>26</sup>, quer ecoar a velha mensagem – mesmo que em linguagem não mais religiosa – que diz: O Reino de Deus está no meio de Vós.

---

<sup>21</sup> Isaías 65.21-24.

<sup>22</sup> Na obra organizada por Vera Maria Tietzmann Silva, *Nem ponto nem vírgula. Estudos sobre Monteiro Lobato*, há dois capítulos que discutem a relação entre os capítulos XX-XXII de *A Chave do Tamanho* e a narrativa bíblica. Cf. MACHADO, Glacy Magda de Souza. *O paraíso de Lobato*. In SILVA, Vera Maria Tietzmann. *Nem ponto nem vírgula. Estudos sobre Monteiro Lobato*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2007. p. 49-56. ARAGÃO, Ísis Luiza de Oliveira. *Leite e mel na Cidade do Balde*. In SILVA, Vera Maria Tietzmann. *Nem ponto nem vírgula. Estudos sobre Monteiro Lobato*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2007. p. 57-65.

<sup>23</sup> MACHADO, Glacy Magda de Souza. *O paraíso de Lobato*. In SILVA, Vera Maria Tietzmann. *Nem ponto nem vírgula. Estudos sobre Monteiro Lobato*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2007. p. 54.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>25</sup> ARAGÃO, Ísis Luiza de Oliveira. *Leite e mel na Cidade do Balde*. In SILVA, Vera Maria Tietzmann. *Nem ponto nem vírgula. Estudos sobre Monteiro Lobato*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2007. p. 65.

<sup>26</sup> O Pe. Sales Brasil coloca-se claramente na defesa do *status quo* sócio-político que o cristianismo angariou em certo momento da história. Isso o leva a identificar a mudança social como heresia. Ele chega a afirmar o seguinte sobre os escritos infantis de Lobato: “Como se vê, a negação da hierarquia social, que se apresenta bem no meio do livro *A Chave do Tamanho*, vai-se esgueirando [...] até agarrar a mentalidade dos meninos”. *Ibid.*, p. 156.

## **“A humanidade forma um só corpo”. A tristeza de Dona Benta como o *topos* de um reino utópico.**

Enquanto isso, Pedrinho desdobrava o jornal e lia os enormes títulos e subtítulos da guerra.

— Novo bombardeio de Londres, vovó. Centenas de aviões voaram sobre a cidade. Um colosso de bombas. Quarteirões inteiros destruídos. Inúmeros incêndios. Mortos à beça.

O rosto de Dona Benta sombreou. Sempre que punha o pensamento na guerra ficava tão triste que Narizinho corria a sentar-se em seu colo para animá-la.

— Não fique assim, vovó. A coisa foi em Londres, muito longe daqui.

— Não há tal, minha filha. A humanidade forma um corpo só. Cada país é um membro desse corpo, como cada dedo, cada unha, cada mão, cada braço ou perna faz parte do nosso corpo. Uma bomba que cai numa casa de Londres e mata uma vovó de lá, como eu, e fere uma netinha como você ou deixa aleijado um Pedrinho de lá, me dói tanto como se caísse aqui<sup>27</sup>.

Aqui se encontra uma das melhores expressões da teologia secularizada de Monteiro Lobato. Diante da tristeza da guerra que aflige tanto as vovós e as netinhas de lá quanto as de cá, Dona Benta expõe sua compreensão sobre a unidade da humanidade representada pelo corpo. A humanidade é um corpo e cada país é um membro. Não há dúvida da releitura secularizante que Lobato faz do texto paulino que se encontra na 1ª Carta aos Coríntios.

Porque, assim como o corpo é um, e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, são um só corpo, assim é Cristo também. [...] Porque também o corpo não é um só membro, mas muitos. [...] Mas agora Deus colocou os membros no corpo, cada um deles como quis. [...] Assim, pois, há muitos membros, mas um corpo. [...] Ora, vós sois o corpo de Cristo, e seus membros em particular<sup>28</sup>.

A imagem paulina que buscava articular num só corpo homens e mulheres das mais diversas etnias e classes sociais (coisa que a época significava um enorme esforço secularizador, uma vez que a concepção religiosa predominante à época excluía da cidadania espiritual gentios e mulheres) foi reinterpretada por Lobato em termos de uma teologia pública que toma as nações como membros do corpo. O corpo é mais que a igreja, mesmo que essa já opere uma um esforço de secularização, ele é o mundo como o habitat de todos os homens e mulheres.

Interessante é perceber que sobre a dor de Dona Benta, de seu amor pelo corpo secular de Cristo, é que toda a narrativa de *A Chave do Tamanho* acontece. Aquilo que

---

<sup>27</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. 12 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1966. p. 6-7.

<sup>28</sup> 1ª Coríntios 12.12-27.

para muitos fora mera utopia, e para outros ideologia ou ilusão, nas lágrimas da matriarca do Pica pau Amarelo transforma-se em anseio por uma Ordem Nova. Toda a reinação de Emília em busca da chave do tamanho e depois, da constituição da Ordem Nova, sustenta-se no rosto sombreado de Dona Benta que. Assim como todas as reinações dos cristãos deveriam sustentar-se sobre o Deus secularizado que diante de seu mundo dizia: “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas, e apedrejas os que te são enviados! Quantas vezes quis eu ajuntar os teus filhos, como a galinha os seus pintos debaixo das asas, e não quiseste?”<sup>29</sup>.

## 2 – “Deixai vir os pequeninos”. Do mundo dos “tamanhudos” ao reino do “destamanho”.

Mas Jesus, chamando-os para si, disse:  
Deixai vir a mim os **pequeninos** [ou meninos], e não os impeçais,  
porque dos tais é o reino de Deus<sup>30</sup>.

Sobre esse texto paira uma gama de interpretações que mescla ingenuidade e ideologia. Sobre os tais pequeninos se costuma dizer que são aqueles que desfrutam de certa ingenuidade, de pureza de coração. Mas afinal de contas quem é que conhece uma criança “pura de coração” ou “ingênuo”? As crianças não são assim, também elas têm seus vícios e perversidades. O que Jesus estaria dizendo então com a sentença “Deles [dos pequeninos] é o reino de Deus”?

É muito comum nos textos bíblicos nos depararmos com textos semelhantes a esse: “tantos mil homens fora mulheres e crianças”. Crianças, os pequeninos do evangelho, são as não pessoas, os que não são contados, os não cidadãos. Parafraseando o texto poderíamos dizer: deixai vir a mim os que não são porque deles é o Reino de Deus. O Reino é uma realidade que privilegia (sem excluir os demais) os que não são, os pequeninos.

Depois de ir à casa das chaves e puxar por engano a chave do tamanho e, junto com toda a humanidade encolher até uma estatura bem diferente daquela em que todos faziam as guerras, Emília pôde fazer uma experiência que marcaria sua visão de mundo. “A sua redução de tamanho permitia-lhe ver a ‘abundância do pequenino’”<sup>31</sup>. O olhar

---

<sup>29</sup> Lucas 13.34.

<sup>30</sup> Lucas 18.16. Grifo meu.

<sup>31</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p. 34.

narrativo de todo o livro vai se dar nessa perspectiva: a abundância do pequenino. O pequenino – não esse ou aquele, mas a condição pequenina – é o protagonista. O que não era, em *A Chave do Tamanho* passa a ser. Emília pode então dizer: “por isso tenho fé na humanidade futura, isto é, na humanidade pequenina”<sup>32</sup>.

### **O lugar dos pequeninos no reino de Deus.**

Para exemplificar o que estamos dizendo merece especial atenção a teologia da comunidade cristã expressa nos evangelhos. “Eu te louvo, Pai, Senhor dos céus e da terra, porque escondeste estas coisas dos sábios e cultos, e as revelaste aos **pequeninos**”<sup>33</sup>. A mais intensa revelação do Deus secularizado se dá de forma igualmente secular. O Deus livremente impotente – porque destituído das prerrogativas de sua divindade e imerso no mundo – revela-se aos impotentes e mundanos em linguagem impotente porque marcada pela contingência histórica.

Falando sobre a missão da comunidade cristã o evangelho expressa as palavras de Jesus da seguinte forma: “E se alguém der mesmo que seja apenas um copo de água fria a um destes **pequeninos**, porque ele é meu discípulo, eu lhes asseguro que não perderá a sua recompensa”<sup>34</sup>.

Quando o evangelho fala da aprovação e da reprovação da missão cristã, a lógica da centralidade dos pequenos surge como critério soteriológico.

Então o Rei dirá aos que estiverem à sua direita: Venham, benditos de meu Pai! Recebam como herança o Reino que lhes foi preparado desde a criação do mundo [...] Digo-lhes a verdade: O que vocês fizeram a algum dos meus pequeninos, a mim o fizeram [...].

Então ele dirá aos que estiverem à sua esquerda: Malditos, apartem-se de mim para o fogo eterno, preparado para o Diabo e os seus anjos [...] Digo-lhes a verdade: O que vocês deixaram de fazer a alguns destes mais pequeninos, também a mim deixaram de fazê-lo”<sup>35</sup>.

A instauração do reino e a subsequente opção pelos pequeninos não ocorreu nem ocorrerá (quer seja no horizonte bíblico ou lobatiano) sem as devidas crises e tensões. Na narrativa lobatiana é o Visconde quem comunica a incidência do que Emília acabara de fazer. Como quem tem o juízo de discernir a realidade ele afirma:

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 66.

<sup>33</sup> Mateus 11.25. Grifo nosso.

<sup>34</sup> Mateus 10.42. Grifo nosso.

<sup>35</sup> Mateus 25.34-46.

Destruir o tamanho das criaturas!... Sabe que isso corresponde a destruir toda a civilização humana? Desde que o mundo é mundo, os homens, com as maiores dificuldades, foram construindo essa civilização feita de casas, máquinas, estradas, veículos, idéias. Tudo estava em relação com o tamanho natural dos homens. Mas agora com a redução do tamanho, nada mais serve e, portanto, o que você fez, Emília, foi destruir a civilização! Des-tru-ir a ci-vi-li-za-ção!...<sup>36</sup>.

Tão ou mais importante que o discernimento do Visconde são suas palavras seguintes: “Do tamanhinho que os homens ficaram, eles tem de criar outra civilização”<sup>37</sup>. Aqui se encontra a vocação posta ao reino lobatiano de Deus: construir uma nova civilização, ou, um novo céu e uma nova terra. Contudo, isso não poderá acontecer sem a denúncia do mundo dos “tamanhudos”.

### **Uma denúncia dos “tamanhudos” e de seu reino.**

O mundo dos tamanhudos é uma espécie de anti-reino. É o mundo que produz a guerra, a injustiça, a fome etc. O apequenamento de todas as pessoas era a forma de perceber o mundo em outra perspectiva. Contudo, embora todos tenham se tornado pequenos em estatura, alguns ainda achavam que tudo havia mudado menos eles.

O ícone do mundo dos tamanhudos é, sem dúvida, O Coronel Teodorico. O capítulo XV de *A chave do Tamanho* é dedicado a narrar a visão de mundo do velho coronel e, como tal visão se constitui numa ameaça a Ordem Nova. O Coronel Teodorico foi submetido à mesma transformação que todos os demais homens e mulheres, contudo, ele não ganhou a consciência de tal mudança. Sua visão tamanhuda de mundo o impedia de perceber a nova realidade que se encontrava diante dele.

Ao logo de todo o capítulo Emília e Visconde alternam o diálogo com o Coronel mostrando-lhe o acontecido e denunciando sua forma de ver o mundo. Logo ao chegar à fazenda de Teodorico “Emília fez considerações sobre a antiga maldade dos homens que prendiam os bezerrinhos para roubar o leite de suas mães vacas. “Quero ver se agora continuam a fazer tamanha judiação.””<sup>38</sup>.

Chegando a casa do Coronel e procurando por ele Emília e Visconde o encontram escondido num buraco na parede. “Estou escondido aqui - continuou a vizinha -

---

<sup>36</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p. 97.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid., p. 114.

por causa dos hipopótamos que invadiram a casa depois que tudo ficou enorme”<sup>39</sup>. Não reconhecer a própria condição é a questão que salta aos olhos na narrativa. Era mais fácil para o velho Coronel achar que tudo a sua volta mudou, do que perceber que fora ele quem mudara. Isso quem sabe o levaria a necessidade de mudar, de transformar-se, de renascer. Pois como diz a outra narrativa sobre o reino: "Aquele que não nasceu de novo não pode ver o Reino de Deus." <sup>40</sup>.

O sinal mais evidente da alma tamanhuda do Coronel Teodorico surge quando ele fica sabendo que o Major Apolinário, pai de Juquinha e Candoca, tinha sido devorado por Manchinha, o gato da família. Ao saber do acontecido e tendo demonstrado tanto espanto, Emília questionou o velho dizendo: “Era tão amigo dele assim?”<sup>41</sup>. E, o “Coronel engasgou na resposta. Depois disse. Amigo, propriamente, não, porque o Apolinário era perrepista e eu sempre fui democrático. Mas aquele homem devia 15 contos à minha sogra. Se morreu e só deixou esses órfãos, quem paga essa dívida?

O grande problema do Coronel era os 15 contos. Diante disso Emília revela a nova ótica e a nova ética da Nova Ordem, do reino dos pequeninos: “Não há mais dívidas, Coronel. Nem há mais dinheiro, nem nada do mundo grande. Agora é tudo ali no pequenino; a vida dos homens vai ser a mesma dos insetos”<sup>42</sup>. A isso respondeu o tamanho: “Pequinino? - repetiu o Coronel sem entender. - Acho que se deu justamente o contrário: tudo ficou enorme”<sup>43</sup>. E a pequenina Emília retrucou:

Estou vendo o contrário, Coronel. Tudo está do mesmo tamanho de sempre. Nós, criaturas humanas, é que diminuímos. Isso que o senhor supõe ser um bando de hipopótamos, não passa de leitões da sua fazenda. A caverna em que o senhor estava escondido é uma simples fresta do rodapé podre da sua sala. Os 15 contos de sua sogra foram-se. Não pense mais neles. Na vida nova não existe dinheiro<sup>44</sup>.

Nesse momento a narrativa descortina o coração do Coronel: “O Coronel vivia de dar dinheiro a juros, e aqueles 15 contos da sogra não eram da sogra, sim dele mesmo; por isso empalidecera tanto ao saber da morte do devedor. Mesmo pequenininho como estava, a sua maior preocupação era o dinheiro”<sup>45</sup>. Um pequenino com ambição de gigante! E arremata o Coronel: “Mas como poderemos viver sem dinheiro? Enquanto

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 115.

<sup>40</sup> João, 3, 3

<sup>41</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p. 118.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid., p. 118-119.

<sup>45</sup> Ibid., p. 119.

houver homens no mundo, haverá dinheiro”<sup>46</sup>. Denunciando tal perversão do mundo tamanhudo Emilia assevera: “o dinheiro era uma das muitas conseqüências do tamanho, como tudo o mais que os homens chamavam civilização”<sup>47</sup>.

O reino lobatiano de Deus tem uma boa nova, um evangelho, e dentre outras coisas ele diz que é preciso nascer de novo. Como tal reino encontra-se num horizonte secularizado, seu evangelho é proclamado nesses mesmos termos. A mensagem para o Coronel era evoluir, contudo, como o Coronel não sabia o que isso significava Emília explicou: “Evoluir é passar duma coisa para outra muito diferente. Um grão de milho começa grão de milho; vai evoluindo e vira pé de milho, broa de fubá ou Visconde de Sabugosa”<sup>48</sup>. Para subsistir no reino dos pequeninos é preciso evoluir. Tomando a tese da evolução das espécies (que é um tema recorrente em toda obra) Emília busca conduzir o Coronel Teodorico à estatura de homem do reino.

Diante do intento missionário da pequena boneca secular o velho tamanhudo diz: “Se tenho, como você diz, de ficar assim pequenino, sem dinheiro, perdido num mundo de coisas e animais tão grandes, mil vezes ser devorado por estes hipopótamos. Isto não é vida”<sup>49</sup>. Ao que Emília prontamente responde: “Pois eu acho o contrário. Isto é que é vida - a questão é a gente adaptar-se”<sup>50</sup>. Essa é exigência do reino dos pequeninos: adaptar-se a nova vida. Evoluir para subsistir. Nascer de novo para a novidade de vida.

E Emília continua sua pregação: “Pois apesar desses perigos novos, estou encantada com a vida pequenina”<sup>51</sup>.

### **O “destamanho” como forma de ser-no-reino. Características do reino lobatiano de Deus.**

O destamanho é pois uma forma de ser-no-mundo, ou melhor, uma forma de ser-no-reino. É o equivalente ao novo homem neo-testamentário. Esse novo ser e sua nova forma de ser está ligada a capacidade de evolução de uma condição de tamanhudo a outra de pequenino. Tal evolução pode ser tomada o equivalente secular da conversão

---

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid., p. 120-121.

<sup>49</sup> Ibid., p. 121.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid., p. 122.



religiosa. Parece-nos bastante adequado perceber que os valores e a linguagem anteriormente próprios do universo religioso agora figurem de forma transfigurada na vida cotidiana e em suas dimensões sociais, políticas, econômicas, culturais etc.

A esta forma de ser-no-reino corresponde uma série de virtudes, se quisermos usar a linguagem tipicamente teológica, ou uma série de características se preferirmos privilegiar a abordagem secularizadora da narrativa lobatiana. Dentre outras propomos uma tríade que delinea a forma de ser-no-reino: o relativismo como horizonte epistemológico, a metáfora como linguagem e, a nudez como identidade.

- **O relativismo como chave.**

Harvey Cox ao falar do processo de secularização inaugurado pela concepção de mundo judaico-cristã afirma que a “consciência de que o seu próprio ponto de vista é relativo e condicionado veio a ser, para o homem secular um componente inescapável desse ponto de vista”<sup>52</sup>. Num mundo desmagificado, onde as coisas todas foram criadas e entregues à administração humana, a consciência histórica tem um lugar garantido para emergir. E de fato emergiu e, com ela, a percepção de que “tudo depende de como você as encara”<sup>53</sup>.

A nova forma de ser-no-reino, se consciente de sua condição de pequenez frente à realidade que não se deixa abarcar por sistemas cognitivos e/ou empíricos, há de compreender “que os símbolos pelos quais vê o mundo e os valores pelos quais toma as suas decisões são produtos de uma história particular”<sup>54</sup>. E o novo ser, evoluído ou convertido, pode encarar francamente tal perspectiva como desenvolvimento histórico e cultural da gênese bíblica, uma vez que “a relativização de todos os valores humanos, uma das dimensões integrais da secularização, provém, em parte, da oposição bíblica à idolatria”<sup>55</sup>.

Numa das páginas mais desafiantes de *A Chave do Tamanho* nos deparamos com um dilema Emiliano. A “profetiza” do reino lobatiano de Deus depara-se com uma questão concreta para qual precisa dar uma resposta e, aí emerge a relativização da ver-

---

<sup>52</sup> COX, Harvey. *A cidade do homem*. Op Cit. p. 41.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid., p. 42.

<sup>55</sup> Ibid.

Nas páginas subsequentes dessa mesma obra Harvey cox continua sua argumentação acerca das dimensões bíblicas fundantes da secularização. Cf. Ibid., p. 41-48.

dade como conceito frente ao necessário bem que deve ser feito. O Major Apolinário, sua esposa e a criada Febrônia acabam de ser devorados pelo bichano Manchinha, Juquinha e Candoca estão procurando pelo pais, o que fazer, ou melhor, o que dizer?

- Juquinha - disse ela voltando-se para o menino - saiba que seus pais se mudaram para um país muito distante e deixaram vocês entregues aos meus cuidados.

- Para onde foram?

Emília demorou na resposta. Estava pensando. Isso de falar a verdade nem sempre dá certo. Muitas vezes a coisa boa é a mentira. "Se a mentira fizer menos mal do que a verdade, viva a mentira!" Era uma das idéias emilianas. "Os adultos não querem que as crianças mintam, e no entanto passam a vida mentindo de todas as maneiras - para o bem. Há a mentira para o bem, que é boa; e há a mentira para o mal, que é ruim. Logo, isso de mentira depende. Se é para o bem, viva a mentira!

Se é para o mal, morra a mentira! E se a verdade é para o bem, viva a verdade! Mas se é para o mal, morra a verdade! Juquinha quer saber para onde os pais foram.

Se eu disser a verdade, ele se desespera, chora, e fica uma inutilidade de olho vermelho e ranho no nariz atrás de mim. Logo não devo contar a verdade. Poderei inventar uma mentirinha benéfica. Dizer, por exemplo, uma coisa que ele não compreenda bem, mas que o sossegue" E respondeu:

- Seus pais, Juquinha, foram obrigados a mudar-se para a Papolândia<sup>56</sup>

Emília não foge ao dilema da verdade, ela o enfrenta numa espécie transvalorização de todos os valores<sup>57</sup>". A conclusão de Emília é contundente: "Se a mentira fizer menos mal do que a verdade, viva a mentira!"<sup>58</sup>. A conceitualização de 'bom' e 'mal' irá depender de qual visão está sendo valorada "Há a mentira para o bem, que é boa; e há a mentira para o mal, que é ruim"<sup>59</sup>. Para além da fundamentação moral da verdade e da mentira, Emília postula um discurso pragmático acerca da realidade, ela opera uma leitura histórica e, portanto, relativizadora da verdade. Nesse sentido "Se é para o bem, viva a mentira! Se é para o mal, morra a mentira! E se a verdade é para o bem, viva a verdade! Mas se é para o mal, morra a verdade!"<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p. 52-53.

<sup>57</sup> O projeto de transvalorização de todos os valores constitui-se num dos mais provocantes pontos da filosofia de F. Nietzsche. Partindo da multiplicidade dos valores chega-se à conclusão de que não existem os valores em si, mas a pluralidade dos mesmos. A conceitualização de 'bom' e 'mal' irá depender de qual visão está sendo valorada, pois o que é bom para a moral do senhor poderá ser ruim para a do escravo. Assim, o mesmo "fato" valorado poderá ter múltiplos sentidos, não sendo absolutamente bom ou mal, mas dependendo da visão que se tem. De tal modo, há uma modificação do sentido de valor e uma pluralidade no mesmo.

<sup>58</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p. 52.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., p. 53.

A influência de Nietzsche sobre a narrativa lobatiana aqui se mostra de forma evidente<sup>61</sup>. Para exemplificar tal influência proponho uma leitura pontual de uma das obras do filósofo da transvalorização dos valores: *Verdade e mentira no sentido extra moral*. Nesta obra Nietzsche propõe que volte à história do desenvolvimento dos conceitos a fim de verificar sua relatividade, desfazendo dessa forma as naturalizações de caráter moral, sejam elas religiosas ou científicas.

*O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismo, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônica se obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gasta e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram como metal, não mais como moedas*<sup>62</sup>

Para Nietzsche somente por esquecimento o homem pode chegar a supor que conhece a verdade. Somente esquecendo-se do processo histórico que relativiza todas as coisas se pode pensar na possibilidade de possuir qualquer coisa definitiva. “Se ele [o homem que se esquece do processo histórico] não quiser contentar-se na forma tautológica, isto é, com os estojos vazios, comprará eternamente ilusões por verdades”<sup>63</sup>.

Quando Emília enfrenta a realidade de Juquinha e Candoca ela precisa escolher entre lançar mão do conceito moral de verdade que toma em primeiro lugar a abstração, ou tomar como mais importante a caridade frente a dor real de seus companheiros de jornada. Diante de tal dilema Emília não titubeia: “Muitas vezes a coisa boa é a mentira. Se a mentira fizer menos mal do que a verdade, viva a mentira!”. Esta escolha emiliana está amplamente amparada pela filosofia que subjaz a transvalorização dos valores.

Enquanto o homem guiado por conceitos e abstrações, através destes, apenas se defende da infelicidade, sem conquistar das abstrações uma felicidade para si, enquanto ele luta para libertar-se o mais possível da dor, o homem intuitivo, em meio a uma civilização, colhe desde logo, já de suas intuições, fora a defesa contra o mal, um constante e torrencial contentamento, entusiasmo, redenção<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> Para verificar a presença da filosofia nitzscheana na obra de Monteiro Lobato sugerimos as seguintes obras: VASCONCELLOS, Zinda Maria Carvalho de. *O universo ideológico da obra infantil de Monteiro Lobato*. São Joaquim: Traço Editora, 1982. MARINI FILHO, Humberto. *O estranho caso de Monteiro Lobato com a identidade Nacional. Interpretação da obra adulta*. Tese de doutorado defendida na UFRJ no ano de 2000.

<sup>62</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. In Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. p. 57.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 60.

Não parece ser a própria Emília esse “homem intuitivo”? Alguém disposto a relativizar conceitos moralmente estabelecidos em nome do bem real de pessoas concretas? Não seria Emília a agente da transvalorização dos valores na narrativa lobatiana? Não é esse o cenário secularizado para a vivência do reino labotiano de Deus? Em meio a estas perguntas uma coisa parece clara: a vida é o valor a ser mantido. A vida é o pano de fundo onde tal reino acontece.

Se todas as interpretações são falsas, máscaras, metáforas, aparências, é necessária a busca de um valor de fora, que extrapole essas interpretações. Tal valor é a vida, o único valor em si mesmo. Dessa forma, uma arte-de-interpretação que valorize a vida – e não que negue o mundo – é preferível às interpretações ressentidas. A vida, como único valor válido tem também um caráter necessário e calculável, da mesma forma que as leis da física, mas não porque seja ela fruto de uma lei ou de um aspecto de um todo ordenado.

Ao final de contas o Senhor do reino (tanto do bíblico como o de Lobato) foi o primeiro que transvalorizou os valores relativizando tudo em nome da vida. “E disse-lhes: O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado”<sup>65</sup>. E ao expor sumariamente sua missão não quis dizer outra coisa senão “eu vim para que tenham vida, e a tenham com abundância”<sup>66</sup>.

- **A metáfora como linguagem.**

- Que maravilhoso fenômeno é o pôr do sol! - disse ela.

Emília deu um piscar para o Visconde por causa daquele "fenômeno", e resolveu encrencar.

- Por que é que se diz "pôr do sol", Dona Benta? - perguntou com o seu célebre ar de anjo de inocência. - Que é que o Sol põe? Algum ovo?

Dona Benta percebeu que aquilo era uma pergunta-armadilha, das que forçavam certa resposta e preparavam o terreno para o famoso "então" da Emília.

- O Sol não põe nada, bobinha. O sol põe-se a si mesmo.

- Então ele é o ovo de si mesmo. Que graça!

Dona Benta teve a pachorra de explicar.

- "Pôr do sol" é um modo de dizer. Você bem sabe que o Sol não se põe nunca; a Terra e os outros planetas é que se movem em redor dele. Mas a impres-

---

<sup>65</sup> Marcos 2. 27.

<sup>66</sup> João 10.10.

são nossa é de que o Sol se move em redor da Terra - e portanto nasce pela manhã e põe-se à tarde.

[...]

- Mas o Sol - continuou Emília - não põe cartola na cabeça, nem tem o péssimo costume de tirar ouro do nariz.

- É um modo de dizer, já expliquei

- repetiu Dona Benta.

- Estou vendo que tudo que a gente grande diz são modos de dizer, continuou a pestinha. Isto é, são pequenas mentiras - e depois vivem dizendo às crianças que não mintam! Ah! Ah! Ah!... Os tais poetas, por exemplo. Que é que fazem senão mentir? Ontem à noite a senhora nos leu aquela poesia de Castro Alves que termina assim:

Andrada! Arranca esse pendão dos ares!

Colombo! Fecha a porta dos teus mares!<sup>67</sup>.

“Estou vendo que tudo que a gente grande diz são modos de dizer”. Se o relativismo é a chave para que o novo homem da Ordem Nova entre na dinâmica de ser-no-reino, a metáfora é a linguagem que tal nova criatura há de dominar. Aquilo que foi proposto por Emília quanto a verdade, já está antecipado nas primeiras páginas de *A Chave do Tamanho*<sup>68</sup>. “Os tais poetas, por exemplo. Que é que fazem senão mentir?” A caminhada da própria Emília a levará a compreender a necessidade da “mentira dos poetas”, pois, essa é mais libertadora que a “verdade do conceito”.

A metáfora como linguagem é a radical desconceitualização que somente é possível na dinâmica da secularização. E ainda mais importante, ela é capacidade de recuperar a contingência da vida. Enquanto o conceito fixa e imobiliza, a metáfora o devir como *locus* da existência. No episódio onde Emília se vê diante do dilema de contar ou não sobre a morte da família de seus pequenos seguidores, o conceito cede à metáfora, o apelo moral é substituído pela caridade, o absoluto enquanto abstração é invadido pela concretude do relativo.

Emília é construtora de linguagem, é criadora de mundo. No dizer do próprio Lobato ela é “o símbolo da independência mental e da habilidade para enfrentar todas as situações”<sup>69</sup>. A coragem de pensar o mundo da pequena boneca (de apenas 40 centíme-

---

<sup>67</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p. 4-5.

<sup>68</sup> Cf. VALENTE, Thiago Alves. *A Chave do Mundo: o tamanho*. In LAJOLO, Marisa & CECCANTINI, João Luís. *Monteiro lobato Livro a Livro. Obra Infantil*. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 462-463.

<sup>69</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p. 1. Tal testemunho de Lobato sobre a personalidade de Emília encontra-se numa nota identificada como “Explicação necessária” anexada no início de *A Chave do Tamanho*.

tros) a faz torcer as palavras e com elas a realidade para exprimir o inexprimível, mesmo que para isso tenha que abandonar poeticamente a coisa em si, como o faz Castro Alves (Colombo! Fecha a porta dos teus mares!), para captar a coisa para nós. Mais uma vez o paralelo com o filósofo da transvalorização se faz notar: “A “coisa em si” (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas”<sup>70</sup>.

O estranhamento com a linguagem poética é um elemento pedagógico para chamar a atenção daquela que será a forma de ser-no-reino encarnada por Emília. Ela é a poetiza do “pôr de sol de trombeta”<sup>71</sup>, é a profetiza da “Ordem Nova”. A metáfora como forma de ser-no-reino permite um acesso não conceitual à realidade e, por isso mesmo mais apto a dizê-la já que ela se encontra muito mais na dinâmica do devir do que nos esquemas fixista onde opera o conceito. Retomando mais uma vez o pensamento nietzscheano:

Esse impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem, que não se pode deixar de levar em conta nem por um instante, porque com isso o homem mesmo não seria levado em conta, quando se constrói para ele, a partir de suas criaturas liquefeitas, os conceitos, um novo mundo regular e rígido como uma praça forte, nem por isso, na verdade, ele é subjugado e mal é refreado. Ele procura um novo território para sua atuação em um outro leito de rio, e o encontra no mito e, em geral, na arte<sup>72</sup>.

Embalada pela melodia poética Emília vai caminhando nas desafiadoras sendas da metáfora, no horizonte o pôr de sol de trombeta desafia à mais humana e humanizadora das experiências: a nudez. E será no mito bíblico da criação que a pequena poetiza do grande reino dos pequeninos encontrará o leito do rio pelo qual caminhará rumo à fonte da vida.

- **A nudez como identidade.**

Uma das cenas de maior beleza estética em toda obra *A Chave do tamanho* ocorre quando Emília, depois de algum tempo na casa das chaves, move a chave do tama-

---

<sup>70</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade*. Op. Cit. p. 55

<sup>71</sup> Emília poética e metaforicamente criou a pôr de sol de trombeta.

O pôr do sol daquele dia estava realmente lindo. Era um pôr de sol de trombeta. Por quê? Porque Emília tinha inventado que em certos dias o Sol "tocava trombeta a fim de reunir todos os vermelhos e ouros do mundo para a festa do acaso". Diante dum pôr de sol de trombeta ninguém tinha ânimo de falar, porque tudo quanto dissessem saía bobagem. LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p. 3

<sup>72</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade*. Op. Cit. p. 58-59.

nho. A narrativa exuberante das roupas despencando em cascata e, da pequenina boneca tentado sair do monte de roupa que a cercava de todos os lados<sup>73</sup> marca por sua força estética e, sobretudo, por sua capacidade simbólica. Ao sair do labirinto têxtil – que Emília compara ao labirinto do Minotauro, Emília está nua, e essa condição de nudez correrá por todo o livro como um fio que costura todo um acervo de metáforas. Emília nua é a síntese da nudez que na narrativa lobatiana será o critério que identifica a identidade dos pequenos e, em contraposição a esta, a identidade dos tamanhudos. “Que história é esta? Eu, nua que nem minhoca, em cima deste pedestal amarelo cheio de riscos pretos, ao lado duma montanha de pano - e as chaves lá em cima - e tudo enormíssimo... Será que estou sonhando?”<sup>74</sup>

A nudez de Emília, e de todas as demais personagens, é um apelo à humanização. “A nudez simboliza a necessidade de livrar-se do “pecado”, do antinaturalismo imposto pela sociedade [...] que tem impedido o homem de aperfeiçoar-se”<sup>75</sup>. E essa metáfora está claramente relacionada ao universo bíblico, notadamente aos primeiros três capítulos do livro do Gênesis. Num primeiro momento, antes da narrativa do pecado, Adão e Eva se encontravam no paraíso “E ambos estavam nus, o homem e a sua mulher; e não se envergonhavam”<sup>76</sup>. Porém, logo após a experiência do pecado Deus procura o mítico casal: “E chamou o SENHOR Deus a Adão, e disse-lhe: Onde estás? E ele disse: Ouí a tua voz soar no jardim, e temi, porque estava nu, e escondi-me. E Deus disse: Quem te mostrou que estavas nu?”<sup>77</sup>.

Alguma coisa ocorre entre o capítulo dois e três de Gênesis que faz mudar a percepção que Adão e Eva têm de si mesmos. Uma possibilidade é a tentação de serem iguais a Deus – que foi a fala da serpente a eles – uma vez acolhida os roubou a condição de fragilidade própria da condição humana. Sobre isso André Wénin reflete dizendo: “Justamente após a criação da mulher, o narrador acrescenta, “eles estavam nus, o homem e a mulher, e não sentiam vergonha”. Quando o homem e a mulher estavam nus, um diante do outro, constatam seus limites; vendo a diferença do outro, percebem que não são tudo”<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> Cf. LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p.10-11.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>75</sup> MACHADO, Glacy Magda de Souza. *O paraíso de Lobato*. In SILVA, Vera Maria Tietzmann. *Nem ponto nem vírgula. Estudos sobre Monteiro Lobato*. Goiania: Cãnone Editorial, 2007. p. 55.

<sup>76</sup> Gênesis 2.25.

<sup>77</sup> Gênesis 3. 9-11.

<sup>78</sup> WÉNIN, André. *O Homem Bíblico. Leituras do Primeiro Testamento*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 45.

A nudez é a condição de aceitação do significa ser humano. O humano é frágil, é contingente, é limitado. Estar nu aceitando a nudez sem escândalo é assumir tal condição. Aqui encontra-se a identidade do reino dos pequeninos. Dos que se sabem e, sobretudo, se assumem pequeninos. A narrativa lobatiana encontra-se em total consonância com o universo simbólico do Gênesis e, o comunica em chave secularizada. “Que coisa curiosa! - exclamou enquanto se esfregava. - Estou nua e não sinto a menor vergonha. Será que isso de vergonha depende do tamanho das criaturas?”<sup>79</sup>. A suspeita levantada por Emília é logo a seguir confirmada: “Deve ser, porque entre os homens a vergonha era só para os adultos. As criancinhas novas não mostravam vergonha nenhuma nem ninguém se ofendia de vê-las nuas. Aprendi mais essa: vergonha é coisa que depende do tamanho”<sup>80</sup>.

Não acolher a nudez, nem a própria nem a alheia, renuncia-se ao limite querendo ser tudo – querendo ser como deuses! E, exatamente aí está o princípio da destruição das relações, coisa que em *A Chave do Tamanho* manifesta-se, sobretudo na guerra. Wénin argumenta semelhantemente em relação ao casal bíblico. “Querendo ser tudo, o ser humano destrói as relações harmoniosas que podia manter com os animais, com a mulher e com o solo [...] Em resumo querendo ser tudo, o ser humano abre a porta para a violência que corrói a harmonia”<sup>81</sup>.

A nudez é acolhida por Emília e por todos os que se aproximam da identidade pequenina. Contudo, da mesma forma que a narrativa bíblica apresenta a recusa da nudez – “Ouvi a tua voz soar no jardim, e temi, porque estava nu, e escondi-me”, - a narrativa lobatiana também o faz: “Mas todos ali estavam vestidos, de modo que a nudez do compadre de Dona Benta provocou verdadeiro escândalo”<sup>82</sup>. Tanto no reino de Deus comunicado em linguagem mítico-religiosa, quanto no reino lobatiano de Deus comunicado em linguagem literária secular (e ambos se encontram no universo da metáfora), os pequeninos e os tamanhudos se identificam. Uns buscam construir um mundo a partir da limitação e da complementaridade, outros preferem esconder-se de si mesmos correndo o risco da alienação que os pode fazer desumanos.

---

<sup>79</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p.42.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> WÉNIN, André. *O Homem Bíblico*. Op. Cit. p. 46.

<sup>82</sup> LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. Op. Cit. p.133.



Não há dúvida que o almejado é a nudez:

- E todos nus?
- Sim, todos nus - respondeu o Visconde.
- E não tinham vergonha?
- Parece que não. Nem percebiam que estavam nus.
- Então é exatamente como pensei. Isso de vergonha do corpo é questão de tamanho. E depois?<sup>83</sup>.

Não obstante a almejada nudez, o risco do tentação tamanhuda é real – em ambos os reinos. Exatamente por isso é necessário salientar tal risco, isso faz Lobato no ocaso de *A Chave do Tamanho* quando todos retornaram ao tamanho natural: “Vexadíssimos de se verem nus, lançaram-se aos montinhos de roupas mais próximos e foram se vestindo precipitadamente”<sup>84</sup>208. E, na última página : “E como as tanguinhas e mais vestuários de algodão em rama arrebatassem, todos se sentiram terrivelmente nus - e veio o mesmo corre-corre para as roupas”<sup>85</sup>.

O fato de o livro terminar com o retorno do tamanho e a necessidade da vestimenta não significa o fracasso do reino dos pequenos, mas uma provocação para sua construção que tenha consciência dos desafios colocados no horizonte<sup>86</sup>. De forma semelhante ocorre com a narrativa bíblica. A saída do paraíso não é tanto o fracasso, mas um projeto de construção da humanidade tendo como ponto de partida a possibilidade da plenitude. Exatamente por isso a última página do livro é o início de muitas outras aventuras. Sem esquecer que o reino é já, mas também ainda não.

## BIBLIOGRAFIA.

ARAGÃO, Ísis Luiza de Oliveira. *Leite e mel na Cidade do Balde*. In SILVA, Vera Maria Tietzmann. *Nem ponto nem vírgula. Estudos sobre Monteiro Lobato*. Goiania: Cãnone Editorial, 2007.

BRASIL, Sales. *A literatura infantil de Monteiro Lobato ou comunismo para as crianças*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1957

COX, Harvey. *A cidade do homem. A secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 110.

<sup>84</sup> Ibid., p. 208.

<sup>85</sup> Ibid., p. 210.

<sup>86</sup> Cf. VALENTE, Thiago Alves. *A Chave do Mundo: o tamanho*. Op. Cit. p. 466-467.

- CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*: New York, Harper & Row, 1967.
- LOBATO, Monteiro. *A Chave do Tamanho*. 12 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1966. p. 187.
- MACHADO, Glacy Magda de Souza. *O paraíso de Lobato*. In SILVA, Vera Maria Tietzmann. *Nem ponto nem vírgula. Estudos sobre Monteiro Lobato*. Goiania: Cânone Editorial, 2007.
- MARINI FILHO, Humberto. *O estranho caso de Monteiro Lobato com a identidade Nacional. Interpretação da obra adulta*. Tese de doutorado defendida na UFRJ no ano de 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. In Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- WÉNIN, André. *O Homem Bíblico. Leituras do Primeiro Testamento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- VALENTE, Thiago Alves. *A Chave do Mundo: o tamanho*. In LAJOLO, Marisa & CECCANTINI, João Luís. *Monteiro lobato Livro a Livro. Obra Infantil*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- VASCONCELLOS, Zinda Maria Carvalho de. *O universo ideológico da obra infantil de Monteiro Lobato*. São Joaquim: Traço Editora, 1982.

## **GT 12: Religião e Gênero**

### **Coordenadoras**

Anete Roesse – PUC/Minas

Sandra Duarte de Souza – UMESP

Alzira Munhoz – ISTA

**Ementa:** O GT Religião e Gênero se propõe ser um espaço de diálogo transdisciplinar no campo das Ciências da religião, articulando áreas como teologia, sociologia, antropologia, história, psicologia e filosofia em perspectiva de gênero. O GT se dedicará à análise teórica feminista de fenômenos, movimentos religiosos e manifestações espirituais do mundo contemporâneo. As teorias de gênero no campo feminista se ocupam do estudo da problemática em torno da questão de gênero - que implica todas as manifestações de gênero, seu lugar na sociedade (ex.: masculinidades, homossexualidades, heterossexualidades) e toma em conta as transversalidades como etnias, classes, sexualidades, contextos políticos, econômicos, históricos, meio ambiente etc. Objetiva-se acolher estudos e reflexões críticas acerca do papel das religiões/ religiosidades/espiritualidades e suas implicações sobre as relações de gênero na sociedade, do lugar dos sexos nas diferentes religiões ao redor do mundo e das experiências que mulheres e homens fazem em terreiros, igrejas, templos, mesquitas, sinagogas, casas de oração e outros espaços de celebração. O GT também prevê propostas que abordem os significados das experiências de libertação no contexto religioso e hermenêuticas críticas de textos sagrados escritos ou orais e seus sentidos para a humanidade.

# O protagonismo da mulher indígena no movimento de emergência étnico-religioso dos Potiguara

José Mateus do Nascimento\*

Lusival Antonio Barcellos\*\*

## Resumo

A pesquisa desenvolve-se em aldeias do povo indígena Potiguara, no Litoral Norte da Paraíba. Desenvolve reflexões sobre a ação protagonista da mulher Potiguara no processo de emergência de sua etnia, através do cultivo de práticas religiosas da tradição como o ritual Toré, a crença no poder curativo das plantas medicinais e na oralidade das lendas entre as novas gerações. A investigação é de natureza etnográfica, articulada à metodologia da história oral e das memórias sobre o sagrado. A partir das intervenções efetivadas nas aldeias, proposições são formuladas na compreensão de que a mulher Potiguara atua de forma significativa no fortalecimento do movimento étnico-religioso, tanto nos eventos públicos de espiritualidade e celebração, como nas práticas cotidianas da vida privada.

**Palavras-chave:** Mulher Indígena. Protagonismo. Ritual. Povo Potiguara

## Introdução

A pesquisa desenvolve reflexões sobre a ação protagonista da mulher Potiguara no processo de emergência da etnia Potiguara. Desde os anos 1980 os Potiguara inauguraram movimento de retomada de sua identidade e territórios confiscados pelos latifundiários da região do Vale do Mamanguape - PB.

O termo “emergência étnica” é utilizado por Arruti (1995) para identificar o fenômeno de ressurreição sociocultural de grupos indígenas do nordeste brasileiro. Remanescentes indígenas se dedicam a revitalizar as tradições e invenção cultural de seu povo, pela consequente mobilização política e demarcação territorial.

A investigação é de natureza etnográfica, articulada à metodologia da história oral e das memórias sobre o sagrado. Ato que significa uma interação com o cotidiano das aldeias e envolvimento com a música e danças do ritual Toré. A celebração tem sido constante nos eventos de mobilização dos indígenas em prol de proteção da Mãe Terra.

---

\* Prof<sup>o</sup>. Dr. – UFPB/Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões

\*\* Prof<sup>o</sup>. Dr. – UFPB/Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões

A partir das intervenções efetivadas nas aldeias, proposições são formuladas na compreensão de que a mulher Potiguara atua de forma significativa no fortalecimento do movimento étnico-religioso, tanto nos eventos públicos de espiritualidade e celebração, como nas práticas cotidianas da vida privada.

A mulher indígena Potiguara tem se destacado em práticas socioeducativas relevantes que contribuem para o fortalecimento da indianidade e o cultivo das tradições entre as novas gerações de índios. A figura da mãe, professora e cacique tem sido determinante na formação das “pontas de rama”, curumins, que em casa, na escola ou na comunidade tem sido iniciado na cultura do ser índio Potiguara, valorizando as suas raízes e ancestralidade.

A mulher indígena Potiguara tem sido a maior responsável pela iniciação dos mais jovens no processo de apropriação dos costumes e valores da tradição. De maneira assistemática ou formal, ela conserva e, simultaneamente, pratica o respeito à natureza, aos “troncos velhos” (anciãos) e ao deus Tupã. O legado é vivenciado no cotidiano das comunidades e sua compreensão vai para além do discurso. Utiliza, de forma excepcional, a pedagogia existencial para ensinar e aprender saberes essenciais para a sobrevivência de si, do outro e da coletividade ética.

Atualmente, ser mulher Potiguara representa atuação, protagonismo e envolvimento com a vida religiosa, cultural, política e econômica das aldeias. Entre os Potiguara, a mulher índia assume o mesmo valor e importância do gênero masculino, podendo assumir cargos de liderança como atuar como Cacique, Diretora de escola, Vereadora, Coordenadora de projetos sociais e grupos de economia solidária.

## **1 A mulher indígena Potiguara e o cultivo das práticas religiosas da tradição**

Alguns pensam que o ritual Toré inicia-se com a caminhada até as furnas na Aldeia São Francisco. Enganam-se! Porque a celebração começa com o momento em que as mulheres preparam os adornos confeccionados para enfeitar o corpo e decorar o ambiente da capoeira.

As mulheres indígenas são responsáveis pela preparação das crianças para participarem do ritual Toré. Elas se dedicam a arrumar seus filhos e netos para levá-los pela mão ou no colo até aos lugares sagrados. As novas gerações aprendem com os genitores a pintarem o corpo, a valorizar adereços como o cocar, o maracá e a saia de palha.

Os adereços são criações artesanais, feitos com materiais coletados na natureza: penas, cabaças, sementes, pigmentos extraídos de frutas e a casca da jangada. Segundo a tradição, a coleta de todo o material deve ser autorizada pelos ancestrais em dias e horários determinados. Ocorre reverência aos guardiões da natureza como a Mãe das Águas, o Pai dos Mangues e a Comadre Florzinha.

Especificamente, a confecção da saia ocorre com a extração da ante casca do pau de jangada, encontrada nas margens dos terrenos alagadiços e úmidos. Na etapa seguinte, o material é colocado de molho na cacimba para maturar, se for durante o tempo de seca, durante 15 dias; se for tempo de inverno, o período chega aos 30 dias. Depois lavam as cascas, tirando a baba que se acumulou e colocam para secar ao sol. Passado a etapa da secagem, as cascas são ripadas em tiras de embira. O processo é finalizado com a união das tiras da palha a uma fina cinta-trança que será o cós da saia. Depois de pronta, dura até três anos.

A pintura corporal também traduz parte do artesanato e da cultura indígena Potiguara. Os desenhos são representativos e grafados no corpo com tinta extraídas do urucum (coloração vermelha) e do jenipapo (coloração preta). Existe simbologia e significados que emanam da escolha das cores e da iconografia no ritual, conforme relato exibido por Bruno, Gessé, Irembé e Raissa Potiguara (GERLIC; ZOETTI, 2011, p.12):

Nossa pintura retrata a história do Potiguara. Com ela trazemos no corpo a marca de nossos antepassados. É um meio de nos revestirmos de nosso valor cultural. [...]. A pintura pode representar um momento de reivindicação ou um ato de comemoração. O Urucum traz a cor vermelha do sangue e força de nossos guerreiros antepassados e o jenipapo nos oferece a cor preta da Mãe Terra, nossa fonte de energia. [...]. Para nós Potiguara estar com os nossos corpos pintados é muito importante para realizarmos nosso ritual.

O ato de pintar partes do corpo também se integra à fase de preparação para o ritual. Não se trata de instâncias dicotômicas, mas num ato contínuo que se complementa e estabelece uma unidade mística de espiritualidade. O momento é revestido de concentração, reverência e muita devoção.

Independente da faixa etária, os indígenas pedem para ser pintados com símbolos representativos para a etnia como a folha da jurema e o favo de mel. Geralmente, ocorrem sessões de pintura entre os participantes do ritual. O ato de pintar o outro também integra o prelúdio das celebrações. As mães costumam pintar seus filhos para mostrar que a tradição deve se perpetuar entre os Potiguara.

As mulheres indígenas Potiguara preparam seus filhos, os conduzem e participam com eles do ritual Toré. Elas atuam intensamente no processo de iniciação dos mais jovens nas práticas ritualísticas e nas tradições.

Para os visitantes das aldeias Potiguara, o ritual inicia-se quando é formada a roda da dança e instrumentos começam a tocar. Para as mulheres Potiguara, o ritual apresenta várias etapas até chegar ao seu ápice que ocorre no terreiro ou capoeira dos cajueiros.

A primeira fase está na coleta de materiais para confecção dos ornamentos e adereços. Segundo a tradição existe um tempo específico, que segue as fases da lua e das estações para a coleta de alguns materiais da natureza. Segundo a crença, a desobediência a estes preceitos pode implicar no decreto de maldição dos deuses.

A segunda fase traduz o momento do artesanato das peças (saias, cocás, maracás, brincos, braceletes, tintas) que pode ocorrer de forma coletiva ou individualizada. Há um costume de sempre as crianças estarem por perto dos adultos nessas atividades e também de serem convidadas a participar de parte da construção dos produtos. Os curumins aprendem no envolvimento das ações de, ver, ouvir, falar e experimentar sobre as tradições indígenas.

A terceira fase diz do momento em que as mulheres se colocam a disposição para arrumar a si e sua prole com os adornos apropriados para participar do ritual Toré. As crianças são preparadas por seus genitores, principalmente, a mãe ou a avó para estarem bem trajadas na caminhada até as furnas e, depois, no terreiro.

A quarta fase consiste na capacidade que essas mulheres possuem de conduzir seus filhos e netos pelo caminho até o lugar sagrado do ritual. Elas seguram pela mão ou no colo as crianças e caminham junto, ensinando a prática ritualística de seu povo. Sabidamente, vivenciam uma pedagogia do tipo vivencial, introduzindo os curumins no movimento de emergência ético-cultural dos Potiguara.

A quinta fase congrega a culminância do processo de iniciação com a participação intensa no ritual nas furnas e no Toré. As mulheres indígenas ajudam a organizar as crianças durante a dança circular e cantam o repertório de músicas que exaltam a etnia Potiguara, a força da Jurema, a Mãe Terra e o Pai Tupã.

Notamos que o momento de realização do Toré consiste no ápice de um conjunto de fases de um ritual que começa no âmbito da vida privada e se materializa na di-

menção do público. Em todas elas torna-se determinante a presença da mulher Potiguara como protagonista no processo de iniciação das práticas religiosas e da tradição indígena.

## **2 A mulher indígena Potiguara e a crença nas plantas medicinais**

Faz parte da tradição das aldeias a cultura de hortas com plantas medicinais, verduras e legumes, sob a lógica de trabalho da agroecologia e a economia solidária. Particularmente, as mulheres são conhecedoras das modalidades de cultivo e utilização das plantas medicinais através a feitura de chás das folhas, raízes e frutos coletados nas matas e reservas ecológicas dispostas no Vale do Mamanguape-PB.

No cotidiano das aldeias é comum a utilização dos chás que são ingeridos ou inalados na cura de doenças, dispensando-se a aquisição de medicamentos sintéticos como os analgésicos distribuídos pelos postos de saúde. Há uma tradição da administração de doses homeopáticas dos remédios caseiros, ação baseada na prudência e sabedoria popular, herança cultural dos ancestrais.

A mulher anciã, a exemplo de Dona Maria José, com a idade de 90 anos é bastante valorizada pela comunidade da Aldeia São Francisco, por possuir sabedoria e experiências com as ervas e plantas medicinais:

Conforme seu conhecimento, louro, capim santo e erva cidreira são calmantes. A primeira também é usada para aliviar dor de barriga e a segunda contra disenteria. Urtiga branca serve para vista; cebolinha branca para fazer lambedor. Sabugueiro para febre e tosse. E o saião também serve para tosse. Colônia serve para fazer banho contra os males da febre e sinusite, a aroeira e o babatimão são anti-inflamatórios. (GERLIC; ZOETTI, 2011, p. 46)

Através do cultivo das hortas orgânicas, mulheres indígenas como D. Maria José, tem garantido boa saúde e qualidade de vida para os seus parentes e ainda cumprem a função de ensinar sobre o poder das plantas que curam. Dona Maria José diz acreditar que os “ancestrais deixaram para nós exemplos de sabedoria sobre o valioso conhecimento das plantas que curam. Essa transmissão de um para o outro faz parte da cultura tradicional de nosso povo.” (GERLIC; ZOETTI, 2011, p. 48).

A mulher índia Potiguara guarda o arsenal dos saberes provenientes das matas. Trata-se de um conjunto de saberes empíricos, testados em situações reais nas comunidades, nas quais as crianças aprendem a lidar com os segredos da natureza. Historica-



mente, as mães e avós são protagonistas nessa partilha, que ocorre de forma silenciosa nos bastidores da vida privada das aldeias.

Assim como em outras comunidades indígenas no Brasil, a mulher indígena historicamente vem assumindo “o papel de guardiã da cultura” (GRUBITS et ali, 2005, p. 369), aquela que consegue preservar um acervo de saberes capaz de reafirmar a identidade da etnia. Atualmente,

[...] está ocorrendo uma participação cada vez maior das mulheres indígenas na luta pelos direitos de seus povos e na política nacional do Estado brasileiro. Elas tornam-se assim, cada vez mais, importantes interlocutoras entre seus grupos e a sociedade não indígena; importante peça da situação de interface e guerreiras fundamentais de sua cultura. (GRUBITS et ali, 2005, p. 371)

As comunidades indígenas têm reafirmado o valor da mulher no seio das políticas de proteção e promoção de gênero e etnia. A mulher indígena Potiguara assume o protagonismo na promoção da cultura e disseminação das tradições dantes silenciadas e esquecidas.

### **3 A mulher indígena Potiguara e as práticas de socialização das lendas**

Entre os indígenas, o respeito e as práticas de preservação da natureza estão diretamente atreladas as crenças dos mitos e lendas tradicionalmente divulgados através da cultura oral. No processo de emergência étnica, no resgate desse tipo de memória, as mulheres mais idosas são convidadas pela etnia a contar sobre as histórias que ouviram dos seus “parentes” mais distantes. Como guardiões da memória das tradições de seu povo, elas são consideradas mestres que precisam de oportunidades para verbalizar o que sabem sobre a cosmogonia e a mística que explicam a razão de existência e resistência dos Potiguara no Litoral Norte da Paraíba.

As interfaces dessas práticas de espiritualidade entre os Potiguara foi etnograficamente revelada na pesquisa realizada por Barcellos (2005), quando identificou lugares sagrados presentes na natureza, construído pelos índios e revelados pelos encantados.

Os lugares sagrados são aqueles separados para a realização de rituais, porque expressam uma plenitude de energia e presença dos ancestrais. Nesses espaços, as lideranças religiosas indígenas entram em sintonia com um campo de mística, evocação e transcendência.

As mulheres indígenas Potiguara partilham intensamente desses momentos e lugares que abrigam o rito e o mito. Uma das especialidades delas está na preparação do cachimbo com as folhas secas da jurema. A defumação do ambiente das furnas, na Aldeia São Francisco, também integra o ritual de preparação do ritual Toré.

Especificamente, os lugares sagrados são classificados por Barcellos (2005) segundo as características de cada qual, conforme a utilização ritualística de cada um deles:

Os lugares sagrados da natureza são as furnas, as copas das árvores, as margens dos rios e as matas. Trata-se de ambientes eleitos pela Mãe Terra e o deus Tupã como santuários naturais que abrigam a beleza e o poder do cosmo em si. As anciãs indígenas costumam reverenciar esses lugares e ensinam à descendência sobre a crença de que o contato com a mata proporciona o revigorar as forças para a vida; que os mananciais purificam a alma e produzem frutos para a nossa sobrevivência; e, que os manguezais abrigam tesouros pertencentes ao “Pai dos Mangues”.

Há ainda os lugares sagrados criados pela ação humana: as ocas, as igrejas, as casas de farinha, o cemitério, as encruzilhadas. São lugares aparentemente comuns, mas sacralizados pelos indígenas para a rememoração e as celebrações coletivas.

Ultimamente, tem sido recuperada a tradição de construir grandes ocas para abrigar as reuniões plenárias das lideranças, para reunir as mulheres da aldeia na confecção do artesanato indígena, para servir de palco para as festividades das escolas e instituições presentes nas aldeias.

A casa de farinha apresenta-se como lugar de trabalho coletivo e também de espiritualidade, quando as mulheres indígenas promovem a “Ceia Potiguara” (BARCELLOS, 2006), a produção e a partilha do beijú feito da farinha de mandioca. A festa do “beijú sagrado” ocorre durante a Semana Santa, especificamente, na Quinta-feira, momento em que o corpo de Cristo é repartido por todos e entre todos.

As mulheres indígenas comandam a festa, sentam a descascar mandiocas e entoam cantos espiritualistas, denunciando que a fartura da farinha é uma dádiva de Tupã para alimentar a “Nação Potiguara”:

Na quinta-feira da Semana Santa, logo pela manhã, as mulheres (os homens praticamente não aparecem, nessa etapa, na casa de farinha) começam a fazer a preparação do que é necessário para realizar a Ceia Potiguara. Tudo é cuidadosamente pensado com antecedência: as bacias para misturar a massa, a

vasilha para colocar o leite de coco e o coco ralado, os panos de cozinha, o carro de mão, a lenha para queimar no fogo, as folhas de bananeira. (BARCELLOS, 2006, p. 194)

É nesse ambiente de trabalho da casa de farinha que a mãe indígena Potiguara, sabiamente, envolve a prole no significado da tradição religiosa, de forma que “enquanto as crianças brincam, choram, divertem-se, aprendem e participam de todo o processo de aprendizagem cultural [...]. Desse modo, as crianças participam de todas as atividades e fica garantida a continuidade desse memorial.” (BARCELLOS, 2006, p. 195).

Os lugares sagrados que abrigam os encantados estão na prática de preservação das lendas, crenças e tradições como a “Comadre Fulozinha” (protetora dos animais da mata), “Meninos Encantados de Ouro” (protetores dos rios), “O Batatão” (protetor das matas – evita queimadas), “Mãe D`água” (protetora dos mananciais), “O Homem Gritador” (protetor das matas – evita desmatamento).

É comum as crianças Potiguara da Aldeia Jacaré de César, em dia de lua cheia, se reunirem no terreiro de casa para ouvirem histórias como esta:

Conta-se que em Jacaré de César existem dois meninos encantados. Eles saiam do pé de castanhola e vinham para a beira do rio onde fica a ponte. Quando eles chegavam na beira do rio, começavam a brincar, e quem conseguia vê-los, ficava assombrado. Dizem que, quem conseguir jogar um punhado de areia com a mão esquerda... eles desencantam. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 31).

As crenças nos encantados povoam as mentalidades no seio das aldeias Potiguara e a mulher indígena apresenta-se como principal responsável por sua disseminação entre os mais jovens. Em situações inusitadas do cotidiano, tais crenças são evocadas e compartilhadas para resolver dilemas relacionados à vida prática.

#### **4 A mulher indígena Potiguara na política e na economia solidária**

A mulher índia tem sido destaque na atuação política, assumindo em algumas aldeias e municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, os cargos de liderança como Parteira, Cacique, Conselheira Tutelar e Vereadora. Segundo a Cacique Maria Soares Gomes (Comadre) essas conquistas ocorreram gradativamente: “[...] as mulheres aos poucos estão se organizando e, prova disso, foi o fato de terem sido contempladas com Prêmio Culturas Indígenas com o projeto de revitalização da Lagoa Encantada.” (GERLIC; ZOETTI, 2011, p. 07).

Estudar a mulher indígena significa considerar a recente organização política e social que começaram a desenvolver dentro e fora das aldeias. Pinto (2010, p. 01,05) relata que no interior do movimento indígena está ocorrendo uma “emergência da identidade étnica feminina insurgente”, fenômeno social que favorece o empoderamento do “feminismo da diversidade”, de forma que o discurso político e a prática militante dessas mulheres indígenas possuem forte potencial emancipatório, capaz de estabelecer diálogos interculturais, ajudando na construção de alianças políticas baseadas no reconhecimento das diferenças.

Entre os Potiguara, a mulher indígena tem assumido postos de destaque na vida política das aldeias e nas comunidades envolventes. Ocorre eleição de mulheres, líderes comunitárias, para atuarem como caciques e vereadoras nos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baia da Traição. A mulher Potiguara aprendeu a defender seus direitos sociais e a representar dignamente o seu povo nos fóruns dos movimentos sociais, nos auditórios das universidades públicas e particulares, nos plenários das audiências jurídicas e nos atos de protestos em praças e avenidas dos centros urbanos. Segundo testemunho dos próprios Potiguara a mulher indígena tem saído do anonimato, de forma que

Exemplos de mulheres guerreiras Potiguara não faltam. Podemos citar Claudeci Braz, cacique da aldeia Monte-Mór e vereadora do município de Rio Tinto (PB). Temos também Itajaciana, que é conselheira tutelar, secretária da Associação Toré Forte e universitária e Maria Soares Gomes, mais conhecida como Comadre, mãe de três filhos, dona de casa, artesã e cacique da aldeia Lagoa do Mato. Comadre já está há cerca de três anos como cacique dessa aldeia e conta que conseguiu grandes avanços durante esse período. Desde pequena tentava se envolver nas lutas, pois, como ela mesma diz, ‘nasci no movimento. A gente tem que chegar à igualdade. Se não estivermos juntas com os homens como vamos conseguir algo?’ (GERLIC; ZOETTI, 2011, p. 06)

Ao lado dos homens, as índias Potiguara se fortalecem no cenário político para legalizar associações de mulheres nas aldeias. A iniciativa tem por objetivo arrecadar finanças para projetos de sustentabilidade e de geração de renda para sustento de algumas famílias.

A mulher Potiguara apresenta-se rompendo fronteiras, na luta por igualdade social e melhor distribuição de renda. Neste intuito, tem investido na organização de grupos de produção firmados na lógica da economia solidária. O artesanato Potiguara tem sido o principal produto de diálogo com as outras etnias e com grupos nacionais e internacionais e tem se constituído orgulho dos artesãos, a exemplo da índia artesã Ivanilda Rocha: “Eu me orgulho muito de ser uma artesã. Gosto muito do que faço, pois ser arte-

sã é minha vida. Fico muito feliz quando vendo uma peça, e quando recebo elogios. O artesanato é muito importante na história dos Potiguara [...].” (GERLIC; ZOETTI, 2011, p. 14).

As artesãs indígenas apresentam dificuldades com a escassez de matéria prima (sementes, folhas e penas) devido ao processo de desmatamento e as queimadas indiscriminadas e também com a falta de apoio dos órgãos públicos na divulgação e traslado da produção para outras cidades da região.

A mulher indígena se encontra também presente na luta pela terra, no processo de demarcação do território de seu povo. Como representante política, firmando marco etnográfico entre o latifúndio das plantações de cana-de-açúcar e a reserva indígena; como professora, preocupada com o ensino da etnografia nas escolas indígenas da região.

Atitudes que são reflexo de uma mudança de concepção sobre a figura e o papel social do ser mulher indígena: “Ser mulher Potiguara é ter a delicadeza e a força em equilíbrio, é viver para sua gente. É ser mãe, parteira, agricultora, marisqueira, conselheira tutelar, vereadora, artesã, cacique, liderança e acima de tudo uma guerreira.” (GERLIC; ZOETTI, 2011, p. 07).

Atualmente, a mulher indígena assume diferentes faces no seio das relações sociais nas trinta e duas aldeias Potiguara. Inauguram um projeto de ações em defesa da reafirmação étnica de seu povo no Litoral Norte da Paraíba.

## **5 Considerações Finais**

A mulher indígena Potiguara está no seio do movimento de emergência étnica de seu povo. Preocupa-se em agir através da preservação da cultura e das tradições indígenas no cotidiano das aldeias, no currículo das escolas e na dinâmica dos rituais.

As novas gerações são convocadas por elas para receberem as heranças dos ancestrais, coletânea de saberes sobre os lugares sagrados, as lendas, os rituais, as plantas de cura e as crenças de proteção advindas da Mãe Terra e do Pai Tupã.

O Protagonismo da mulher Potiguara situa-se no seu envolvimento em práticas políticas, econômicas, culturais e espiritualistas, ao lado de seus parentes, em defesa de seu povo. Ser mulher Potiguara tornou-se sinônimo de luta pela perpetuação do legado histórico-cultural da etnia.

## REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. In. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 08, n. 15, 1995, p. 57-94.

BARCELLOS, Lusival Antonio. **Práticas educativo-religiosas do povo Potiguara**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2005.

\_\_\_\_\_. Ceia Potiguara. In. PAIVA, Marlúcia Menezes. **Igreja Católica e suas práticas culturais**. Brasília: Liber Livro Editora, 2006, p. 189-203.

GERLIC, Sebastián; ZOETTI, Peter Anton (Orgs.). **Índios na visão dos índios Potiguara**. Salvador: Thydêwá. 2011.

GRUBITS, Sônia; DARAUULT-HARRIS, Ivan; PEDROSO, Maíra. Mulheres indígenas: poder e tradição. In. **Psicologia em Estudo**. Maringá, v.10, n. 3, p. 363-372, set/dez 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v10n3/v10n3a03.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2011.

PINTO, Alejandra Aguilar. **Reinventando o feminismo**: as mulheres indígenas e suas demandas de gênero. 2010, p. 1-10. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1276200140\\_ARQUIVO\\_ApresentFazendoGeneroAleword.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1276200140_ARQUIVO_ApresentFazendoGeneroAleword.pdf) Acesso em: 20 jun. 2011.

OS POTIGUARA pelos Potiguara: textos e ilustrações produzidos por professores e alunos Potiguara. Baía da Traição(PB): Serviço Gráfico/SEGRAF/FUNAI, 2005.

# A pedagogia das feminilidades aprendida na Assembleia de Deus e as implicações no cotidiano “*ordinário*” de mulheres tecelãs

Amanda Motta Angelo Castro\*

## Resumo

Esse artigo é parte de uma pesquisa de mestrado realizada num ateliê de tecelagem localizado em Alvorada, RS, entre 2009 e 2010 e buscou analisar os ensinamentos da Assembléia de Deus, transmitidos no cotidiano da tecelagem por meio da tecelã Algodão fiel da referida igreja. Identificamos como essa tecelã transmitia os ensinamentos sobre as feminilidades no espaço da tecelagem e quais as implicações disso no cotidiano da tecelagem. A pesquisa foi realizada com base na metodologia da observação participante e entrevistas individuais com gravações de áudio e vídeo, anotações em diário de campo e fotografias. Nossa análise foi realizada com base nos estudos feministas e pedagógicos, relacionados à observação detalhada de todo o material recolhido. Os ensinamentos dessa Igreja sobre as mulheres foram transmitidos, por meio de palavras bíblicas, orações, conversas informais e, sobretudo, durante o “momento devocional”. Essa liderança foi um lugar construído pela tecelã Algodão, diferente da sua presença na Igreja, onde às mulheres cabe a descrição e a obediência. Discretamente e fora Igreja, que exclui as mulheres e as coloca “a baixo” do masculino, a tecelã Algodão produziu um lugar para exercer a função de propagadora do evangelho, criando um espaço de ensino através da pedagogia da não-formalidade.

**Palavras-Chave:** Educação, Pedagogia da Não-formalidade, Gênero, Religião, Feminismo.

## Introdução

Nossa pesquisa<sup>1</sup> permeou um espaço específico onde fios são tramados no cotidiano de um ateliê de tecelagem, através de uma arte milenar desenvolvida até os dias de hoje: a tecelagem.

A empiria, segundo Hilton Japiassú<sup>2</sup>, é uma experiência bruta que vem antes de qualquer elaboração no campo do conhecimento. A empiria constitui, portanto, o que

---

\* Mestre em Educação. Doutoranda em Educação do PPGEdu – UNISINOS. Bolsista da CAPES – Brasil. <http://amandamottaangelocastro.blogspot.com/> E-mail - mottaamanda@yahoo.com

<sup>1</sup> Sabemos que a discussão acadêmica sobre a citação verdadeira dos nomes das pessoas pesquisadas é longa e divide opiniões. Nesta pesquisa, optamos por identificar as tecelãs por tecidos, a partir da classificação de tecidos possíveis de tramar (algodão, linho, lã, seda, tafetá, sarja, cetim, segundo a autora Dinah Bueno Pezzolo.

<sup>2</sup> JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. Dicionário básico de filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

vem antes da intervenção racional, da fundamentação teórica e da sistematização. Nessa dissertação, temos uma pesquisa empírica que ocorreu num ateliê de tecelagem.

Nossa pesquisa ocorreu em Alvorada, região metropolitana de Porto Alegre, no estado do Rio Grande do Sul, onde o referido ateliê está localizado. Alvorada<sup>3</sup> emancipou-se no dia 17 de setembro de 1965, conforme a lei estadual nº 5026, e acredita-se que o nome da cidade seja uma referência ao seu povo, constituído em sua maioria por trabalhadores que acordavam nas primeiras horas da manhã para trabalhar na capital do Rio Grande do Sul (Porto Alegre). Com 72,9 Km<sup>2</sup>, e área urbana legal de 52 Km<sup>2</sup>, o município é um dos menores do Estado e sua economia é baseada principalmente no comércio e no setor de serviços. A maioria da população trabalha no município de Porto Alegre, fazendo com que a cidade seja conhecida também como cidade-dormitório. Sua população, segundo dados do IBGE de 2008, conta com 211.233 habitantes.

No período 1991-2000, o IDH de Alvorada cresceu 7,26%, e passou de 0,716 para 0,768 em 2000, segundo a classificação do PNUD. O crescimento do IDH de Alvorada, de acordo com o PNUD, ocorreu, principalmente, através da educação.

Em relação aos outros municípios do Rio Grande do Sul, Alvorada ocupa a 308ª posição, sendo que 307 municípios (65,7%) estão em situação melhor e 159 municípios (34,3%) estão em situação pior ou igual. A renda per capita é de 214,75 reais.<sup>4</sup>

Para atender a população, Alvorada possui hoje 57 estabelecimentos de ensino públicos e privados, sendo 45 de ensino infantil e fundamental, 11 de ensino médio e 01 de ensino superior (privado). Na área da saúde conta com 01 hospital público e mais 34 estabelecimentos de saúde entre públicos e privados<sup>5</sup>.

Para melhor conceituar o lugar que pesquisamos, faremos uma descrição do local. Após sairmos de Porto Alegre, de ônibus, levamos em torno de 50 minutos, de carro o trajeto fica em torno de 30 minutos. Chegamos à avenida principal de Alvorada e, em mais uns 10 minutos, chegamos ao ateliê. Uma pequena casa de madeira com cinco cômodos, sendo um para o tingimento dos fios, um para guardar as peças prontas, uma pequena cozinha - onde as mulheres se reúnem pela manhã e pela tarde para o cafezinho

---

<sup>3</sup> As informações obtidas sobre Alvorada foram pesquisadas no site [www.alvorada.rs.gov.br](http://www.alvorada.rs.gov.br) no dia 08/10/2009 (PREFEITURA ALVORADA, 2009).

<sup>4</sup> Informações disponíveis em < [www.epidemiologia.ufpel.org.br/proesf/alvorada.pdf](http://www.epidemiologia.ufpel.org.br/proesf/alvorada.pdf). >  
<<http://www.caminhos.ufms.br/matrizdados/rs/alvorada.html>> Acessado em 29/06/2010

<sup>5</sup> Informações disponíveis em < <http://www.alvorada.rs.gov.br/>> Acessado em 05/06/2009



- um cômodo para guardar os fios e outro, onde estão os teares pequenos; sendo que os teares grandes ficam ao longo do quintal. O espaço do ateliê parece um tanto precário, mas não há dúvida de que esse lugar possui uma “boniteza”. Durante o trabalho era possível ouvir os passarinhos cantando; há muitas árvores ao redor do quintal que dão abrigo a eles e sombra para o ateliê. Por vezes, quando chove, ao chegar ao portão, podemos sentir o cheiro bom de terra molhada.

Neste lugar, mulheres “ganham a vida” fazendo arte, entre tramas e fios, uma arte milenar. A tecelagem é uma das formas mais antigas de artesanato presente nos dias atuais. No ateliê, os fios e tramas ganham forma e cores num processo de criação e produção, encantador.

No cotidiano do ateliê, hoje - final do ano de 2010 – estão trabalhando sete mulheres tecelãs, de segunda a sexta, em turno integral, das oito da manhã às seis da tarde, produzindo peças de vestuário feminino e produtos para casa. Para a realização deste trabalho, estão organizadas em uma cooperativa<sup>6</sup>.

O cooperativismo<sup>7</sup> representa a união entre pessoas voltadas para um mesmo objetivo. Uma organização dessa natureza caracteriza-se por ser gerida de forma democrática e participativa, de acordo com aquilo que pretendem seus associados. As sociedades cooperativas estão reguladas pela Lei no 5.764, de 1971, que definiu a Política Nacional de Cooperativismo.

Com poucas opções de trabalho e para evitarem o longo trajeto de deslocamento até a Capital (onde muitas mulheres de Alvorada trabalham, sobretudo nas atividades do comércio, serviços gerais e em casas de família como empregadas domésticas), algumas trabalhadoras buscaram na tecelagem uma forma de sustento, tanto para elas como para suas famílias, visto que várias destas mulheres são chefes de família.

---

<sup>6</sup> As informações obtidas sobre cooperativismo foram pesquisadas no site da Receita Federal <[www.receita.fazenda.gov.br/.../pr634a646.htm](http://www.receita.fazenda.gov.br/.../pr634a646.htm)>. Acessado em 10/08/2009 (BRASIL, 1971).

<sup>7</sup> Salientamos que, embora as mulheres do ateliê estejam organizadas por meio de uma cooperativa, o cooperativismo não será tema da nossa pesquisa. Entendemos ser pertinente o esclarecimento que não será trabalhado aqui a questão do cooperativismo, visto que esse é um campo acadêmico consolidado com pesquisas importantes sobre esse tema.

## Metodologia

É importante salientar que nossa metodologia também aponta nosso compromisso com o feminismo, portanto uma metodologia de mudança e transformação. Conforme Eggert<sup>8</sup>:

O compromisso de uma metodologia de pesquisa feminista é conseguir perceber na "outra" pesquisada uma cúmplice da descoberta de nós mesmas. Somos sujeitos capazes de transformar determinada realidade/pesquisa e nos transformarmos. A pesquisa feminista identifica propositalmente a relação sujeito-sujeito como sendo o elo diferencial das demais posturas neutralizantes na pesquisa<sup>9</sup>

Entendemos que essa pesquisa, e as metodologias que foram utilizadas, deixaram marcas em ambas: nas mulheres que serão pesquisadas e em nós mesmas. A pesquisa ocorreu por meio da observação participante e entrevistas que buscaram resgatar as histórias de vida das mulheres pesquisadas. Uma boa ciência é feita com uma boa observação e registro. A observação participante foi a metodologia mais usada nessa pesquisa, portanto permeia todos os momentos da mesma. Durante um ano nossa presença foi constante, observando, ajudando as mulheres no que sabíamos fazer, aprendendo a tecer juntamente com elas. Tivemos conversas informais na sala de produção, fotografias, filmagens. Após um dia de observação, era feito o registro no diário de pesquisa.

A observação participante, muito desenvolvida pela Antropologia, foi retomada na Educação Popular. Na área da Educação, podemos citar os estudos realizados pelo antropólogo Brandão<sup>10</sup>. Essa metodologia nos levou a partilhar do cotidiano e nos abriu outras opções metodológicas. Isso porque, Segundo Brandão<sup>11</sup>:

A observação participante, que obriga à partilha da vida do/com o outro (sis), e que nos envolve e faz se completarem estratégias (ou técnicas, se quiserem) de coleta de dados, como registro etnográfico em diários de campo, a entrevista, a história de vida, a exegese do visto e do ouvido (...)<sup>12</sup>

Durante nossa pesquisa, por meio da observação, participamos envolvendo-nos no cotidiano do ateliê. E, sem dúvida, esses momentos foram extremamente ricos para

---

<sup>8</sup> EGGERT, Edla. Educação popular e teologia das margens. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003.

<sup>9</sup> Eggert, 2003, p.20

<sup>10</sup> BRANDÃO. Carlos Rodrigues. A pergunta a várias mãos, a experiência da pesquisa no trabalho do educador. São Paulo: Cortez, 2003.

<sup>11</sup> BRANDÃO, 2003.

<sup>12</sup> BRANDÃO, 2003, p 293.

que mais tarde pudéssemos escrever sobre nossa partilha. Portanto, essa dissertação foi escrita com partilha, na medida em que pesquisávamos e éramos a princípio “as estranhas” no grupo. As mulheres nos acolheram e ali estávamos na prática, afirmando os escritos de Paulo Freire<sup>13</sup>, que nos ensinou que não há saberes maiores, que sabemos coisas diferentes, mas não mais importante que algum outro saber.

Segundo Alves-Mazzotti<sup>14</sup>, e Triviños<sup>15</sup>, a observação participante envolve três etapas: aproximação da instituição e estabelecimento de vínculos; realização da observação no contexto dos sujeitos para a coleta de dados; registro posterior aos acontecimentos ocorridos durante a observação como: comportamentos, ações e diálogos observados.

Em nossa pesquisa, a observação participante foi uma proposta metodológica chave. De acordo com Brandão<sup>16</sup>, a pesquisa requer partilha. Por esse motivo, acompanhamos o cotidiano do ateliê, participamos do grupo de oração no início dos trabalhos, do momento “devocional”, das conversas sobre tecelagem, família e vida. Através dessa metodologia, temos material coletado durante as observações participantes realizadas no ateliê no período de 2009 e 2010.

A metodologia de entrevista individual, muito utilizada em pesquisas qualitativas, também foi utilizada. Para Rosalia Duarte<sup>17</sup>, entrevistas são fundamentais, quando se precisa/deseja mapear práticas, crenças e valores. Diante disso, entendemos que essa metodologia foi fundamental. A esse respeito, Minayo<sup>18</sup> afirma que:

A entrevista é o procedimento mais usual no trabalho de campo. Através dela, o pesquisador busca obter informes contidos na fala dos atores (sis) sociais. Ela não significa uma conversa despreziosa e neutra, uma vez que se insere como meio de coleta dos fatos relatados pelos atores (...) Nesse sentido, a entrevista, um termo bastante genérico, está sendo por nós entendida como uma conversa a dois com propósitos bem definidos. Num primeiro nível, essa técnica se caracteriza por uma comunicação verbal que reforça a importância da linguagem e do significado da fala. Já, num outro nível, serve como um meio de coleta de informações sobre um determinado tema científico.<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 45.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006

<sup>14</sup> ALVES-MAZZOTTI, A.J & GEWANDSZNAJDER, F. (1999) *O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa*. 2ª ed. São Paulo: Pioneira.

<sup>15</sup> TRIVIÑOS, A. N. S. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

<sup>16</sup> BRANDÃO, 2003.

<sup>17</sup> DUARTE, Rosália. *Entrevistas em pesquisas qualitativas*. IN *Revista Educar*, Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004. Editora UFPR

<sup>18</sup> MINAYO, Maria Cecília de S. (org.) *Pesquisa social*. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, 80

<sup>19</sup> MINAYO, 2002, p 57.

Sabemos que a entrevista requer que sejamos boas entrevistadoras para que, de fato, tenhamos possibilidade não apenas ouvir, mas ouvir de forma ativa, ouvir atentamente, demonstrar interesse na fala da entrevistada e participar da entrevista com gestos que faça com que a entrevistada perceba que está sendo ouvida. Sobre isso, José Magnani<sup>20</sup> destaca que:

Além de ouvir, o pesquisador precisa ficar atento às expressões utilizadas pelo entrevistado, pois ele pode simular palavras e conceitos que não são utilizados no seu dia a dia, tentando mostrar aquilo que ele acha que o entrevistador quer ouvir. É por isto que nem tudo deve ser entendido como verdade, mas pode e deve ser analisado frente aos demais discursos e conceitos que embasam o trabalho<sup>21</sup>

Entendemos que a observação participante no ateliê foi um elemento facilitador para a realização das entrevistas. Como estávamos constantemente no ateliê, nossa aproximação junto às mulheres foi um fator fundamental para que elas pudessem falar conosco. Portanto, as narrativas das mulheres foram coletadas ora nas observações participantes, ora no momento das entrevistas.

### **Gênero e Religião: Entre a Mística o pensamento Mágico**

Gênero é sempre influenciado por fatores sociais como raça, etnia, cultura, classe social e idade (Fiorenza)<sup>22</sup> e, segundo Gebara<sup>23</sup>, é também influenciado pela religião.

Gênero quer dizer, entre outras coisas, falar a partir de um modo particular de ser no mundo, fundado, de um lado, no caráter biológico do nosso ser, e de outro lado, num caráter que vai além do biológico, porque é justamente um fato de cultura, de história, de sociedade, de ideologia e de religião.<sup>24</sup>

Pensar na articulação entre Educação, gênero e religião é “andar na contramão”. Sabemos que o campo religioso vem sendo escrito, pensado e dominado pelo masculino

---

<sup>20</sup> MAGNANI, J. G. C. Discurso e representação, ou de como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In: CARDOSOS, R. A aventura antropológica: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

<sup>21</sup> MAGNANI, 1989. p 52)

<sup>22</sup> FIORENZA, Elisabeth Schussler. Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação Bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhauduti, 2009.

<sup>23</sup> GEBARA, Ivone. Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal. São Paulo, Vozes, 2000.

<sup>24</sup> GEBARA, 2000, p. 107

há séculos (Gebara,<sup>25</sup> Nunes,<sup>26</sup>). Logo, pensar, pesquisar e escrever sobre a mulher na religião, como atuante, tem sido a luta consciente de muitas mulheres dentro da Academia e entendemos que esta luta é, também, teórica.

Em 1920, Max Weber<sup>27</sup> distinguiu a religião em duas: uma para o homem, outra para a mulher. Segundo o autor, as religiões baseadas no ascetismo, racionalismo, permitem a existência de líderes, heróis, profetas. Essas religiões estariam associadas aos homens. Já as religiões de caráter “mágico”, são orientadas pelo amor, distantes da ação, e são associadas às mulheres. Em 1949, Simone de Beauvoir<sup>28</sup> desenvolveu, a partir do feminismo, a mesma afirmação de Max Weber<sup>29</sup>. No capítulo “A mística<sup>30</sup>”, no livro “Segundo sexo”, a referida autora afirma que para a mulher o amor é sua suprema vocação. Tanto amar, como ser amada é o desejo socialmente ditado para as mulheres. Por esse motivo a mulher busca a experiência da religiosidade com fervor e intensidade, pois assim ela ama e é amada. Com o amor mútuo do ser sobrenatural, a mulher sente-se extremamente valorizada e, a partir disso, sente-se encarregada de uma missão, o que faz com que muitas mulheres preguem, ensinem e esperem. Segundo Beauvoir “a mulher está acostumada a viver de joelhos; espera normalmente que a salvação desça do céu onde reinam os homens (...)”<sup>31</sup>. Nesse sentido, em relação à espera, a tecelã algodão afirmou: “e que a gente tem respostas das nossas orações e então a gente pede algo, sabe, coisas boas, porque Deus dá respostas. Às vezes não é imediato, mas ele vai dando, né.”<sup>32</sup>

Em 2001, Nunes<sup>33</sup> retomou a lógica escrita por Weber<sup>34</sup> e afirmou a distinção sexual estabelecida socialmente entre a religião: “às mulheres restaram as religiões mágicas, que incorporaram o erotismo e afastam da “ação do mundo”. Resultado: Homens ativos, mulheres passivas, tanto na religião quanto na sociedade.”<sup>35</sup> Não vamos aqui nos

---

<sup>25</sup> GEBARA, 2000.

<sup>26</sup> NUNES, Maria Jose Rosado. Gênero e a experiência religiosa de mulheres. In: Corporeidade, etnia e masculinidade. Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. MUSSKOF, André; STRÖHER, Marga. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

<sup>27</sup> WEBER, Max. Ensaios de Sociologia da Religião. São Paulo: LTC. 1982.

<sup>28</sup> BEAUVOIR, Simone. O segundo sexo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

<sup>29</sup> WEBER, 1982.

<sup>30</sup> Segundo o dicionário de Filosofia, de Japiassú e Marconde, mística é o que diz respeito ao misticismo. Engloba caráter mágico, mistério e fascínio.

<sup>31</sup> BEAUVOIR, 2009, p 867

<sup>32</sup> Tecelã Lã (26/06/2009).

<sup>33</sup> NUNES, Maria Jose Rosado. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. Revista Pagu. Campinas: no 16. 2001

<sup>34</sup> WEBER, 1982.

<sup>35</sup> NUNES, 2001 p 5

debruçarmos no sincretismo religioso presentes no Brasil, atualmente, mas usaremos o argumento do pensamento mágico<sup>36</sup> escrito primeiramente por Weber<sup>37</sup>, retomado por Nunes<sup>38</sup> e trabalhado na Tese de Doutorado, da antropóloga Mexicana Lagarde<sup>39</sup>.

Oitenta e quatro anos depois da afirmação de Weber, Lagarde<sup>40</sup> vai nos dar algumas contribuições importantes para pensarmos em relação às mulheres e a religião, em especial quando desenvolve o argumento de um “pensamento mágico”. Aqui, a busca por um amparo e uma solução “vem das alturas”, como na forma de um milagre. Por aprender que a força vem de fora, dos outros, elas facilmente buscam fora de si mesmas as respostas necessárias para suas inseguranças e necessidades. A autora lista uma série de itens, os quais são mais lidos e freqüentados pelas mulheres do que pelos homens como, por exemplo as cartas de tarô, a leitura dos horóscopos, a leitura das mãos e a freqüência a círculos de orações e igrejas.

O “pensamento mágico” faz com que as mulheres acreditem no “milagre”, na força superior, na salvação das “alturas”. Para Lagarde<sup>41</sup>, o que faz as mulheres buscarem amparo e fé, resultado de um “pensamento mágico”, não é a incapacidade e falta de inteligência em buscar outras formas de pensamento e sim porque o pensamento mágico sociocultural as impede de buscá-lo e fazê-lo. Para a mesma autora:

El pensamiento mágico y la deducción experimental coexisten en la mentalidad femenina con el principio político que rige su apreciación y afectiva del mundo: se trata del principio religioso, el cual hace que las mujeres consideren la vida, su vida y todo lo que ocurre a su alrededor, causado por fuerzas omnipotentes, exteriores y las más de las veces, ajenas a ellas. El principio religioso supone también la consideración de los otros, sobre todo que quienes dependen de manera vital, como seres sobrenaturales, como deidades.<sup>42</sup>

Parece-nos que a experiência da religiosidade para as mulheres está ligada ao pensamento mágico, fazendo assim com que elas se “esvaziem”, lançando o “poder” ao outro, de preferência a um ser masculino. É um compasso de espera, omissão e alento vindo das alturas. Um homem cuida, resolve e soluciona os problemas e angústias. So-

---

<sup>36</sup> Aqui abordaremos o pensamento mágico com base nas teóricas feministas: Marcela Lagarde, Maria José Rosado Nunes e Simone de Beauvoir. Entretanto sabemos a importância de outras abordagens sobre esse pensamento, sobretudo na área da Sociologia e Antropologia onde destacam-se alguns teóricos entre eles: Max Weber, Phillips Stevens Jr, Paula Montero, Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss.

<sup>37</sup> WEBER, 1982.

<sup>38</sup> NUNES, 2001.

<sup>39</sup> LAGARDE, Marcela. Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. 4.ed., Ciudad del México: UNAM, 2005.

<sup>40</sup> LAGARDE, 2005.

<sup>41</sup> LAGARDE, 2005.

<sup>42</sup> LAGARDE, p 300 2005.

bre essa solução, vinda de algum outro lugar e não da ação das mulheres, a Tecelã Algodão nos diz que:

estou muito alegre porque meu trabalho está dando fruto, agora todas querem orar, pedir para Ele nos ajudar, Ele está nos enviando trabalho e a fé de todas está sendo acrescentada, eu estou fazendo o que Ele manda, eu estou semeando... A gente não é melhor do que ninguém que não é da Igreja, o que a gente precisa é ensinar a palavra para que todos venham como Jesus disse na palavra né... Ele nunca nos desamparou, Às vezes o nosso tempo não é o tempo de Deus, Amanda, a gente tem que esperar o tempo de Deus, tudo acontece quando Ele quer, da forma como Ele quer a gente tem que esperar.<sup>43</sup>

A teologia e a educação das mulheres para a submissão aparecem como um discurso globalizante, universal (Gebara)<sup>44</sup>. Segundo Rosemary Ruether,<sup>45</sup> a religião é sexista e promove um argumento que possibilita às mulheres empalidecerem seus caminhos em detrimento a um Deus que é representado sempre no masculino. Também Fiorenza<sup>46</sup> indica instâncias que despotencializam os saberes das mulheres em detrimento aos ensinamentos teológicos androcêntricos. Todas essas autoras, porém, demonstram que há janelas, há subversões, há mulheres que não se conformaram, que levantaram a suspeita de que poderia ser diferente.

Sobre as janelas de resistência, Eggert<sup>47</sup> afirma que: “(...) a religião talvez possa vir a ser um elemento de força e resistência a partir do desejo de liberdade, embora saibamos que, rapidamente, encontraremos elementos segregadores que estimulam a subserviência.”<sup>48</sup>. Em vista disso, podemos pensar que o pensamento mágico, exercido pelas mulheres no cotidiano de suas religiosidades, e trazido como conhecimento científico por Lagarde<sup>49</sup>, nos leva a perceber uma elaboração complexa. É importante situarmos que, dentro igreja AD não há ídolos, imagens, amuletos, portanto, a religiosidade exercida pelas mulheres deve ultrapassar os níveis do concreto, e passarem para uma reelaboração dessa abstração. Crer no impossível e tornar o impossível possível e real, para isso são necessárias outras formas de reelaboração. Logo, o pensamento mágico requer uma reelaboração complexa. Logicamente, essa “moeda” possui dois lados. Por um la-

---

<sup>43</sup> Tecelã Algodão, 20/10/2009)

<sup>44</sup> GEBARA, 2000.

<sup>45</sup> RUTHER, R. Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo : Sinodal, 1993.

<sup>46</sup> FIORENZA, Elisabeth Schussler. As origens cristãs da mulher: uma nova hermenêutica. São Paulo:Paulinas, 1992.

<sup>47</sup> EGGERT, Edla. Trabalho Manual e debate temático: Tramando Conhecimentos na simultaneidade. IN NEUENFELDT, Eliane; BERGSCH, Karen; PARLOW, Mara (Org.). In: Epistemologia, violência, sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

<sup>48</sup> EGGERT, 2008 p 85.

<sup>49</sup> LAGARDE, 2005.

do, considerando as questões acima referidas, podemos classificar esse pensamento como inteligente. Por outro lado, o pensamento mágico leva à dependência total do “outro”. Essa lógica tornou-se discurso no cotidiano do ateliê, quando a tecelã Algodão foi perguntada sobre os rumos do ateliê e como poderia ser resolvido ou que estratégia poderia ser utilizada na situação, ao que ela disse:

peguei as gurias e disse pra nós fazer uma oração, porque só quem podia ajudar nós era Deus, por mais que tenham coisas ruins e aconteçam coisas difíceis na vida, ele pode todas as coisa né e aquilo que é impossível para o homem e para a mulher é possível para ele. Daí eu disse aí gurias vamos fazer uma oração daí demos-nos as mãos em sinal de união né e oramos a Deus e pedimos assim: só o Senhor pode mudar a situação.<sup>50</sup>

Ao que parece, na fala da tecelã Algodão há uma marcação de gênero no pensamento desenvolvido pelas mulheres, assim como de um pensamento mágico. Conseguimos imaginar um grupo de homens passando pela mesma situação e buscando por meio de orações a saída para seus problemas? Provavelmente iriam se reunir para discutir a situação. Ou talvez chamariam alguma consultoria? A questão posta não afirma que as mulheres buscam o pensamento mágico devido à falta de inteligência, reforçamos o argumento de Lagarde<sup>51</sup> de que as mulheres foram culturalmente ensinadas a pensar que o poder de mudança não está nelas e sim em um homem (Lagarde)<sup>52</sup>.

Embora o pensamento mágico esteja a todo instante na fala da tecelã Algodão, todas trabalham muito, acreditam que Deus vem ajudar e realmente acreditam nos milagres vindo das alturas, mas estão sentadas em seus teares trabalhando [fazendo o milagre acontecer!], sabem que o trabalho é necessário. A própria tecelã Algodão, em um de seus ensinamentos falou: “A gente precisa trabalhar aqui no ateliê, mesmo a gente não tendo muito pedido, a gente tem que continuar, os pedidos se a gente pedir Ele vai suprir”<sup>53</sup>.

Com base em sua capacidade de expressão e conhecimento bíblico, a tecelã Algodão se transformou em uma liderança dentro do ateliê. Pelas manhãs, nenhuma tecelã começava a tecer sem o momento devocional. Em círculo, de mãos dadas, oravam e, depois, a tecelã Algodão escolhia uma palavra da caixinha dos versículos bíblicos e explicava seu significado para as demais colegas. Durante o dia as mulheres a procuravam

---

<sup>50</sup> Tecelã Algodão (26/06/2009)

<sup>51</sup> LAGARDE, 2005.

<sup>52</sup> LAGARDE, 2005.

<sup>53</sup> Tecelã Algodão, 2009.



para pedir conselhos e orações para alguma situação específica. Durante o tempo da observação participante, uma das tecelãs, grávida e muito preocupada com o parto e a saúde do seu bebê, procurou a tecelã Algodão que logo se dispôs a lhe dar conselhos sobre esse momento: “Pode ficar tranqüila que tudo vai correr como os planos de Deus, vou orar e pedir para Ele te guia”<sup>54</sup>.

Embora Algodão tenha falado, durante muitos momentos, nas observações participantes, que ela não podia pregar na igreja, falou, também, que no ateliê ela podia fazer isso, e que ela fazia e gostava do trabalho de “evangelização”, para que todos pudessem ir para a família de Deus.

o pastor diz que a gente não pode falar, isso por causa da palavra que diz que a gente tem que ficar quieta, tudo bem eu fico na igreja no meu canto, muito difícil eu dar um testemunho, mais aqui no ateliê eu me sinto muito usada pelo Espírito e por Deus é bem bom a gente pode fazer essa trabalho de ensinar a palavra para as pessoas, porque todas pessoas precisam Dele<sup>55</sup>

Todavia, mesmo sabendo e ensinando o lugar da mulher como um lugar bastante submisso, Algodão se afirma no ateliê como uma liderança espiritual. Lá ela desenvolve um lugar de poder que lhe é negado pelas relações desiguais de gênero existentes na igreja.

### **A produção da pedagogia da não-formalidade entremeada no artesanato e na religião**

Durante os últimos cem anos, a Educação dos primeiros anos esteve atrelada à professora, quadro e giz. Tudo organizado em uma sala de aula, com cadeiras e mesas, alunos/as sentados/as para frente, com os olhos fixos na professora e com o pensamento bem longe dali. Não é difícil pensar nessa realidade, porque, talvez, a tenhamos vivenciado. Aprendemos, com isso, a disciplina e a ordem escolar formal.

Nos anos 60, Freire<sup>56</sup> vai denunciar e buscar o rompimento com a lógica educacional vigente e dominante. Para ele, a Educação é sempre um ato político. Defende que o ato educativo seja pautado na formação crítica dos educandos/as, o que ocorre por meio da problematização, da leitura do mundo, com o objetivo de levá-los ao que de-

---

<sup>54</sup> Tecelã Algodão, 2009.

<sup>55</sup> Tecelã Algodão, 2009

<sup>56</sup> FREIRE, 2006.

nomina processo de conscientização. Uma Educação que acontece na relação de homens e mulheres entre si, mediatizados pelo mundo.

Segundo José Romão<sup>57</sup> para Freire não existe “a educação”, mas educações, ou seja, formas diferentes de homens e mulheres partilharem seu saber, partilharem o que são. Sob este princípio podemos pensar na Educação em diversos espaços: debaixo de uma árvore, dentro de uma fábrica, dentro de casa, numa Igreja e, por que não, dentro de um ateliê?

Sem dúvida, Freire abre a discussão e a possibilidade sobre a Educação não-formal, logo a discussão entre Educação Formal, não - Formal está posta no bojo das discussões acadêmicas, talvez porque as fronteiras entre estas sejam tênues. Aqui não faremos uma conceituação prolongada sobre as Educações, ou as diferenças entre elas. Mas, vamos conceituá-las, conforme já pesquisado e elaborado por outro/as pesquisado-res/as.

A Educação formal inclui as práticas educativas realizadas em ambientes formais de ensino com devida certificação desta. Ela é desenvolvida em escolas, universidades, com conteúdos demarcados, currículo e avaliação. Na Educação formal, os espaços são os do território das instituições regulamentadas por lei, certificadoras, organizadas segundo diretrizes nacionais do Ministério da Educação.

A educação não-formal<sup>58</sup> é entendida como aquela em que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização, e é desenvolvida através de valores e culturas próprias, de pertencimento e sentimentos. Esta educação é ensinada e aprendida ao longo da vida, aqui se aprende, diferente da escola “formal”, “no mundo da vida”, via processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivas cotidianas. Nessa perspectiva, os espaços educativos localizam-se em territórios que acompanham as trajetórias de vida dos grupos e indivíduos, fora das escolas, em locais

---

<sup>57</sup> ROMÃO, José. Educação. IN: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. Dicionário Paulo Freire. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

<sup>58</sup> A Educação não-formal é desenvolvida no decorrer da vida em espaços de socialização, entendemos ser pertinente destacar aqui que não faremos uma distinção entre educação informal e educação não formal, isso porque não encontramos argumentos suficientes para realizar tal distinção, para alguns a Educação não formal é a educação da vida e a não formal a realizada em locais não formais de ensino como, por exemplo, as Organizações Não Governamentais – ONGs.

Aqui estamos trabalhando com a pedagogia da não-formalidade, conceito proposto por Cunha e Eggert 2010. Este conceito é entendido como formas de ensinar protagonizadas por pessoas que não possuem formação formal, esse conceito esta ancorado na Educação Popular.

não-formais de ensino. Essa Educação é constituída por todas as possibilidades educativas no decurso da vida do indivíduo, de forma permanente e não organizada.

Essas pedagogias não-formais, realizadas em espaços não-formais, vindas da experiência de vida, também podem ser nomeadas de pedagogias da clandestinidade (Streck)<sup>59</sup>, ou pedagogia da não-formalidade (Cunha)<sup>60</sup>. As pedagogias que ocorrem nos espaços não formais têm sido uma questão muito pesquisada dentro do nosso grupo de pesquisa. É a partir deste cotidiano que ocorrem muitos dos processos educativos de mulheres, e esses espaços não institucionalizados são constantemente atravessados por diversas instituições, formais ou não (Cunha)<sup>61</sup>. Para Brandão<sup>62</sup>, ninguém escapa da Educação, seja ela formal ou não-formal; em vista disso, podemos afirmar que o processo de ensino e aprendizagem religioso que ocorre no ateliê não é algo inédito.

A pedagogia da não-formalidade, liderada pela tecelã Algodão, começou em um momento financeiro crítico no ateliê: não havia pedidos e, sem produzir, as tecelãs ficavam sem salário. Assim, no momento da angústia e falta de esperança, a partir das tecelãs que sabiam que a tecelã Algodão era da AD, iniciou-se o processo pedagógico de ensino e aprendizagem. O processo foi desenvolvido e mantido pela tecelã Algodão, com o apoio das demais tecelãs. Conforme suas palavras:

É, tudo surgiu assim né? Porque a gente tem se reunido todas as manhã, né? Antes do café da manhã é sagrado, a gente pega tira uma palavra, uma palavra ali da Bíblia, né? E a gente agradece, sabe? A gente aprendeu a agradecer, assim, eu creio que Deus, sabe, o sagrado, quando a gente na dificuldade, né? Quando a gente não tem trabalho, quando vem um trabalho que é difícil de fazer que nem os couro, né? A gente agradece a Deus, então a gente aprendemos assim a orar e agradecer: Senhor muito obrigado né? Pelos clientes que o Senhor tem enviado. Porque tudo é no controle de Deus, sabe? Eu creio que aquela força superior que como muitos chamam, né? Mas pra mim é mais, eu creio né? Deus que move todas as coisas e a gente aprendeu a agradecer: Senhor, muito obrigado pelos couro. Agradecemos quando vem, quando termina que gente está exausta, cansada e as vezes, muitas vezes a gente até murmura: ai mais que coisa ruim, como é difícil. Mas a gente pede, e é difícil mesmo, né? Mas a gente agradece: ai Senhor, Senhor nosso Deus me perdoa porque a gente murmurou, mas graças lhe dou, né?<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> STRECK, Danilo. A educação popular e a (re)construção do público. Há fogo sob as brasas? Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro:v.11n.32maio/ago.2006

<sup>60</sup> CUNHA, Aline Lemos. “Histórias em múltiplos fios”: o ensino de manualidades entre mulheres negras em Rio Grande (RS – Brasil) e Capitán Bermúdez (Sta. Fe – Argentina) (re)inventando pedagogias da não-formalidade ou das tramas complexas. Tese de doutorado. Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. 2010.

<sup>61</sup> CUNHA, 2010.

<sup>62</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo. Pesquisa Participante. O saber da Partilha. São Paulo: Idéias e Letras, 2006.

<sup>63</sup> TECELÃ ALGODÃO, 2009.

Nesse processo que acompanhamos, durante quase um ano e meio, no momento devocional instituída por elas, observamos que a religião, através da tecelã Algodão, trouxe conforto, esperança, calma, e o reforço de que, nesse ambiente, todas são uma família. As tecelãs apontaram esse como o melhor momento do ateliê, mesmo com poucos pedidos. A fala de uma das tecelãs ilustra:

Eu acho que todas, todas tão com o mesmo pensamento em relação ao trabalho, em relação a convivência (.), uma entende a outra sabe? A gente não precisa, que eu quer o falar assim, a gente não precisa ter dedos pra falar com ninguém. A gente, todas nós amadurecemos em relação ao trabalho, a convivência, a tudo, né? A gente foi amadurecendo. Uma aprende no olhar da outra se tu pode fazer uma brincadeira com aquela pessoa ou não, né? E Hoje em dia a gente pode brincar e falar de qualquer coisa. E pra mim, realmente é a melhor fase do atelier (.) é a melhor fase no trabalho também, não pelo volume de trabalho, mas pela estabilidade que ele tem, pra nós é, entendeu? Ai, claro a gente fica com medo, ai, que nem as vezes no começo, ai a gente não vai ter serviço, né? Ó gurias não vai ter serviço. Daí a gente, dali um pouco as coisas acontecem, numa forma que a gente não sabe explicar. E vem muito serviço (.), né? A gente não, vamo, né? Até muitas vezes a tia diz a vamo confia e vamo aguarda.... Pra mim é a melhor fase.<sup>64</sup>

Nessa melhor fase do ateliê; segundo relato das tecelãs, elas apontaram a tecelã Algodão como sendo muito importante. A tecelã Lã comentou que: “é bom pra gente ter alguém pra conversar, pra nos ensinar, porque eu não sabia nada dessas coisas de religião e de Deus, aí tô aprendendo e to gostando, me faz bem sabe?”<sup>65</sup>. Quando as tecelãs desanimavam, por algum motivo, lá está Algodão com uma palavra de esperança: “...gente tem respostas das nossas orações e então a gente pede algo sabe, coisas boas, porque Deus dá respostas. Às vezes, não é imediato, mas Ele vai dando né’<sup>66</sup>. Com ou sem o reforço da tecelã Algodão, as demais viam seu trabalho de forma muito positiva, que contribuiu para o bom andamento do ateliê e de suas vidas pessoais. “Mesmo que a gente tá mal, a gente pode falar com Algodão e fazer a oração, isso é bom, faz bem pra nos, sabe?”<sup>67</sup>

Quando, porém, a tecelã Algodão propôs os ensinamentos sobre as mulheres temos um impasse: as tecelãs em grande parte não concordam com os ensinamentos sobre as mulheres, ou discordam em parte, mas como a Algodão é muito bem vista pelo grupo é difícil observar totalmente as não concordâncias sobre o assunto. Em uma entrevista, Algodão falou sobre os ensinamentos da bíblia para o feminino:

---

<sup>64</sup> . TECELÃ SEDA, 2009.

<sup>65</sup> TECELÃ LÃ, 2009.

<sup>66</sup> TECELÃ ALGODÃO, 2009.

<sup>67</sup> TECELÃ LÃ, 2009.

a bíblia fechada é só um livro, aberto, ele ensina sobre tudo, aqui tento dar todos ensinamentos pras gurias mas elas querem os bons, os que Deus vai ajudar e essas coisas boas e tem outras coisas que não consigo muito bem trazer pra cá....sobre as mulheres a bíblia diz pra se submissa, respeitar os maridos porque eles são os sacerdotes do lar essa é a verdade, e até assim as roupas a gente tem que tê uma forma de ser que é mais tranqüila mais silenciosa, no pouco falar a gente até peca menos, eu digo pras gurias agente tem que trabalhar porque diz a palavra contra a preguiça Deus manda o preguiçoso ter com a formiga porque ela trabalha sabe? A gente peca menos quando a gente trabalha<sup>68</sup>

Durante uma das observações participantes, a tecelã Palha falou que “lá em casa homem não manda!”. Com voz suave, Algodão passou a falar para todas, enquanto teciam, que a mulher tem que ser ajudadora e o homem o sacerdote. Do outro lado da sala, a tecelã Seda disparou: “Aí, aí Algodão, lá em casa não tem nada disso não, lá quem manda so eu, eu mesmo! imagina esse aí não dá, Algodão”<sup>69</sup>. Do outro lado da sala, a tecelã Algodão percebeu que dessa vez o ensinamento não poderia seguir adiante: “Pois é, amém, em tudo diga amém.”<sup>70</sup> e a tecelã Seda, a mais falante de todas encerra a conversa: “é isso e amém é o final...o final da oração então essa acabou né Algodão...risos”<sup>71</sup>

Durante os momentos devocionais Algodão fez algumas tentativas de introduzir ensinamentos sobre as mulheres, que todas escutavam. Após o término da devocional, iam para seus teares e, às vezes, comentavam alguma coisa sobre o ensinamento. Em uma manhã, a tecelã Lã falou baixinho para a tecelã Seda: “prefiro quando a palavra e a oração é sobre outras coisas que nos traz assim paz pra trabalhar, eu não sei quem é que manda lá em casa, mais eu retruco com meu marido, sabe? Não deixo assim barato não”<sup>72</sup>.

Durante uma das entrevistas, Algodão falou sobre a mulher e suas funções no lar:

A mulher sábia edifica seu lar, mas a tola derruba com suas mãos, o que é isso né? E essa mulher da bíblia trabalha muito, à noite ela prepara o trabalho, botam a lã na roca, ficam trabalhando e também cuidando do lar, a mulher precisa organizar e arrumar seu lar isso também é edificar tipo também obedecer o marido sabe? Não pro mal, mais é que a bíblia diz...o homem é o sa-

---

<sup>68</sup> TECELÃ ALGODÃO, 2010.

<sup>69</sup> TECELÃ SEDA, 2010

<sup>70</sup> TECELÃ ALGODÃO, 2010

<sup>71</sup> TECELÃ SEDA, 2010.

<sup>72</sup> TECELÃ LÃ, 2010.

cerdote ele manda no lar, mais ele não pode bater sabe essas coisas são pecado e não pode na bíblia cada um homem e mulher tem seu trabalho.<sup>73</sup>

Quando perguntei como ela percebia suas falas no ateliê, se a mulher precisa ficar mais em silêncio, ela argumentou:

a mulher é ajudadora, dizem que mulher não pode pregar porque está lá no novo testamento, mas no velho testamento tinha uma juíza! Então ela tinha que falar, é por isso que eu falo porque Deus manda e também tem a Rute, Débora e Ana um monte de mulheres valorosas e também corajosas sabe que falavam, mas tem que ser temente a Deus e nunca esquecer que somos ajudadora às vezes é difícil entender a palavra sabe? Mas ta escrito lá... então eu vou continuar falando com as gurias devagarzinho quando o Espírito manda.<sup>74</sup>

Nos ensinamentos sobre a mulher encontramos os adjetivos: ajudadora, sábia, trabalhadora, edificadora, obediente, calma, silenciosa. Além de transmitir ensinamentos através do momento devocional e em conversas informais, por vezes ela procurava alguma tecelã e falava diretamente com ela algo que estava sentindo que devia falar ou que Deus mandou falar, como ela contou em uma entrevista sobre sua conversa com a tecelã Linho.

Eu acho que Deus só tem um, o nosso Deus é o mesmo. E agora todas as manhãs, agora eu falei umas palavras com a tecelã Linho que estão escritas na Bíblia que nem foram minhas, ta escrito ali mesmo: que Deus fecha uma porta mas abre outra. E tem coisas que acontecem na vida da gente que se acha que é ruim que é péssimo mas tem algo melhor pra vir pra frente muitas vezes a gente ta acomodado numa situação e aquilo não é bom pra gente e Deus quer algo melhor. A tecelã Linho tem um dom maravilhoso que é a criatividade que Deus deu a ela, é um dom de Deus, ali que fala que antigamente as mulheres faziam peças nas roca e fala nos provérbios das mulheres sábias então isso ai é um animo pra tecelã Linho.<sup>75</sup>

Algodão transmitia os ensinamentos para o feminino aprendido na AD no cotidiano do ateliê de muitas formas, conforme já descrito anteriormente. No entanto, as tecelãs resistiam a esses ensinamentos, preferindo os outros relacionados à ajuda, ao bem-estar e à esperança. Em vista disso, os ensinamentos que mais repercutiam dentro do ateliê não estavam os ligados a gênero, e sim os de esperança e fé em Deus. Todavia, Algodão permaneceu trabalhando, a fim de conseguir que as colegas acolhessem tais ensinamentos. Por outro lado, ao que nos parece, um dos ensinamentos que mais mar-

---

<sup>73</sup> TECELÃ ALGODÃO, 2009.

<sup>74</sup> TECELÃ ALGODÃO, 2009.

<sup>75</sup> TECELÃ ALGODÃO, 2009.

cou as tecelãs é o pensamento mágico: a ideia de que alguém das alturas vem para ajudar. Esse pensamento permitiu que Algodão permanecesse com a liderança, porque tal pensamento produzia alento e esperança.

### **Considerações finais**

Segundo Adilson Schultz<sup>76</sup>, quem estuda religião deve estar preparado/a para dois movimentos importantes: O primeiro é de profundo respeito, de quem está pesquisando com os exercícios de fé das pessoas que estão sendo pesquisadas. O segundo é o contentamento com a parcialidade, tanto de quem pesquisa como de quem lê. Ainda aqui, acrescentaria mais um item: estar preparada para as ambiguidades encontradas no percurso da empiria.

Nossa empiria esteve sempre com a postura respeitosa diante dos exercícios de fé dentro do ateliê. Participávamos das orações, ouvíamos a palavras, e estávamos atentas às explicações da tecelã Algodão.

Iniciamos essa pesquisa com a suspeita de que fiéis das igrejas (principalmente a AD que foi objeto dessa pesquisa) ensinam o que aprendem na igreja nos locais por onde transitam. Essa suspeita foi confirmada nesta pesquisa: Fiéis da AD ensinam.

No cotidiano de suas vidas está a função de serem bons/as cristãos/as e para propagar os ensinamentos da igreja é fundamental levar mais pessoas para a igreja, a fim de levar conforto e ajuda para outras pessoas.

Entendemos que, ao levar a discussão de religião para o campo da Educação, estamos abrindo uma possibilidade de que o campo da Educação perceba o quando a religião ensina e reafirma seus ensinamentos. Logo, percebemos que o campo da religião também deve ser olhado e analisado pela Educação, pois essas instituições produzem pedagogias.

Como repercute os ensinamentos ligados às questões de gênero aprendidas pela tecelã Algodão na AD no cotidiano do ateliê? Algodão reforça os ensinamentos ligados a gênero aprendidos na AD, através dos rituais já descritos nesta dissertação: submissão, silêncio, obediência. A partir do “pensamento mágico”, as demais tecelãs gostam do

---

<sup>76</sup> SCHULTZ, Adilson. Deus está presente: o diabo está no meio: protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. 2005. Tese (Doutorado). Teologia, Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo, 2005.

resultado dos ensinamentos da tecelã Algodão. Elas descrevem esse como o melhor momento do ateliê e que os ensinamentos da tecelã Algodão dão a todas um sentimento de esperança. Em contrapartida, ela mesma, Algodão, põe esses ensinamentos em xeque – mate ao se firmar como liderança dentro do ateliê.

A tecelã Algodão transmite os ensinamentos da igreja, sobretudo os ligados a gênero durante o momento devocional e no decorrer do dia ao ser procurada por alguma tecelã. As tecelãs gostam dos ensinamentos porque encontram conforto, esperança, mas em muitas ocasiões as tecelãs resistem ao ensinamento para o silêncio e a submissão, em contra partida, o ensinamento referente ao pensamento mágico parece muito bem vindo para as tecelãs, e afirmam que a tecelã Algodão reforça o ateliê como uma família.

Sabendo conforme Frei Beto que nossa cabeça vai onde *nossos pés pisam*, na caminhada desta pesquisa nossos pés estavam dentro de um ateliê de tecelagem e dentro da academia, logo nossa pesquisa foi escrita simultaneamente pisando e pensando nesses dois lugares distanciados pelo conhecimento formal, para isso tentamos trabalhar aqui com o som dos teares num compasso entre os dois lugares, tecendo tramas visíveis e invisíveis tendo como base o cotidiano ordinário de mulheres, ordinário, pois nos leva ao cotidiano, a epistemologia do cotidiano tramada pelas mulheres e homens ao longo da vida (Gebara)<sup>77</sup>, um cotidiano por vezes difícil e marcado por gênero, classe social, raça, religião.

O cotidiano das mulheres foi marcado como sendo para o mundo privado e invisibilizado, várias instituições marcam o lugar da mulher como sendo de “menor saber”, “menor poder” e “menor querer”, portanto muitas instituições marcam o discurso da sociedade de como deve ser a conduta e o comportamento da mulher, os ensinamentos sobre o feminino, com base na desigualdade entre os sexos.

Concluimos que não podemos apontar somente uma instituição como responsável pelo lugar destinado às mulheres ao longo dos séculos, pois tais desigualdades estão presentes na política, na escola, na família, na mídia. E cada vez mais, por meio dos estudos feministas, tem sido possível esquadrihar e denunciar tais pedagogias, legitimadas através de diversas instituições sociais. Entre essas instituições encontramos a

---

<sup>77</sup> GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. IN NEUENFELDT, Eliane; BERGSCH, Karen; PARLOW, Mara (Org.). In: Epistemologia, violência, sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2008.



Igreja, que na sociedade vigente segue marcando significativamente o lugar da mulher como sendo de submissão, obediência e silêncio. Esses ensinamentos são marcados na AD com base na bíblia, através da hermenêutica do “clero” firmado com os padrões de gênero normativos onde a mulher é destinada ao silêncio, obediência e submissão ao masculino, logo as mulheres estão “abaixo” da hierarquia desta instituição religiosa.

Dentro do ateliê vemos uma mulher que no seu cotidiano ordinário se firma neste lugar, mas um lugar clandestino e à margem da instituição religiosa formal. E nesse lugar ela é uma forte líder espiritual. Sua liderança traz ao grupo de tecelãs conforto e reforça as relações de afeto dentro do ateliê. Esta mulher, que desafia a igreja dentro do ateliê, ensina para as demais colegas o “lugar” que a igreja marca para o feminino, sobre esses ensinamentos as demais tecelãs discordam. Em vista disso percebemos dentro do ateliê os paradoxos entre gênero e religião: a tecelã Algodão orava, pregava, fazia hermenêutica dos textos bíblicos lidos, aconselhamentos, e era procurada pelas demais tecelãs, para receberem conforto, conselhos e orações. E, para além de todas essas questões que a afirmavam como uma liderança no cotidiano do ateliê, ela ensinava. Aqui encontramos algo interessante: ao mesmo tempo ela desafiou a lógica hierárquica da igreja e de seus ensinamentos sobre a submissão e o silêncio das mulheres, pois exerceu a liderança e fez o que não lhe era permitido no espaço do ateliê; ela também, de certa forma, ensinou um conteúdo patriarcal, mas que foi, em parte, rejeitado pelas colegas tecelãs. Portanto, ela não fazia o que o pastor e a bíblia mandavam, mas *ensinava* o que o pastor e a bíblia ensinavam!

Assim, percebemos a dicotomia entre religião e mulheres, a tecelã Algodão sai do “lugar” marcado para ela estar, mas ensina este “lugar” para as demais mulheres que não recebem tais ensinamentos de forma passiva. Em vista disso as implicações no ateliê se dão de forma ambígua, trazem conforto, esperança e confiança a partir do pensamento mágico descrito pelas autoras citadas acima, e firma a tecelã algodão como sendo a protagonista de uma pedagogia da não-formalidade, fazendo teologia a partir das margens (Eggert).<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> EGGERT, Edla. Educa-teologiza-ção: fragmentos de um discurso teológico (mulheres em busca de visibilidade através da narrativa transcrita), 1998. Tese (Doutorado). Teologia, Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo, 1998.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES-MAZZOTTI, A.J & GEWANDSZNAJDER, F. (1999) O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa. 2ª ed. São Paulo: Pioneira.

BEAUVOIR, Simone. O segundo sexo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A pergunta a várias mãos, a experiência da pesquisa no trabalho do educador. São Paulo: Cortez, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo. Pesquisa Participante. O saber da Partilha. São Paulo: Idéias e Letras, 2006

CUNHA, Aline Lemos. “Histórias em múltiplos fios”: o ensino de manualidades entre mulheres negras em Rio Grande (RS – Brasil) e Capitán Bermúdez (Sta. Fe – Argentina) (re)inventando pedagogias da não-formalidade ou das tramas complexas. Tese de doutorado. Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. 2010.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. IN Revista Educar, Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004. Editora UFPR

EGGERT, Edla. Educação popular e teologia das margens. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003.

EGGERT, Edla. Educa-teologiza-ção: fragmentos de um discurso teológico (mulheres em busca de visibilidade através da narrativa transcrita), 1998. Tese (Doutorado). Teologia, Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo, 1998

EGGERT, Edla. Trabalho Manual e debate temático: Tramando Conhecimentos na simultaneidade. IN NEUENFELDT, Eliane; BERGSCH, Karen; PARLOW, Mara (Org.). In: Epistemologia, violência, sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

FIORINZA, Elisabeth Schussler. As origens cristãs da mulher: uma nova hermenêutica. São Paulo:Paulinas, 1992.

FIORINZA, Elisabeth Schussler. Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação Bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. 45.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006

GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. IN NEUENFELDT, Eliane; BERGSCH, Karen; PARLOW, Mara (Org.). In: Epistemologia, violência, sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

GEBARA, Ivone. Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal. São Paulo, Vozes, 2000.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. Dicionário básico de filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LAGARDE, Marcela. Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. 4.ed., Ciudad del México: UNAM, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de S. (org.) Pesquisa social. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, 80

MAGNANI, J. G. C. Discurso e representação, ou de como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In: CARDOSOS, R. A aventura antropológica: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

NUNES, Maria Jose Rosado. Gênero e a experiência religiosa de mulheres. In: Corpo-reidade, etnia e masculinidade. Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. MUSSKOF, André; STRÖHER, Marga. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

NUNES, Maria Jose Rosado. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. Revista Pagu. Campinas: no 16. 2001

ROMÃO. José. Educação. IN: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. Dicionário Paulo Freire. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RUTHER, R. Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo : Sinodal, 1993.

SCHULTZ, Adilson. Deus está presente: o diabo está no meio: protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. 2005. Tese (Doutorado). Teologia, Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo, 2005.

STRECK, Danilo. A educação popular e a (re)construção do público. Há fogo sob as brasas? Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro:v.11n.32maio/ago.2006

TRIVIÑOS, A. N. S. Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

WEBER, Max. Ensaio de Sociologia da Religião. São Paulo: LTC. 1982.

## O mito: Maria e as divindades femininas do mundo pagão

Antônio Lopes Ribeiro

### Introdução

É por demais notória a importância de Maria para a fé católica. Ela ocupa um lugar ímpar na vida da Igreja como aquela que aceitou ser a mãe do Filho de Deus, ao dizer o seu “Fiat” quando da visita do anjo Gabriel. Ela está presente tanto na piedade católica oficial quanto na piedade popular, como a medianeira de todas as graças, sendo venerada com todas as honras, como a ‘Mãe de Deus’, da Igreja e dos cristãos.

Para a fé católica Maria reúne em si os traços ideais de como ser cristão. É descrita como generosa, paciente, acolhedora. Maria é a virgem do silêncio. O seu sim se faz ouvir por toda a eternidade, quando sem reservas, aceitou ser a mãe de Jesus, o Filho de Deus feito homem. Por isso ela é venerada no mundo inteiro e ao contemplar seu rosto, acredita-se estar contemplando também o rosto de Deus, pois ela o reflete, deixando transparecer toda a profundidade e a extensão do seu amor.

Pouco se falou em Maria nos Evangelhos e também na literatura dos primeiros tempos do cristianismo. Mas o pouco que dela se tem conhecimento, faz com que seja venerada como a Mãe de Deus. Segundo ensina a teologia católica, quando Cristo veio ao mundo, sem deixar de ser Deus assumiu a natureza humana, descrita como união hipostática, e é dogmático na fé católica que Maria o gerou em seu ventre e, portanto, é reconhecida como ‘*theotokos*’, a Mãe de Jesus.

Em torno de Maria criou-se um mito, que se perpetua nas diversas formas de devoção a ela prestadas. Sua vinculação com o mito da Deusa-Mãe tornou-se comum no meio literário das Ciências da Religião, dadas as semelhanças na forma de culto, de veneração, de adoração, principalmente no período que corresponde aos primeiros séculos da Igreja, em que no mundo pagão a Deusa-Mãe foi grandemente cultuada.

Este artigo trata sobre o Mito que se criou em torno de Maria e sua possível ligação com as divindades femininas do mundo pagão, tendo como pano de fundo a Deusa-Mãe, um mito que se tornou universal, estando presente na maioria das grandes religiões.

## **A importância do mito em nosso cotidiano**

O homem se difere dos animais por sua capacidade de raciocinar. Essa capacidade o leva a criar desde coisas concretas até o simbólico, o abstrato. Embora a lógica cartesiana prime pela causalidade, o homem até hoje cruza a linha que separa o concreto do abstrato, alçando vôos transcendentais, em busca de algo que lhe dê sentido e também ao mundo que o cerca. Como resultado da fértil imaginação humana, temos a criação dos mitos. Aliás, de acordo com Karen Armstrong (2005, p. 7), “os seres humanos sempre foram criadores de mitos”.

O mito (latim = mythu; grego mythos), segundo Avelino da Silva (2003, p. 7), “é uma narração livre referente a um fenômeno natural, a um comportamento humano ou a um fato histórico em que o compromisso com a realidade é subjetivo” e sua lógica não corresponde à lógica da realidade (lógica cartesiana), tendo como ponto de referência aquilo que é “importante” e qualquer tentativa de enquadrá-lo “em uma visão racional nega a possibilidade de compreendê-lo em sua sublime dimensão original” (SILVA, 2003, p. 8).

Embora o pensamento mitológico na modernidade seja considerado como algo “irracional e indulgente”, sendo com frequência descartado pelo racionalismo, o mito continua tendo a sua importância no mundo de hoje e de acordo com Armstrong (2005, p. 9), “a mitologia, da mesma forma que a ciência e a tecnologia nos leva a viver mais intensamente neste mundo, e não a nos afastarmos dele”.

O mito faz parte de nosso cotidiano e ele ajuda a nortear nossa vida. Embora a palavra ‘mito’ hoje seja usada freqüentemente na descrição de algo que não seja verdadeiro, a mitologia desempenha um papel social de grande importância tendo sido criada com a finalidade de nos ajudar a vencer as dificuldades do dia a dia. Portanto, conforme bem explicita Armstrong (2005, p. 13;15), “é um equívoco considerar o mito um modo inferior do pensamento, que pode ser deixado de lado quando as pessoas atingem a idade da razão”, pois o mesmo funciona como um guia que “nos diz o que fazer para vivermos de maneira completa”.

Por mais que a modernidade tenha desencantado a religião por meio da racionalidade, e a ciência tenha tentado se legitimar como dispensadora de sentido (o que não conseguiu), o mito permanece. Como o homem está sempre em constante busca de sentido para sua vida, continua a acreditar nos mitos por ele criados, pois estes são plenos

de sentido e tem como objetivo “tornar as pessoas mais conscientes da dimensão espiritual que os rodeia” (ARMSTRONG, 2005, p. 20).

### **O mito da deusa-mãe**

Em nossa cultura ocidental patriarcalista em que se cultua uma única divindade e ainda por cima, é masculino, o termo Deusa-Mãe pode soar desagradável. Sabe-se que a questão de gênero, quando referente a Deus, se dá do ponto de vista antropomórfico, porque qualquer referencia que dele se tenha, é puramente sob um ponto de vista humano, pois Deus transcende a qualquer classificação de gênero que dele se possa fazer. No entanto, embora alguns autores sejam contra a classificação, convencionou-se no que se refere às religiões do mundo inteiro, referir-se às mesmas como se de base matriarcalista ou patriarcalista. Assim, no momento em que o homem reconhece um poder que lhe é transcendente, esse poder é atribuído ao gênero feminino, que tem a Deusa-Mãe como a autoridade máxima do sistema religioso matriarcalista que se situa na Pré-história (período Paleolítico e Neolítico).

Encontramos no Novo Dicionário Aurélio a palavra “deusa” como se referindo às “divindades femininas do politeísmo”, mulher “muito atraente, ou de extraordinária beleza física”, que em sentido figurado é “objeto de adoração”. A palavra “Mãe” soa como algo sagrado. É sinônimo de dedicação, de bondade, de amor, de vida, de perpetuação. Mãe, diz Teresa Moorey (2000, p. 45), “é a face mais aceitável do Feminino”. A junção desses dois substantivos “Deusa-Mãe” é a expressão máxima da divindade feminina que historicamente precedeu os deuses como objeto de adoração. Ao que tudo indica, portanto, a primeira imagem símbolo da vida que se tem é a da Mãe e consequentemente, de acordo com Moorey (2000, p. 24), “o Ser Supremo parecia inegavelmente feminino, pois o nascimento pertencia a Ela, e desse modo, por extensão, também a morte e o renascimento”. Pelo que chegou até nós, por meio da arte pictórica e escultórica, em achados arqueológicos, deduz-se, portanto, que a primeira forma de adoração foi a da Deusa-Mãe.

De acordo com Marcelo Barros e Frei Beto (2009, p. 100), “se Deus é fonte de vida, a primeira concepção de Deus sempre guarda uma dimensão feminina e ligada à natureza”. Em seu primeiro momento de adoração, segundo Monika Von Koss (2004, p. 99), a Deusa-Mãe era a própria terra corporificada, “a fundação de todas as criaturas que

ela nutre”. Na imanência do mundo, na era pré-histórica ela era a “mãe de todos e de tudo”. Os povos arcaicos tinham uma concepção de que tanto a fertilidade da terra quanto a fecundidade animal e humana eram “expressões de um mesmo fenômeno, que apenas pode ocorrer quando os líquidos fluem livremente”.

Pesquisas arqueológicas recentes sobre a pré-história da Europa mostram que a Deusa-Mãe foi adorada em diversos lugares, há milhares de anos. Essas pesquisas mostram que “a forma mais desenvolvida de reverenciá-la ocorreu aproximadamente entre 3000 e 1200 a.C., na Suméria, no Egito e na bacia do Mediterrâneo, onde era conhecida como Inana e Ísis, entre outros nomes” (WOOLGER; WOOLGER, 2007, p. 24). A Deusa-mãe, a exemplo de Maria no mundo cristão, tinha vários nomes, sendo conhecida como “Senhora das Plantas”, “Senhora das Feras”, “Mãe de Tudo”, “Deusa do Amor”, “A Protetora”, “Rainha dos Céus”, “Doadora de Sabedoria”, “Rainha da Morte” dentre outros incontáveis nomes. Essas múltiplas designações que consistiam em diversas maneiras de dirigir-se à Deusa-Mãe evidenciam que ela, “enquanto divindade suprema continha em si todas as possibilidades da existência: vida, morte, poder, juventude, velhice, sabedoria – e também o masculino e o feminino” (WOOLGER; WOOLGER, 2007, p. 24). Embora a Deusa-Mãe tivesse para cada cultura um nome (conhecida no Egito como Ísis, em Creta como Atana Potinja; na Grécia como Gaia, em Canaã como Astarte, na Suméria como Inana, na Babilônia como Ishtar, na Ásia Menor como Cibele), tratava-se da mesma deusa, que era cultuada em toda parte.

De acordo com Maureen Murdock (1998, p. 146), segundo evidencia as pesquisas realizadas pela arqueóloga Maria Gimbutas, que remontam ao período paleolítico e neolítico, a Deusa-Mãe ou Grande Deusa precedeu os deuses patriarcais. Verifica-se que nesses períodos “a veneração da Deusa era o centro de toda vida há pelo menos seis mil anos e, muito provavelmente, até há vinte e cinco mil anos”. As esculturas de figuras e símbolos femininos encontrados em sítios localizados em cavernas indicam a “supremacia da Grande Deusa na vida diária” (MURDOCK, 1998, p. 146). Nas sociedades que cultuavam a Deusa Mãe, ainda não havia separação entre sagrado e profano e a religião se confundia com a vida cotidiana. O sistema de governo era o matriarcalismo e “o chefe da família sagrada era uma mulher: a Grande Mãe. Ela era reverenciada como a Criadora. Seu corpo era sagrado; toda vida emanava dela, e a terra como um símbolo tornou-se sinônimo do corpo feminino” (MURDOCK, 1998, p. 146).

Pergunta-se: porque a deusa Mãe foi cultuada antes do Deus Pai? Porque se privilegiou o feminino e não o masculino? A resposta parece óbvia: naquele tempo era crucial a perpetuação das espécies. As mulheres são capazes de dar à luz e o homem primitivo não tinha noção de sua participação no processo de geração à vida. Assim, as mulheres eram tratadas diferentemente dos homens, à qual era atribuído um poder extraordinário de gerar em seu ventre a vida. Isso facilita o pensamento conforme afirma Farrington (1999, p. 14), de que “o homem primitivo acreditava mais em um mundo criado por uma deusa do que por um deus, como as culturas posteriores sustentaram”. Em função disso, “a deusa-mãe figura de maneira proeminente na maioria das culturas, ao menos por um período”, no qual “muitas deusas foram adoradas, mesmo antes de os deuses masculinos existirem”. E mesmo quando estes invadem o panteão feminino, ainda assim, a Deusa-Mãe continua sendo adorada e posteriormente, bem mais tarde, seu culto seria eternizado por meio de dogmas, na figura de Maria, no cristianismo.

### **Divindades femininas**

O mito da Deusa-Mãe se perpetua nas divindades femininas como um mito universal. Esse mito está presente principalmente nas civilizações grega, egípcia, babilônica e romana. Nessas civilizações formou-se um grande panteão de deusas, com diversos atributos, que remete à Deusa-Mãe. Para um leitor pouco familiarizado, alerta Tereza Moorey (2000, p. 16-17), o conceito de divindade pagã pode ser motivo de confusão pelo fato de haver uma grande variedade de deusas e não uma deusa somente. Ao mesmo tempo, diz a autora, “há somente uma, sendo todas elas a mesma. As idéias pagãs defendem a diversidade no Divino”.

Para Moorey (2000, p. 17), os mitos da Deusa ao longo da história sofrem alterações. “Linhagens do mito são tecidas e entretecidas, evoluem e mudam à medida que os séculos se sucedem”. Embora alguns estudiosos não concordem, ela defende a idéia de que originalmente havia “uma Deusa Grande-Mãe” que tinha muitos nomes, porém continuava sendo uma única Deusa. Junito de Souza Brandão (1996, p. 58), a descreve como um arquétipo a partir do qual surgiram outras divindades femininas, cuja primazia na ilha de Creta “atesta a soberania e a amplitude do culto da Grande Mãe”, todas com um traço comum, que é a fecundidade, não importando quem seja: se Reia, Hera, Ilítia, Perséfone, Britomártis”, pois estas não passam de “meras transposições da Grande Mãe”, que foram assimiladas pelos gregos, “com funções, por vezes, diferentes das que



exerciam em Creta” A seguir, destacamos as três principais deusas cultuadas nas civilizações que influenciaram a nossa cultura.

**Ísis.** A Deusa-Mãe Isis é símbolo da fertilidade e da fecundidade. É a mais importante divindade feminina do Antigo Egito. Filha de Seb e Nut era Irmã e Esposa de Osíris, com quem teve um filho (Horus) e governou o Egito. Ela era venerada como “mãe e esposa ideais”, sendo também venerada como “senhora da magia e, com sua irmã Néftis, guardiã dos mortos (WILKINSON; PHILIP, 2010, p. 317). Dela Verena Kast (1997, p. 84), afirma ser provavelmente a deusa-mãe “no sentido mais restrito”, da qual “se diz que ‘no começo era Ísis, a mais velha dos velhos’, de quem deuses e homens se originaram. No papel de criadora, “ela gerou o sol. Seu leite ou sangue nutria deuses e homens”.

Ísis é a própria personificação da natureza. Está associada à Eva e à Virgem Maria. Era chamada de “Mãe do Universo” e toda forma de vida existente sobre a terra, dependia dela. Era ela que regulava “a gravidez e os partos, estimulava os ciclos vegetais e regulava as águas” (SICUTERI, 1994, p. 154). Na mitologia romana, na qual foi absorvida, a grande deusa Ísis assim fala a Lúcius (herói do livro *O Asno de Ouro*, de Apuleio), no momento de sua iniciação a seu culto: “Eu sou a Natureza, a mãe universal, senhora de todos os elementos, filha primordial do tempo, soberana de todas as coisas espirituais, rainha dos mortos e também dos imortais, a única manifestação de todos os deuses e deusas” (PHILIP, 2010, p. 9).

Ísis foi venerada pelos antigos por quase três mil anos. Ela era considerada a rainha do céu e da terra [assim como Maria o é para os católicos]. Por isso era considerada a divindade mais poderosa de todas as existentes no antigo Egito. Por ser feiticeira, Ísis tinha muitas faces (era multiforme). Também tinha vários nomes, com funções distintas: Maat, deusa da verdade que “personificava as leis equilibradas da natureza”; Hathor, rainha do céu, que “alimentava seus filhos”; Sótis, manifestação da estrela Sírio, que “anunciava a cheia e o retorno da abundância” (ELLIS, 2003, p. 302).

A história de Ísis é uma história que envolve morte e ressurreição. A maneira com que concebe seu filho Hórus, abre a possibilidade de relacioná-la com Maria, a Mãe de Jesus. Demonstrando grandes poderes mágicos, após o marido ser esquartejado pelo irmão Seth, cujos pedaços foram espalhados por todo o Egito, Ísis com a ajuda da irmã Néfti, junta os pedaços e o ressuscita, com o vento de suas asas, após pairar sobre ele como um pequeno gavião, quando então o “o espírito do marido passou magica-

mente para ela, e a concepção de seu filho foi imaculada” (ELLIS, 2003, p. 302). Por ter trazido Osiris à vida Ísis recebeu o título de “deusa da morte e dos rituais fúnebres” (DEL DEBBIO, 2008, p. 332).

Na arte pictórica e escultórica Ísis é geralmente retratada com o deus Hórus ainda menino, no colo, a exemplo da Madona, representação da Virgem Maria com o menino Jesus, em pinturas e esculturas da arte sacra. Considerada antecessora de Maria, a mãe de Deus, Ísis foi cultuada no período greco-romano, como “uma divindade cósmica, condutora dos corpos celestes, rainha dos mares”, tendo sido juntamente com sua “obscura irmã e gêmea, Néftis, [...] variantes egípcias da mãe-vida e da mãe-morte” (KAST, 1997, p. 84-85). Ísis foi cultuada até o século VI d.C, em Filaé<sup>1</sup>, em Dendera e Biblos, sendo também venerada no mundo greco-romano (WILKINSON; PHILIP, 2010, p. 317).

**ISHTAR.** Conhecida como Imimi, Inanna, Ininna, Ishtar era a deusa babilônica cultuada como deusa do amor, da beleza e da fecundidade. Considerada senhora do céu, essa deusa é “resultado da fusão de Inanna, deusa-terra e deusa-mãe suméria, e de Ishtar, deusa semítica da guerra” (CAVALCANTI, 2005, p. 66), aparecendo sempre com um arco e flechas. Sicuteri (1994, p. 154) a descreve como a “personificação de uma energia natural capaz de dar ou de tirar a vida, dupla e bifásica como a Lua”. Isto faz de Ishtar uma figura bastante ambígua. Na Assíria ela é a deusa da guerra e na Babilônia, onde é representada como virgem ou cortesã, ela é a deusa do amor (CAVALCANTI, 2005, p. 67). Conforme descrição de Karen Armstrong (2005, p. 65), “Ishtar é uma destruidora da cultura: ela é como uma bolsa de água que molha quem a carrega, como um sapato que machuca o usuário, uma porta incapaz de bloquear o vento”. Ela jamais se firmou com qualquer um de seus amantes, arruinando todos eles.

Segundo a mitologia babilônica, após a morte de seu primeiro marido e irmão, Tamuz, Ishtar desce ao mundo subterrâneo a fim de subtrair de sua irmã Ereshkigal “o poder sobre a vida e a morte” (PHILIP, 2010, p. 19). Antes, porém, orienta seu servo Papsukal a resgatá-la caso não retornasse. Até chegar frente à sua irmã, ela teve que passar por sete portas. Por cada porta pela qual passava, perdia uma peça de suas vestes, juntamente com sua força. Por isso chega nua e indefesa perante Ereshkigal, que a mata. Em conseqüência de sua morte, o mundo começou a fenecer. Após procurar os deuses

---

<sup>1</sup>Ilha localizada perto de Assuã, na fronteira meridional do Egito e último reduto do culto a Ísis, cujo templo permanece até hoje, em bom estado de conservação.

que lhe dão poderes para “se aventurar pela terra dos mortos”, Papsukal, seu servo a resgata e lhe restitui a vida, ressuscitando-a com “o alimento e a água da vida”. Ishtar, porém, teve que pagar um preço por seu resgate e assim, “durante seis meses por ano Tammuz devia morar na terra dos mortos. Enquanto ele ficava lá, Ishtar lamentava sua perda, quando ele renascia, na primavera tudo se alegrava” (PHILIP, 2010, p. 19). Consoante Del Debbio (2008, p. 332), após se apaixonar por Gilgamesh e ser por ele rejeitada por seu aspecto divino, Ishtar “pediu a Anu que enviasse o Boi dos Céus para matar Gilgamesh”. Ishtar tem como símbolo sagrado uma estrela com oito pontas e como animal sagrado um leão, junto ao qual ou sobre ele é sempre retratada.

**ÁRTEMIS.** Conhecida como Diana em Roma, Ártemis, filha de Zeus e Leto, irmã gêmea de Apolo, era a Deusa grega da Lua, do parto, da caça e da castidade. Era uma deusa vingativa. Adorada em praticamente toda a Grécia, era considerada protetora das Amazonas. Ártemis é a deusa “virgem da fertilidade, vegetação, dos reinos selvagens, da vida animal e das caçadas” (DEL DEBBIO, 2008, p. 80). Caçadora de cervos é retratada com um arco dourado às costas, usado também contra seus inimigos. Ártemis é “maternal e delicadamente solícita, mas à maneira de uma autêntica virgem, ao mesmo tempo pudica, dura e cruel” (OTTO, 2005, p. 71).

Ártemis só é possível de ser imaginada como virgem. Normalmente chamada de “Virgem” e “Donzela”, aqueles que dela ousavam se insinuar ela os matava com sua flecha certa. “Formosa” e “formosíssima” eram os adjetivos usados em sua adoração. Ártemis tinha por ideal manter-se sempre virgem. Esse ideal, porém, não se dirigia à liberdade espiritual, mas para a natureza e “seu frescor, sua vivacidade e sua opulência [eram] elementares” (OTTO, 2005, p. 80). Assim como Apolo “era o símbolo da exaltada masculinidade, Ártemis era a mulher transfigurada”, mostrando uma face do feminino “totalmente distinta de Hera, de Afrodite ou da Mãe Terra primeva. Ao mostrar-se nela o espírito da natureza intocada transparece, ao mesmo tempo, um protótipo do feminino cuja forma eterna corresponde à esfera dos deuses” (OTTO, 2005, p. 80).

Nas *Metamorfoses* de Ovídio, se encontra o relato de como Ártemis, por vingança, transformou Acteão em um cervo (vindo a ser devorado por seus cães), após tê-la visto nua num banho. Essa reação de Ártemis está ancorada na importância que dava à sua própria virgindade, pela qual havia implorado a Zeus com a idade de três anos. Por outras fontes, na realidade Ártemis se vingou de Acteão por o mesmo “ter-se gabado de ser melhor caçador que ela” (PHILIP, 2010, p. 36).

## **Processo de inculturação da fé cristã: assimilação de práticas pagãs**

Em sua expansão no mundo helênico o cristianismo acabou assimilando elementos pagãos que passaram a fazer parte de sua práxis litúrgica. É certo que como uma religião nascente, o cristianismo não seria totalmente imune às influências culturais daquela época, até porque aqueles que se convertiam ao cristianismo traziam consigo toda uma bagagem de práticas religiosas que acabaram por se juntar de forma sincrética à piedade cristã. Para uma igreja que havia aparecido há tão pouco tempo e tanto sua teologia quanto sua liturgia estava em fase de formação, não é de se estranhar que tenha absorvido “muitas das conjecturas e metáforas verbais e visuais e muitos dos rituais da cultura circundante” (JOHNSON, 2006, p. 104).

Philip Jenkins (2004, p. 153), em seu livro “A próxima Críandade”, ao comentar que o cristianismo prosperou e cresceu em função de ter incorporado idéias de diversas culturas, diz que “nos primeiros séculos da existência do cristianismo, seus adeptos no Egito usavam imagens da deusa Ísis e de seu filho Horus como o modelo das imagens devotas de Maria e do Menino Jesus”. Segundo o autor, “em todo o Mediterrâneo, as funções de numerosas divindades locais foram transferidas para santos cristãos”.

Conforme bem explicita Jenkins (2004, p. 153), no que diz respeito às incorporações, a que denomina de “empréstimos retirados do paganismo”, “o cristianismo foi sumamente flexível a respeito dessas adaptações e não há nenhuma razão evidente pela qual a era das absorções deva ter terminado nos séculos V ou X, ou venha a terminar no século XXV”. Na transição do culto pagão para o cristão, os ídolos pagãos foram destruídos, porém, muitos de seus templos foram. No século V, por ordem do papa Gregório, o Grande, os templos pertencentes às religiões dos reinos bárbaros que se converteram ao cristianismo, por força da expansão dos cristãos mediterrâneos sobre a Europa setentrional, foram poupados e posteriormente transformados em igrejas cristãs.

Nesse processo de inculturação, devido à expansão do cristianismo, houve conciliação das práticas de fé cristã com as práticas pagãs. Assim, de acordo com Philip Jenkins (2004, p. 154), calendários ritualísticos pagãos foram absorvidos e junto com “os antigos festivais sazonais pagãos” que passaram a ser “comumente abençoados com os nomes dos maiores santos cristãos”, tem como exemplo disso, “o dia do solstício de verão, 24 de junho, [que] é associado a São João Batista”, sendo praticamente certo que aqueles santos que vieram substituir os deuses pagãos, passaram a serem venerados com algumas características deles.

Junito de Souza Brandão (1996, p. 33) descreve muito bem o que aconteceu no processo de inculturação da fé cristã, sendo bastante lacônico ao afirmar que “sob muitos aspectos o Cristianismo salvou a mitologia: dessacralizou-a de seu conteúdo pagão e ressacralizou-a com elementos cristãos, ecumenizando-a”. Desta forma, uma vez cristianizados, tanto os deuses quanto os locais de culto de toda a Europa “receberam eles não somente nomes comuns, mas também reencontraram, de certa forma, seus próprios arquétipos e, por conseguinte, seu prestígio universal” (BRANDÃO, 1996, p. 33). Desta forma, a Deusa-Mãe, sagrada desde a pré-história, incorporada em uma “figura divina local ou regional [como é o caso da deusa Ártemis (Diana) em Éfeso], torna-se santa para toda a cristandade, após ser consagrada à Virgem Maria”, a exemplo do que aconteceu com os matadores de dragões que passaram a ser conhecidos no cristianismo como São Jorge (BRANDÃO, 1996, p. 33).

Ao prefaciando a obra de Brandão, *A Mitologia Grega*, o Dr. Carlos Byington (1996, p. 11), a título de motivação ao leitor, no que classifica de “algo extraordinário no estudo da Mitologia Grega”, levanta a seguinte questão: como compreender a razão de a Cultura Ocidental ter-se voltado de forma tão intensa no período do Renascimento para a Grécia, o que para muitos foi considerado “um retrocesso ao paganismo e um conseqüente desvirtuamento do Cristianismo”. Afirma o autor que na realidade aconteceu o contrário. Em paralelo com a intolerância da Inquisição e daquilo que dela se resultou “percebemos, no Renascimento, a Consciência da fé cristã, não só com os símbolos da religião greco-romana e egípcia, como com toda a sorte de crenças, superstições e magia”. Num ambiente de convivência mútua “entre religião, alquimia, astrologia e superstição [foi] que nasceu o humanismo europeu, útero e berço da ciência moderna” (BYINGTON, 1996, p. 11). Nesse sentido, o Cristianismo não retrocedeu e sim avançou. O que aconteceu é que “a árvore mítica judaico-cristã foi buscar em outras culturas o material imaginário necessário para implantar a transição patriarcal do Self Cultural”, encontrando “na Mitologia Grega, uma fonte inesgotável de símbolos de convivência com as forças da natureza”. O Ocidente, com uma religião definitivamente patriarcal, com a possibilidade de crença em apenas um único Deus, acabou por reencontrar na Grécia “não só uma cornucópia de mitos matriarcais, como também inúmeros padrões mitológicos de convivência destes símbolos matriarcais com os patriarcais”. Isso acabou por facilitar os gênios do renascimento a “constituírem a ciência moderna, a partir da busca da espiritualidade judaico-cristã, aplicada às forças da natureza”

(BYINGTON, 1996, p. 11). Assim, o cristianismo acabou sendo um facilitador para a construção da ciência moderna, ao fornecer elementos assimilados em seu contato com outras culturas.

### **O culto a Maria: a dogmatização e perpetuação do mito da deusa-mãe**

Maria, a Virgem de Nazaré, se tornou conhecida como a Mãe de Jesus, entrando para a história como a figura feminina mais importante para o Cristianismo, ao ponto de ser designada como o “Rosto Materno de Deus”. O que levaria aquela moça simples e humilde de Nazaré a tornar-se tão poderosa no âmbito do cristianismo (grandemente venerada no catolicismo), recebendo honrarias até mais do que o próprio Jesus? Pouco espaço Maria encontrou nos escritos do Novo Testamento da Bíblia cristã, o que poderia sugerir que tivesse pouco valor no plano salvífico de Jesus. No entanto, ela tornou-se a “Magna-Mater”, a “Grande-Mãe”, a “Deusa-Mãe” dos católicos no mundo inteiro.

O cristianismo é caracterizado tradicionalmente como uma fé patriarcalista, pois seguiu a mesma linha do judaísmo, no sentido da adoração a um Deus masculino. Porém, “o ser humano tem necessidade do feminino também no âmbito da religião” (TEIXEIRA, 2004, p. 59) e nesse sentido, o fato de que a figura feminina seja reprimida na compreensão que o cristianismo tem de Deus, acaba sendo equilibrada pela presença da figura de Maria, a Mãe de Jesus, “que desempenha então o papel do feminino numinoso que seria uma espécie de substantivo cristão da deusa-mãe das religiões do Oriente Próximo antigo e, ao mesmo tempo, das deusas virgens da religião grega.” (TEIXEIRA, 2004, p. 59).

Tornou-se comum nos dias de hoje os estudiosos vincularem o nome de Maria, a Mãe de Jesus, com o do mito da Deusa Mãe, em função das semelhanças na forma de venerá-las, no período correspondente aos primeiros séculos da Igreja, o cristianismo primitivo. De acordo com Evilázio Teixeira (2004, p. 59), no que se refere a Maria, “faz-se analogia à deusa Ísis, apresentada como modelo de mãe, já que concebeu de forma maravilhosa (depois da morte de Osíris)”. Na arte copta do século VI as semelhanças entre Maria e Ísis, no campo iconográfico, são evidentes. “A virgem que dá o peito levou a pensar numa possível influência no Egito da imagem da deusa Ísis, que sustenta o deus Horus” (TEIXEIRA, 2004, p. 59).

O teólogo Hugo Rahner (*apud* JOHNSON, 2006, p. 104) reconhece que “a Igreja não se formou em um vazio, mas absorveu em sua teologia e em sua liturgia muitas das conjecturas e metáforas verbais e visuais e muitos dos rituais da cultura circundante”. Devido ao avanço do cristianismo rumo ao mundo mediterrâneo, deduz-se que tenha acontecido assimilações de elementos de cultos helênicos dedicados a divindades femininas sendo os mesmos associados à figura de Maria (JOHNSON, 2006, 104). Tais assimilações de elementos pagãos no culto a Maria, se deu por dois motivos: em primeiro lugar, como estratégia missionária em vista à expansão do cristianismo no mundo helênico, onde havia um panteão de deusas fortemente reverenciadas; e, em segundo lugar, isso acabava por se tornar um reflexo da visão sacramental cristã daquela época, em que as imagens femininas, após serem “batizadas”, passavam a evocar o Deus por Cristo revelado (JOHNSON, 2006, p. 104). Um exemplo desse tipo de estratégia missionária se dá, por exemplo, quando Paulo vai pregar para os pagãos no areópago e vincula o Deus cristão o qual anunciava, ‘ao deus desconhecido’ que era honrado mesmo sem se conhecer.

Em Atos dos Apóstolos (At 19,23-28), há um relato que mostra que Ártemis era adorada em Éfeso, onde Paulo se encontrava para evangelizar os pagãos. Ali havia um santuário em nome da deusa Ártemis e afirmações de que ela era adorada não só na Ásia, mas também no mundo inteiro. Aquela cidade, considerada o terceiro centro de difusão do cristianismo (o primeiro fora Jerusalém e o segundo Antioquia) pode ser uma chave de ligação do culto à deusa Ártemis com o culto a Maria, a Mãe de Jesus. Essa transição de culto, de acordo com Elizabeth Johnson (2006, p. 104-105), se deu a partir do século IV, em que a devoção à Deusa-Mãe se transferiu para Maria, sob várias maneiras. Segundo afirma, “lugares da natureza onde divindades femininas haviam sido reverenciadas com peregrinações e orações, como grutas, fontes, promontórios, montanhas, lagos e bosques, passaram a ser associadas à Maria”. Quanto aos templos e santuários dedicados às deusas “foram dedicados de novo a Maria, a Mãe de Deus; exemplos notáveis [disso] encontram-se em Roma, Atenas, Chartres e Éfeso”. Os símbolos artísticos antes relacionados às Deusas foram ressignificados e transferidos para Maria:

[...] o manto azul-escuro, a coroa em espiral, a ligação com a lua e as estrelas e com a água e o mar. A iconografia de Maria sentada com o filho no colo voltado para a frente foi copiada da pose de Ísis com Hórus, a própria mãe em trono creto que segura o rei-deus de frente para o mundo. Hinos que recordam os autolouvores de Ísis aclamavam Maria com títulos e atributos bem conhecidos, como Rainha do Céu, santíssima, misericordiosa, sapientíssima, mãe universal, doadora de fertilidade e das bênçãos da vida, protetora das mulheres

grávidas e seus filhos, de marinheiros no mar e de todos os que a invocam na necessidade. As estátuas ainda veneradas da madona negra em Le Puy; Montserrat e Chartres e em outros lugares originam-se de antigas pedras negras ligadas ao poder de fertilidade das deusas da terra, pois o preto é a cor que beneficia a fecundidade subterrânea e uterina. Adaptado à iconografia das deusas-mãe galo-romanas clássicas, esse simbolismo foi, então, conservado nas imagens esculpidas da madona negra (JOHNSON, 2006, p. 105).

No florescer do culto a Maria, a exemplo do que faziam com Ártemis segundo Johnson (2006, p. 106), “os devotos cantavam, rezavam e ofereciam pães doces diante de seu trono, como fizeram tantos outros antes deles para a Grande Mãe”, a ponto de o bispo de Salmira, Epifânio, criticá-los violentamente: “o corpo de Maria é santo, mas ela não é Deus [...]. Que ninguém adore Maria”. Embora a devoção a Maria tenha se iniciado numa religião em que a igreja já estava completamente burocratizada, com uma hierarquia e liturgia bem definidas, em torno de um corpo doutrinário, as absorções do culto à Deusa-Mãe (Ártemis) foram inevitáveis, cujos indícios “indicam um forte processo de assimilação e adaptação de idéias, textos e imagens artísticas no caso do culto mariano que despontava” (JOHNSON, 2006, p. 106). Assim, o emprego dos símbolos do paganismo, por parte do cristianismo, no culto a Maria, pelos cristãos recém convertidos, são evidências bastante concretas do que aconteceu naquela época. Por mais que o cristianismo se mostrasse independente ao paganismo, no entanto, se feita uma comparação, entre o culto cristão a Maria e o culto pagão à deusa, o mesmo não escapa a um flagrante sincretismo, tamanha a apropriação de práticas, usos e costumes da religião repudiada. Segundo Johnson (2006, p. 106-107), um enfoque comparativo sobre a origem do simbolismo mariano (e conseqüentemente sobre a origem do mito cristão, de veneração à Mãe de Deus), “leva a uma clara descoberta: a tradição mariana é um canal de imagens e linguagem a respeito da divina realidade que flui da veneração da Grande Mãe no mundo mediterrâneo pré-cristão”.

No Concílio de Éfeso, datado de 431 d.C., ao decidirem-se por dar a Maria o título de “Theotokos”, a “Mãe de Deus” (numa de suas várias traduções), os bispos legitimaram a crença popular mariana daquela época fazendo com que o povo saísse pelas ruas numa ‘efervescência’ sem igual, tamanha a alegria que sentiam, conduzindo os bispos a seus alojamentos, em procissões, à luz de archotes e gritando “Louvada seja Theotokos!” (JOHNSON, 2006, p. p. 106), concretizando assim, de forma oficial, o mito da Deusa-Mãe dos cristãos. Antes, Artemis ocupava centralidade no coração daquele povo (cf. At 19,23-40), após aquele Concílio, Maria passou a ocupar seu lugar.



## Conclusão

Num mundo dominado pela ciência, em que o real, o verdadeiro, é aquilo que exista em forma concreta, o mito é considerado como irracional, por aquilo que representa: o abstrato. Contudo, por mais que o mito seja assim entendido, ele permanece em plena modernidade, porque ele dá o sentido à vida da pessoa que não o encontra na própria ciência.

Vimos que desde o princípio o homem é um fabricante de mitos, nos quais se ampara nos momentos mais difíceis da sua vida. Num primeiro momento, vemos a Deusa-Mãe sendo adorada, sob diversas formas, variando no nome e na função de acordo com cada lugar onde era venerada, porém, referindo-se a uma mesma divindade. É certo que num dado momento, o panteão das deusas é invadido por deuses, diminuindo assim a importância do papel desempenhado pela Deusa-Mãe. Um exemplo claro disso está na negação que Gilgamesh faz à deusa Ishtar. Mas apesar disso, há uma convivência por vezes harmoniosa e outras não, entre deuses e deusas e assim, o culto à Grande Mãe, é continuado nas divindades femininas.

Como a religião hebraica tem como principal característica a crença num único deus e ainda por cima, em termos antropomórficos, masculino, a presença do feminino é totalmente reprimida, não dando espaço para a crença na Deusa-Mãe. Isso viria a mudar, com o surgimento do cristianismo, que encontrou em Maria, a Mãe de Jesus, o Filho de Deus, o elemento que faltava para preencher a grande lacuna deixada no coração dos cristãos, pela ausência da figura materna, em suas práticas de adoração. Desta forma, acontece a transposição do culto à deusa no mundo pagão (Ártemis, de Éfeso), para o mundo cristão, que vê em Maria, a figura perfeita para ocupar o lugar da Deusa-Mãe, representada pelas divindades femininas do paganismo, principalmente nas civilizações Greco-romanas.

Isso se dá à medida que o cristianismo avança rumo ao mundo mediterrâneo, iniciando-se um processo de inculturação, em que ao entrar em contato com o paganismo, dele assimila muitos dos elementos presentes na sua liturgia cristã (catolicismo), que uma vez ‘purificados e ressignificados’, passaram a fazer parte do seu culto oficial. Nesse contexto de inculturação da fé cristã, com a assimilação de elementos do paganismo, como não poderia ser diferente, acontece a transposição da crença na Deusa-Mãe para o âmbito do cristianismo, iniciando-se desta forma, tanto na instituição burocrati-

zada quanto na devoção popular, o culto a Maria, perpetuando assim, de forma oficializada e dogmatizada, o mito da Deusa-Mãe.

## REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BARROS, Marcelo; BETO, Frei. *O amor fecunda o universo: ecologia e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Agir, 2009.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. I. 10ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BYINGTON, Carlos. Prefácio. In: BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. I. 10ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 11.
- CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O cântico dos cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: EDUSP, 2005.
- DEL DEBBIO, Marcelo. *Enciclopédia de mitologia*. São Paulo: Daemon, 2008.
- ELLIS, Normandi. *Deusas e Deuses Egípcios: festivais de luzes*. Trad. Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras Editora Ltda, 2003.
- FARRINGTON, Karen. *História Ilustrada da Religião*. São Paulo: Editora Manole, 1999.
- JENKINS, Philip. *A próxima Cristandade: a chegada do cristianismo global*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã: Teologia de Maira na comunhão dos santos*. São Paulo: Loyola, 2006.
- KAST, Verena. *Pais e Filhas, Mães e Filhos*. São Paulo: Loyola, 1997.
- KOSS, Monika Von. *Rubra Força: Fluxos do poder feminino*. São Paulo: Escrituras Editora, 2004.
- MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- MOOREY, Teresa. *A Deusa: Aprenda a descobri-la e a cultuá-la em todas as suas manifestações*. São Paulo: Pensamento, 2000.
- MURDOCK, Maureen. *A filha do Herói: Mito, história e amor paterno*. Trad. Sâmia Rios. São Paulo: Summus, 1998.
- OTTO, Walter Firedrich. *Os deuses da Grécia*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

PHILIP, Neil. *Mitos e lendas em detalhes*. Trad. Eliana Rocha. São Paulo: Publifolha, 2010.

SCHIMIDT, Alaid Schiavone. *Pequena enciclopédia Bíblica de Temas Femininos*. São Paulo: Arte Editorial, 2007.

SICUTERI, Roberto; CABRA, Pier Luigi. *Astrologia e mito*. São Paulo: Editora Pensamento Ltda, 1994.

SILVA, J.C. Avelino da. *Zeus e a Lógica do Mito*. Goiânia: Descubra, 2003.

TEIXEIRA, Evilázio. *Carta Apostólica Rosarium Virginis Mariae sobre o Santo Rosário*. HAMMES, Érico João (Org.). *Fé & Cultura – temas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 43-68.

WILKINSON, Philip; PHILIP, Neil. *Mitologia*. Trad. Áurea Akemi. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

WOOLGER, Jennifer Barker; WOOLGER, Roger J. *A Deusa Interior: Um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas*. São Paulo: Cultrix, 2007.

# Matriarcalismo ou patriarcalismo? Um estudo das posições de gênero na religião Mina Nagô em Abaetetuba-PA<sup>1</sup>

Lucielma Lobato Silva \*

## Resumo

A partir de um diálogo com obras africanistas clássicas, e com pesquisadores do culto afro-maranhense e afro-paraense que apontaram a existência de um matriarcado e a predominância de mulheres nos terreiros de Candomblé da Bahia e do Tambor de Mina dos Estados do Maranhão e do Pará, o presente trabalho representa o mundo dos terreiros como sendo das mulheres, a partir de realidade do culto Mina Nagô tal como o culto está organizado no município de Abaetetuba-PA.

**Palavras-chave:** Mina-Nagô; Mulher; Posição Feminina.

## Introdução

Esse trabalho focaliza o Mina Nagô, a tradição afro religiosa paraense examinando a posição feminina nesta religião, mais especificadamente no Templo Cristão Afro Nagô de Oxóssi Urucáia no município de Abaetetuba, Mesorregião do nordeste paraense. O tema nos parece relevante, se considerarmos a historiografia e a antropologia ao tratarem da presença e do lugar ocupado pela mulher nos cultos afro-brasileiros, que foi visto como o pilar central na sustentação de tais cultos.

Tal preeminência é ratificada no Maranhão, Estado em que a tradição afro-paraense deita raízes<sup>2</sup>, a pesquisadora maranhense Mundicarmo Ferretti (1996), no artigo intitulado *A mulher no Tambor de Mina*, afirma que no “Tambor de Mina a mulher é maioria tanto na chefia de terreiros quanto como médium de incorporação”<sup>3</sup>. No entanto, essa atuação de grande valor e significação precisa ser revista especialmente nos locais em que a religião matriz africana saindo do eixo das metrópoles, se expandiu para as cidades-sede de município em um movimento de interiorização do culto, bem como

---

<sup>1</sup> Este trabalho é fruto do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado e defendido no término do curso de Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal do Pará em 2009, seu título e várias proposições foram modificadas para esta comunicação.

\* Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará – UEPA; Professora da Secretaria de Educação do Estado do Pará – SEDUC/PA, lucielmalobato@hotmail.com.

<sup>2</sup> Anaíza Vergolino, *A música e o Pará*. Ponto de santo. Encarte. Secretaria de Cultura do Estado do Pará. Vol. 8. Belém, 2004.

<sup>3</sup> Maria Rocha Mundicarmo Ferretti, *A mulher no Tambor de Mina*. In: *Revista de Ciências Sociais da UFMA*. São Luís: EDUFMA. 1996.

demonstrou Margalho (2004)<sup>4</sup> no seu trabalho de conclusão de curso intitulado *A “interiorização” religiosa Afro-Brasileira no Pará: A expansão do Mina-Nagô no município de Abaetetuba.*

Hoje é possível perceber que apesar das mulheres serem numericamente expressivas como participantes ativas da religião e incluindo dançantes do culto e chegam até mesmo a deixar seus nomes na galeria dos notáveis do culto e no Pará, e em especial em Abaetetuba, elas já não têm o papel destacado como outrora foi observado nos candomblés da Bahia, por Landes (1947), por Carneiro (1948) e no próprio Tambor de Mina do Maranhão, a julgar pelos trabalhos do casal Ferretti e Rosário (2001).

A mulher no Mina Nagô de Belém e de Abaetetuba, sem dúvida, chega ocupar um papel destacado dentro dos terreiros mina podendo chegar ao cargo de sacerdotisas ou Yalorixás, mas isso não lhes dá o status de matriarcas, o que não significa que o gênero feminino é inferior ao masculino, mas sim que o cenário dos cultos de origem africana, no município de Abaetetuba se reconfigurou, diante do que foi demonstrado pela historiografia e antropologia brasileira.

## **1. Mulher, religião e poder: Bahia e Maranhão**

Desde o início do século XX várias obras de cunho científico foram sendo produzidas para o estudo dos cultos Afro-Brasileiros. Essas obras, em sua maioria, foram a resultante de pesquisas desenvolvidas na Bahia, Estado em que o contexto histórico favoreceu o florescimento de uma religião de origem africana, o candomblé, o qual teve e tem grande expressividade de culto a partir de suas “nações” notadamente os candomblés keto e angola.

Essa volumosa produção está intimamente ligada com a importação de negros escravos africanos para esse Estado, onde um intenso tráfico teve início a partir do século XVI com a Costa da Guiné (no sentido largo do termo), continuou no século XVII com Angola, atravessou o século XVIII com a Costa da Mina, para se estender até o fim no século XIX quando o mesmo se tornou clandestino.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Leonardo Maciel Margalho, *A “interiorização” religiosa Afro-Brasileira no Pará: A expansão do culto Mina Nagô no município de Abaetetuba.* Monografia de conclusão de curso. UFPA. Abaetetuba. 2004.

<sup>5</sup> Roger Bastide, *As Américas Negras: civilizações africanas no novo mundo.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974

## 1.1 A cidade das mulheres em Ruth Landes

Na Bahia, no primeiro período do século XX, uma nova discussão sobre a temática dos cultos afro-brasileiros foi levantada, relativamente às questões de gênero e sexualidade, quando a antropóloga norte americana Ruth Landes se tornaria a pioneira em tal assunto, por descrever minuciosamente o cotidiano e a vida social de mulheres dentro e fora dos terreiros afro-brasileiro.

Seu livro “*A cidade das mulheres*”, publicado originalmente em inglês em 1947 causou um grande impacto na época, pois nessa obra, Landes recusou-se a produzir um retrato etnográfico do candomblé e da cultura afro-brasileira como sendo um campo homogêneo, integrado e estático, conforme o padrão da antropologia de sua época. Ao contrário, ela descreveu os conflitos internos, os diálogos e as contestações do significado do candomblé em um contexto de mudança e fluidez.

O candomblé e, especialmente, o lugar das mães-de-santo na sociedade baiana chamaram muita atenção Landes. É a partir dessas mulheres que ela passa a refletir sobre a própria condição feminina, fazendo uma leitura sensível do poder que detinham. Essa impressão positiva com relação ao candomblé é alimentada por seus diálogos com Édison Carneiro, que considera o candomblé é:

uma força criadora. Dá às pessoas coragem e confiança e faz com que se concentrem na solução dos problemas desta vida, e não na paz do outro mundo. Não sei onde estariam os negros sem o candomblé! (LANDES, 2002: 149)<sup>6</sup>

Landes afirmava que o “sacerdócio era composto quase que exclusivamente por mulheres e de qualquer forma controlado pelas mulheres” o que lhes produzia um poder extraordinário. Ela argumentou que “a religião está exclusivamente nas mãos das mulheres”<sup>7</sup>. E ainda estabeleceu uma conexão direta entre este poder religioso e a independência da mulher afro-baiana, derivando do “verdadeiro matriarcado” da Bahia um argumento mais amplo sobre a diáspora africana<sup>8</sup>.

A vinda dos deuses à terra pela incorporação apenas em mulheres, como já foi mencionado, era tida pelos adeptos do candomblé como algo estritamente comum e correto, haja vista que elas eram consideradas por todos e principalmente para os deuses

---

<sup>6</sup> Ruth Landes, *Op. Cit.*, 2002

<sup>7</sup> Ruth Landes, “Adoração de fetiche no Brasil”. *Jornal Americano de Folclore*, vol. 53, 1940

<sup>8</sup> *Ibidem*.

como ser sagrados. As mulheres governam pela força de sua influência moral e raramente precisam recorrer aos castigos corporais.”<sup>9</sup>

Assim as mães de santo eram vistas com todo esse poder e esplendor devido sua própria índole; o que leva Landes, no decorrer de seu texto, afirmar claramente “que as mulheres do candomblé jamais se prostituíam, mesmo quando pobres, que eram livres no amor, mas não o comercializava.” Era a razão pela qual elas eram consideradas sagradas para os santos, pois imaginavam que seus corpos não podiam estar impuros para os momentos de recebimento de seus deuses.

## 1.2 O matriarcado Jeje-Nagô

O Maranhão também foi um Estado de grande atração de mão de obra escrava que em sua maioria, segundo Pierre Verger (1987), teve procedência de regiões da África que compreendem hoje a atual República do Gana os quais eram traficados pelos portos situados a leste do Castelo de São Jorge da Mina<sup>10</sup>. Independentemente da origem tribal ou regional de um determinado negro, por ser embarcado naquele porto, o mesmo passava a ser denominado de negro Mina. Os nagôs, os gegês, e diversas outras etnias foram, portanto, chamados em um sentido lato de negro Mina em diversas partes do Brasil<sup>11</sup>.

No Maranhão esses negros estabeleceram uma tradição religiosa que mais se difundiu em todo o Estado, denominado de Tambor de Mina que segundo Mundicarmo Ferretti (1993) é um modelo religioso estruturado a partir de modelos identificados com nações ou diversas tradições culturais africanas (jeje, nagô, cambinda, fanti-ashant). No Tambor de Mina são cultuados e recebidos, em transe, entidades espirituais africanas (voduns e orixás) e entidades espirituais que começaram a ser conhecidas pelos negros já no Brasil, tais como os gentis e caboclos (FERRETTI, 1993: 25).<sup>12</sup>

O gênero feminino é na verdade o comando e a própria direção religiosa, e tanto o Casa das Minas quanto a Casa de Nagô possuem nas suas origens mulheres, pois, a

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Pierre Verger, “A contribuição especial das Mulheres ao candomblé do Brasil”. In. *Culturas Africanas*. São Luis do Maranhão, UNESCO, 1987.

<sup>11</sup> Arthur Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, 1943; e BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no novo mundo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

<sup>12</sup> Mundicarmo Ferretti, *Desceu na Guma o Caboclo do Tambor de Mina em um Terreiro de São Luis – A Casa Afanti-Ashanti*. São Luis: EDUFMA, 1993

Casa das Minas foi fundada por Maria Jesuína, africana do Benin; enquanto que Josefa e Joana, vindas de Abeokuta, fundaram a Casa de Nagô (FERRETI, 1996)<sup>13</sup>.

Nunes Pereira (1948) mencionava que por meio da Casa das Minas, podia compreender o papel de domínio da mulher na família e nos aspectos da sociedade. E que nela, também eram nítidas certas formas político-social que deveriam caracterizar um autentico regime matriarcal, onde apenas as mulheres podiam receber as entidades espirituais, pois os homens atuavam apenas como coadjuvantes e como colaboradores.<sup>14</sup> Todavia, o autor interpretava a realidade brasileira pela origem africana ao afirmar que:

A Casa das Minas, sim, de uma sociedade africana transplantada para o Brasil, mas o patrimônio que ela representa está confinado a uma verdadeira Mãe: autoritária, quando é mister; boníssima, sempre. Não há questão jurídica entre os membros daquela família sujeita a mãe tão diligente, tão tradicional, tão austera<sup>15</sup>. (PEREIRA, 1948: 19)

No Maranhão de acordo com Maria do Rosário Santos (2001)<sup>16</sup>, as mães de santo são chefes até o momento da sua morte, por isso costumam ficar no cargo por muitos anos. Quando assume o cargo, já tem conhecimentos sobre a casa, que lhe foram repassados pela chefe anterior, como também experiência de vida, e isto a torna uma conselheira dentro do grupo. Por isso é comum as chefes darem opiniões sobre a vida pessoal de pessoas do grupo ou interferirem quando acham que a vida pessoal de alguém está prejudicando as atividades da casa.

Ao descrever a organização da Casa das Minas Sérgio Ferretti (1989)<sup>17</sup> comenta: “A Casa das Minas é organizada como uma gerontocracia matriarcal. Mulheres idosas detêm o conhecimento e dirigem o grupo. Apenas mulheres entram em transe, recebendo voduns e participando das danças. Os homens exercem função de tocadores de tambor e de auxiliar em alguns rituais. No passado, há mais de setenta anos, fala-se que houve alguns homens africanos que recebiam voduns, mas não dançavam” (FERRETTI, 1989: 183).

---

<sup>13</sup> Mundicarmo Ferretti, *A Mulher no Tambor de Mina*. São Paulo, Mandrágora, nº 3, ano 3, 1996.

<sup>14</sup> Manoel Nunes Pereira, *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão daomeano, no Estado do Maranhão-Brasil*. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Maria do Rosário Carvalho Santos, *O caminho das Matriarcas Jeje-Nagô*. São Luis: Batista Freire: 2001

<sup>17</sup> Sérgio Ferretti, “Voduns da Casa Minas”. In: *Meu sinal está no seu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP. 1989.



Nessa consonância Mundicarmo Ferretti (1996)<sup>18</sup> menciona que em São Luís, nos terreiros mais antigos, homem não costuma entrar em transe e, quando recebe uma entidade espiritual, não dança tambor. Por essa razão, eles nunca assumem a chefia do terreiro, o que justifica a afirmação da existência de um matriarcado no Tambor de Mina. Embora tenha havido no Maranhão, no século passado e no início do nosso século, alguns pais-de-santo que prepararam mães de terreiros importantes, só as mulheres são lembradas como "pilares" do Tambor de Mina - é difícil alguém contar a história da Mina sem lembrar os nomes de: Andresa, da Casa das Minas, Dudu, da Casa de Nagô, Anastácia, do Terreiro da Turquia, Vó Severa, Nhá Alice, Maximiana e de tantas outras mães-de-santo.

Dessa forma os relatos desses autores por meio das descrições sobre a fundação dos terreiros de São Luís do Maranhão permitem observar que no Tambor de Mina, tanto quanto no Candomblé, as mulheres também ocupam papel destacado. Elas são apontadas como as fundadoras e as dirigentes de todos os terreiros que surgiram no século XIX. Essa predominância da mulher no Tambor de Mina é ainda um traço marcante desta tradição por ocupar a maior parte dos postos da hierarquia do terreiro e também por comporem o maior número como adeptas, em relação aos homens. Além de obterem engajado em suas funções hierárquicas um poder político, social e religioso de muita importância para vivência da religião no Maranhão, que desde o início do século XX foi maciçamente observado e analisado diversos autores acima mencionados.

## **2. Mulher, religião e poder: Pará**

Como acontece em todos os Estados do Brasil, o Pará possui uma tradição afro-religiosa denominada de Mina-Nagô, resultado da interação das matrizes culturais religiosas do jeje, do nagô e dessas com a pajelança<sup>19</sup>. Seth e Ruth Leacock (1972)<sup>20</sup> observavam que a tradição afro-paraense ainda que cultuasse orixás não se confundia com o Candomblé como também não era uma versão "diluída" e nem uma cópia imperfeita daquele culto e sim um sistema religioso coerente e independente.

É difícil precisar o início histórico exato dessa religião em terras paraenses, mesmo considerando-se as fontes históricas e as reconstruções etnológicas conforme analisa Anaíza (2000). Todavia, para Seth e Ruth Leacock (1972), essa tradição na

---

<sup>18</sup> Mundicarmo Ferretti, *A Mulher no Tambor de Mina*. São Paulo: Mandrágora, n° 3, ano 3, 1996

<sup>19</sup> Reginaldo Prandi; Patrícia R. Souza, "*Encantaria de Mina em São Paulo*". In: *Encantaria Brasileira: O livros dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001

<sup>20</sup> Seth e Ruth Leacock, *Spirits of the Deep. A Study of an Afro-Brazilian Cult*, New York, the American Museum of Natural History. 1972.

época chamada de batuque, teria sido introduzida em Belém durante o apogeu do ciclo da borracha por um maranhense chamada de Mãe Doca<sup>21</sup>.

Assim, apesar de alguns pesquisadores como Vicente Sales<sup>22</sup>, por exemplo, afirmarem que desde o século XVII havia a presença de negros escravos na Amazônia, com procedência principalmente de Angola e da Costa da Mina; e no século XVIII o tráfico ter se intensificado entre a Costa ocidental e oriental da África com o Estado do Grão-Pará e Maranhão (VERGOLINO e FIGUEIREDO, 1990). Todos os estudiosos das religiões de matriz africana na Amazônia não têm conhecimento de nenhum terreiro de origem africana fundado por negros escravos como ocorrera nos Estados da Bahia e do Maranhão<sup>23</sup>.

Nos terreiros afro-paraenses não existe uma política de gerontocracia feminina, uma vez que nele há uma grande presença masculina nas chefias de terreiros como também na performance da possessão com entidades o que na verdade, não era permitido nas casas de culto de matriz africana do Maranhão bem como as da Bahia.

Entretanto, quando Anaíza Vergolino (2003) traça os laços e genealogia entre terreiros e lideranças maranhenses e paraenses também revela, ao lado de nomes femininos notáveis, uma expressiva galeria de homens fundadores ou que teriam se tornado inesquecíveis na memória do culto. A participação masculina se revela então como sendo algo totalmente normal na tradição afro-paraense inclusive não havendo proibições para a ocorrência da possessão em homens nos rituais públicos. O contrario parece ter ocorrido em algumas casas de santo do Tambor de Mina do Maranhão onde M. Ferretti (2007)<sup>24</sup> afirma que:

Embora atualmente no Maranhão os terreiros de chefia masculina sejam muito numerosos, em vários casas de religião de matriz africana de São Luís *só as mulheres assumem os postos hierárquicos mais altos (mãe-de-terreiro ou mãe-de-santo, guia e contra-guia) e/ou entram em transe com entidades espirituais (voduns, orixás, gentis, caboclos)* e, em varias casas de chefia masculina ou que se permite homens dançando em transe na “guma” (barracão), eles raramente são mais de 10% (meu grifo) (FERRETTI, 2007: 02).

---

<sup>21</sup> Observa-se que hoje essa mesma versão é assumida pelos “mineiros” paraenses, os quais conseguem inclusive precisar as datas (18 de março ?) em que Mãe Doca teria tocado o primeiro tambor em Belém.

<sup>22</sup> Vicente Salles, *O negro no Pará: sob regime de escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas e Universidade federal do Pará, 1971.

<sup>23</sup> Anaíza Vergolino e Silva, “Os cultos Afro no Pará”. In: *Coleção contando a historia do Pará: Diálogos entre historia e antropologia*, vol. III. Belém: E. Motion, 2002.

<sup>24</sup> Mundicarmo Ferretti, *Opi cit*, 2007.

Assim a liberdade de culto para os dois gêneros dentro do Mina Nagô do Pará é algo de extrema relevância e na verdade tal participação conjunta não desqualifica ou implica importância menor à mulher ou ao homem e aos seus poderes ritualísticos. O que se tem na verdade é uma possibilidade de uma mesma ascensão hierárquica e esta supõe os mesmos rituais, preceitos e abdições.

### **3. Mulheres no culto Mina-Nagô em Abaetetuba**

O Mina Nagô após se institucionalizar no Estado do Pará foi irradiado para o município de Abaetetuba<sup>25</sup> por meio da pessoa de Paulo Cardoso que foi o primeiro a implantar a religião naquele município. Antes de sua “feitoria de santo”<sup>26</sup> na referida religião, existia no município apenas cultos denominados de Pena e Maracá ou Pajelança e a Umbanda. Ambos graças ao “dom” de alguns médiuns inspirados que não possuíam a iniciação (“feitoria”), moldes das religiões de matriz africana e muito menos um currículo religioso devidamente reconhecido por uma instituição burocrática religiosa.<sup>27</sup>

Este sacerdote desenvolveu sua “feitura de santo” no terreiro de Santa Bárbara onde foi preparado para cultivar o Mina Nagô. Essa preparação foi realizada por meio de uma iniciação ritualística, primeiramente com o “pagamento de obrigação” de 01 (um) ano, iniciação ritualística, em seguida a “obrigação” de 03 (três) anos e finalmente a “obrigação” de 07 (sete) anos quando, deixou de ser um simples “iao”<sup>28</sup> obteve o título de babalorixá ou sacerdote pleno.

Na década de 80 voltou para Abaetetuba com o título de babalorixá, como um sacerdote, conhecedor e possuidor dos fundamentos religiosos. Com essa legitimação inaugurou seu primeiro Terreiro de Mina no dia 07 de abril de 1980 ainda em condições humildes. Tendo prosperado na sua vida religiosa e com a ajuda de alguns amigos construiu uma suntuosa casa, denominada primeiramente de Terreiro de Mina Nagô Oxossi de Urucáia e mais tarde quando da visita e bênção à mesma, do bispo da Diocese de Abaetetuba Dom Flávio Giovenalli seu terreiro foi renomeado de Templo Cristão

---

<sup>25</sup> Para entender melhor essa questão de interiorização do Mina Nagô, ver a obra de MARGALHO (2004).

<sup>26</sup> “Feitura no Santo” é uma preparação do médium para que possa servir de suporte espiritual para as entidades do Mina Nagô que são orixás, voduns e linha da encantaria. Essa preparação é realizada através de obrigações as quais são realizadas de acordo com a entidade de cabeça.

<sup>27</sup> Esse registro se refere à Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP) que valida com respaldo as casas de santo no Estado do Pará.

<sup>28</sup> Ião (filho ou filha de santo): Pessoa que se inicia na religião. É o verdadeiro filho ou filha de santo. É quem poderá cuidar do terreiro um dia ou fundar o seu próprio.

Afro de Nagô Oxóssi de Urucáia<sup>29</sup>. Toda essa trajetória fez com que tanto seu espaço religioso quanto a sua pessoa se torna uma referencia do Mina Nagô na cidade<sup>30</sup>.

Sua feitura de santo no município proporcionou uma nova forma de culto afro que não se assemelhava com o antigo culto local da Pena e Maracá, uma vez que os rituais de Mina Nagô neste templo são ricos e luxuosos chamando assim atenção dos adeptos da religião. E principalmente porque este pai de santo passou a ser visto como um sacerdote e não como um “macumbeiro clandestino”, fato que propiciou uma enorme aceitação e procura do Mina Nagô, fazendo com que ele passasse a ocupar um lugar de respeito junto com à sociedade abaetetubense.

### **3.1 As mulheres e o culto**

No período que surgiu esse templo o corpo de pessoas que trabalhavam no desenvolvimento dos rituais era composto na sua maioria por mulheres, apenas cinco anos depois que começou o engajamento de homens, com a finalidade de trabalharem ativamente dos rituais no terreiro. Segundo o babalorixá essa situação ocorria devido o maior comprometimento assumido pelas mulheres, uma vez que, para viver essa religião se faz necessário abandonar muitas coisas que a vida “mundana” oferece<sup>31</sup>.

a mulher no Mina Nagô quanto no Templo Cristão Afro Nagô de Oxóssi Urucáia é muito importante e pode-se dizer que ela é, de certa forma, o sustentáculo do casa já que tem a possibilidade de assumir o maior posto da religião o que em diversas outras isso torna-se quase que impossível, além de ser a maioria e de sumir responsabilidades a qual, em alguns casos, é necessário abdicar sua própria vida e paixões mundanas a fim de viver intensamente no santo.

Concluindo diríamos que na tradição Mina Nagô de Abaetetuba observa-se que a participação dos gêneros é interligado, existindo uma interdependência muito importante, onde ninguém é absoluto numa função. Em termos de gênero não há um trabalho mais importante do que o outro, pois a mulher atua nas mesmas condições do homem e estes podem ser a maior representação religiosa dentro da casa.

---

<sup>29</sup> Houve uma redefinição do lócus antes terreiro agora Templo a fim de simbolizar um local sagrado, ande da etimologia da palavra é vinda do latim (templum) e significa “recinto sagrado” .

<sup>30</sup> Desde sua inauguração o terreiro se localiza no mesmo lugar: Travessa Aristides do Reis e Silva, nº 613 bairro do São Lourenço.

<sup>31</sup> Dado obtido por meio de Entrevista feita com Pai Paulo de Oxossi Zelador do Templo Cristão Afro Nagô Oxóssi de Urucáia, objeto deste estudo, no dia 15/11/2007.

Assim, tanto a dimensão política, quanto a religiosa e a social, bem como, as funções femininas e as funções masculinas se complementam, isto é, não existem umas sem as outras. Essa reciprocidade é fundamental para a estruturação do sistema mítico e social da religião Mina naquele município. Por outro lado, se a presença da mulher é muito importante dentro dos cultos de Mina em Abaetetuba, ela não chega a ser exclusiva ao ponto de podermos falar em um matriarcado. Pois, apesar delas terem a possibilidade de ascensão até o maior grau hierárquico na religião, no interior do templo em questão, elas não assumem um papel político-administrativo de poder a semelhança das mulheres estudadas por Boyer-Araújo.<sup>32</sup>

Ao contrário do que acontecia e acontece, por exemplo, na Casa das Minas e na Casa de Nagô do Maranhão onde as descritas respectivamente por Sergio Ferretti (1993) e Carvalho Santos (2001) possuem poder, autoridade e influencia sobre o grupo de culto. Em Abaetetuba elas não exercem tão grande poder sobre os outros membros do grupo em questão<sup>33</sup>.

Isso, porém, não significa dizer que uma determinada mulher não possa ter aflorado seus poderes espirituais, nem que não siga corretamente os preceitos religiosos que sua religião determina, mas elas, na visão da sociedade, não são vistas como um pilar político e social da religião e sim como um instrumento muito importante, o qual juntamente com o sexo oposto forma a liderança religiosa da tradição Mina Nagô neste município.

### **3.2 Tradição Mina-Nagô, “matriarcado” ou patriarcado”?**

A realidade do culto da Mina-Nagô em Abaetetuba, especialmente a organização do grupo de culto mais expressivo da cidade se contrapõe, sem dúvida ao modelo da “Mina” descrito por Boyer-Araújo. Se a partir de sua construção um leitor percebe a “Mina” como um culto “matriarcal”, nossos dados por certo levarão o mesmo leitor a ver o culto como “patriarcal”. É bem verdade que terreiros como o que foi estudado por Boyer-Araújo, onde as “mulheres constituem o grande poder” sempre existiram e con-

---

<sup>32</sup> No caso focalizado por Boyer-Araújo fica bem explícito o poder que sua informante possuía no grupo doméstico que também era o grupo de culto; um poder que não recorria à coerção, mas sim, à estratégia, uma maneira hábil de conseguir ou atingir um objetivo via os caboclos e exus.

<sup>33</sup> Entendemos aqui poder o sentido Weberiano mais amplo, isto é, a capacidade real ou potencial de uma pessoa, independente de sua base, e em qualquer momento tomar uma decisão e levá-la a efeito apesar de resistência. Por autoridade entendemos o direito de alguém dirigir pensamentos ou ações de outras e por influencia o uso de pensamento, de recursos morais e ideológicos para impor o poder.

tinuam a existir na tradição “Mina”. Especialmente quando a “família de Santo” (aquela ligada por parentesco ritual) se superpõe à família nuclear aqui subentendida como família ligada por laços de sangue ou parentesco.

Tais terreiros formam uma comunidade ritual e, ao mesmo tempo, um grupo doméstico, ou seja, unidades dentro das quais as pessoas contribuem com recursos e realizam certas tarefas. E onde, pela “família de Santo” novas pessoas são recrutadas para o grupo doméstico por algum tipo de rito de iniciação<sup>34</sup>.

No Terreiro (pesquisado) não observamos essa superposição de famílias ali, onde o gênero masculino é preponderante, são as mulheres que tem funções e tarefas designadas. E talvez por fazerem parte da família nuclear do babalorixá vislumbramos, em certos momentos da pesquisa, um espírito de reivindicação por mais espaço e poder por parte das mulheres da casa- de- santo.

Em resumo, se esses dois tipos de organização são constitutivos da Mina, tal realidade coloca a questão metodológica de e apontar qual seria o “tipo ideal”<sup>35</sup> de Mina em se tratando das relações de gênero. Tema a merecer investigação sociológica mais acurada.

### **3.3 28 anos de sacerdócio ou uma história patriarcal?**

Quando os estudiosos e as próprias lideranças de diferentes “nações” do candomblé baiano contam e documentam suas histórias há sempre uma recorrência a nomes femininos notáveis<sup>36</sup>. O mesmo sucede em São Luis (MA) fato que inclusive resultou em de título bastante sugestivo – O caminho das matriarcas jeje-nagô – da pesquisadora Maria do Rosário Carvalho dos Santos (2001).

---

<sup>34</sup> Nossa orientadora nos informou que assim funciona o tradicional e o centenário Terreiro Dois Irmãos sediado no bairro do Guamá –Belém e atualmente sob a liderança de Mãe Lulu. Nele, como em outros a sua semelhança, a participação masculina na organização é minoritária, mas genros, sobrinhos, netos, que dela fazem parte, tem funções e tarefas designadas. Ela também acrescentou que o Terreiro Pena Verde estudado por Boyer Araújo tinha organização semelhante. Hoje desativado após o falecimento de Mãe Edithe (mais conhecida como “Mãe Justa”) e de sua nora Bernadete, existe apenas como apêndice da residência de seus netos e suas mulheres, e por coincidência ainda na vizinhança de nossa orientadora!

<sup>35</sup> Noção no sentido weberiano de que concepções não são cópias e que de nenhum modo podem ser exatamente superpostos à realidade que representam. Tipo ideal existe como um misto de relações abstratas e de dados históricos e contingentes. (cf. BOUDON, Raymond e BORRICAUD, François. *Dicionário Crítico de Sociologia*. 2ª impressão. São Paulo: Editora Ática, 2001).

<sup>36</sup> Ver por exemplo, os Anais do Encontro de “Nações” de Candomblé. Universidade Federal da Bahia e Cento de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Salvador: Ianamá, 1984.

No Pará particularmente em Abaetetuba a relação dos gêneros se investe uma vez que, contar a história dos cultos de matriz africana naquela cidade é remontar à história de vida masculina.<sup>37</sup> O qual, em sua trajetória de santo passou por uma série de etapas ritualísticas ou “preparações” que proporcionam graus elevados dentro da hierarquia da religião, onde primeiramente realizou as obrigações referentes a 01 ano, em seguida 07 anos, a de 21, e a importantíssima obrigação de santo que se constitui em 28 anos de sacerdócio a qual lhe deu o título de tatalawo<sup>38</sup>.

A obrigação de um ano é realizada no primeiro aniversário da iniciação a fim de confirmar e renovar as obrigações aos orixás, podendo nesse ritual dar início a preparação dos fundamentos dos deleguns (búzios). Após sete anos desse primeiro fundamento, o filho de santo é recolhido para receber fundamentos mais necessários, pois é nessa devida obrigação que o iniciado volta para o quarto do santo para fazer as obrigações finais e poder em fim receber o cargo de Babá ou Yao<sup>39</sup>.

Desse modo, o iniciador transmite o cargo de sacerdote à seu filho iniciado, nesse momento ele passa a ser titulado como sacerdote tendo conhecimentos necessários para iniciar outros médiuns nos fundamentos dos Orixás. Essa obrigação, o sacerdote recebe o oráculo (jogo de búzio), mais só deve iniciar outros membros na religião após um ano de preceito e na presença de seu iniciador, para que ele seja orientado se assim necessitar<sup>40</sup>.

Após a obrigação de sete anos, o sacerdote corta a maioria dos laços com o iniciador, pois já deve ter seus iniciados em sua casa. A obrigação de quatorze anos não é necessária ser feita na casa de seu Babá, ou seja, de seu pai de santo, ela pode ser feita na sua própria casa e serve novamente para reforçar as obrigações com seus orixás<sup>41</sup>.

A obrigação maior de 21 anos é realizada quando os orixás cobram seu filho de santo, e este é obrigado a “deitar”<sup>42</sup> para este santo, em uma nova linha de fundamento da religião, passando por uma série de rituais de entrega de cabeça e corpo, a fim de que

---

<sup>37</sup> Estaremos nos ocupando a seguir, da história de vida de Paulo Cardoso, como já dissemos difusor do culto Mina Nagô em Abaetetuba, no entanto outra liderança emergente e expressiva das religiões de matriz africana no município, é o caso de Daniel Sena Lopes - Pai Daniel de Oshalufã.

<sup>38</sup> O pai do segredo, o qual já viveu imensamente as os preceitos e restrições da religião e que a partir de então pode ser elevado na hierarquia religiosa, vale salientar que esse grau é muito raro entre a maioria dos pais de santo

<sup>39</sup> Pai de santo com todos os fundamentos da religião.

<sup>40</sup> Entrevista com Pai Paulo de Oxóssi e com Mãe Raimundinha de Oxum no dia 12/04/2009

<sup>41</sup> Entrevista com Pai Paulo de Oxóssi, no dia 15/05/2009

<sup>42</sup> Realiza-se uma série de rituais, onde este indivíduo passa ser um membro legítimo da religião Mina Nagô, essa série ritualística é secreta e estritamente privada.

seu protetor tome conta de sua matéria e alma. Nessa fase de obrigação o iniciado já possui maturidade o bastante para entender o que está fazendo e a responsabilidade que será atribuída a ele a partir desse momento.

Essa obrigação determina que o filho de santo seja raspado e catulado por um pai de santo que possua os fundamentos necessários na referida religião. Paulo de Oxóssi foi submetido, no seu processo de feitoria de santo, a todos esses fundamentos os quais o deixaram apto a realizar feitorias de santo em outras pessoas que a partir de então foram chamados de filhos de santo<sup>43</sup>.

O processo na caminhada e vivência na religião de Mina Nagô por este pai de santo, teve muitos atropelos que fizeram parte de seu aprendizado e amadurecimento, porém todas essas questões foram ultrapassadas e nos dias 04, 05 e 06 de dezembro de 2008 foi realizada uma comemoração festiva grandiosa e luxuosa, a fim de fechar o ciclo que nesses dias estava completando vinte e oito anos de sacerdotismo. No qual este pai de santo menciona que essa fase faz-se uma:

[...] obrigação que é muito rara, pois é quando se comemora 3x7, ou seja, 3 vezes o ciclo de sete anos da iniciação e é uma obrigação muito importante na vida de um sacerdote é quando ele, quando quer recebe o título de Tatalawô ( Pai do segredo, ou avô no santo)<sup>44</sup>

Esse festejo na verdade veio para que este pai de santo pudesse receber seus orixás (Oxóssi e Yansã) e também Oxalá que não faz parte de seus santos de cabeça, mas foi possuído devido o pai de santo acreditar que oxalá como maior dos orixás poderia estar lhe titulando naquela noite, com um novo posto hierárquico em sua religião, a de tatalawo, o pai do segredo.

Sendo assim, na primeira noite dia 04 de dezembro foi realizada a primeira festa para fechar o ciclo dos vinte e oito anos, onde tudo foi devidamente preparado para receber Oxóssi “o Rei caçador”, o orixá de cabeça de Paulo Cardoso. Nesse dia antes deste pai de santo ser possuído por tal orixá foi lido pela pesquisadora o arquétipo do referido orixá para que a comunidade presente pudesse ser esclarecida a respeito de quem é Oxóssi.

---

<sup>43</sup> Este pai de santo possui três filhos de santo com o grau máximo dentro da hierarquia do terreiro, o seja, sacerdotes, porém seu primeiro filho de santo catulado já está morto.

<sup>44</sup> Entrevista com Pai Paulo de Oxóssi e com Mãe Raimundinha de Oxum no dia 12/04/2009



Na noite seguinte, Yansã a deusa das tempestades foi recebida com muitos fogos e muita euforia, tal como ela é, e então foi mencionado seu arquétipo. Após esse momento este orixá entrou totalmente sensual e explosiva, dançou todas as doutrinas e abençoou a assistência presente.

Esse completar de autoridade religiosa como já foi dito, proporciona ao pai santo uma nova titulação à de Tatalawô ou Babalawô, o pai do saber, da paciência, da sabedoria. Isso só foi possível, segundo o sacerdote em questão, pelo recebimento de Oxalá o maior dos orixás, porém este orixá não faz parte do “carrego” do referido pai de santo, por outro lado ele foi recebido na última noite para em fim transmitir ao sacerdote um novo grau na hierarquia religiosa. Veio como um velho, o Oshalufã<sup>45</sup>, realmente o dando a idéia de sabedoria, cuidado, respeito e calma. Dessa forma, Oshalufã fechou o ciclo e assim “transformando” o Babalorixá Paulo em Tatalawô.

Para o chefe da Casa, essa fase em sua caminhada de santo, por meio da figuração da festa ritualística na verdade representa:

A chegada ao fim de uma ardente jornada na qual enfrentamos vários desafios como: preconceitos discriminações, traições, e vários outros obstáculos, mas se chegamos a comemorar esta data é porque soubemos dignificar nosso sofrimento e ter fé e perseverança, nessa fase de nossa vida sacerdotal aprendemos a ser mais humildes e fieis com nossos orixás e também passamos a sermos mais humanos convivendo e compartilhando uma aprendizagem diária e continua<sup>46</sup>.

Ele ainda menciona a respeito dessa nova etapa profissional-religiosa, onde ele continua dizendo que se sente:

Calejado por tantas aprovações, mas muito satisfeito, pois tudo o que eu desejei na vida eu consegui a realizar como: bens espirituais, materiais e o mais importante chegar a completar 28 anos de sacerdócio sem achar que sou mais ou menos que meus irmãos no santo<sup>47</sup>.

Essa questão pode ser melhor exemplificado quando o próprio pai de santo afirma sua função e posição sacerdotal neste município bem como em todo o baixo Tocantins:

---

<sup>45</sup> Oxalá possui duas personalidades que pode ser recebida na cabeça de seus filhos de santo a primeira é de um jovem caçador, o Oshaguiã; e o segundo é o velho que vem com sabedoria, calma e perspicaz denominado de Oshalufã.

<sup>46</sup> Entrevista com Pai Paulo de Oxóssi e com Mãe Raimundinha de Oxum no dia 06/06/2009

<sup>47</sup> *Ibidem*.

No Baixo Tocantins, eu fui o 1º adepto da religião afro a ter coragem e determinação de sair de minha cidade em busca de conhecimentos mais aprofundados, procurei a Federação dos Cultos afros e ali fui orientado a procurar o Sr. Benedito Saraiva Monteiro, hoje meu Pai no Santo e chegando ali incentivado pelo meu único e verdadeiro amigo (companheiro) resolvi iniciar no Santo, passando os 7 anos de obrigações, passei pela cerimônia do Deká, voltando para a minha cidade, após um ano no preceito iniciei duas filhas, hoje eu já tenho 12 iniciados e sendo, 2 sacerdotisas, 2 sacerdotes e 8 ainda por terminarem o ciclo de 7 anos. Com tudo isso eu me sinto realizado e útil para a religião, pois com dificuldades, mas com determinação estamos conseguindo ocupar o nosso merecido espaço afro-religioso, pois eu fui o pioneiro em praticar abertamente culto aos Orixás. A importância que acho que tenho como sacerdote é que não me nego a passar os ensinamentos que recebo diariamente, não só para os meus discípulos, mas para todos os membros confiáveis de nossa religião<sup>48</sup>.

Assim, observa-se que neste município, tal posição e caminhada religiosa são de suma importância para a constituição da religião em um interior do Estado do Pará, além de afirmar um posto hierárquico que no início das pesquisas de gênero foram produzidas nas principais capitais, onde quem estava presente eram as grandes mães de santo.

A partir delas era construído todo o alicerce da religião, no século XX e XXI e em Abaetetuba esse alicerce é construído por meio de uma pessoa do gênero masculino o qual não chega a ser um patriarca, mas sim um homem que na verdade segue todos os preceitos da religião e dessa maneira consegue constituir o que outrora era de poder essencialmente feminino, o qual possui uma genealogia de santo que vem da África<sup>49</sup>, o que proporciona um prestígio muito maior junto da comunidade de santo bem como com a sociedade abaetetubense e paraense.

Dessa maneira, o sistema religioso em Belém bem como em Abaetetuba é estratificado por ambos os sexos não havendo um em predomínio do outro, ambos se complementam. Nesse âmbito, as mulheres são de suma importância neste município, porém apenas importância religioso-espiritual e não como outrora nos Candomblés da Bahia e no Tambor de Mina do Maranhão, onde o ser feminino nas grandes casas de cultos afro-brasileiros era consideradas o engrandecer do povo, ou seja, elas nesse período foram o poder religioso, social e político. Dessa forma, neste município as mulheres tem fortemente amalgamado o poder espiritual, que é de incomensurável importância, mas não possui em seu seio todo o significado de poder político e social e em se falando de hierarquia religiosa na casa de santo pesquisada as mulheres podem exercer funções

---

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> De acordo com os estudos de Anaíza Vergolino 2003.

sacerdotais, mas todas as determinações são efetivadas e concluídas pela pessoa do sacerdote, ratificando que o julgo político é concentrado nas mãos do gênero masculino.

#### 4. Considerações finais

Chegamos ao término deste trabalho constatamos que o diálogo com os (as) pesquisadores (as) africanistas no tocante à posição da mulher nas religiões de matriz africana, nos conduziu à discussão da sociedade brasileira formada, e na sua raiz dominada por famílias patriarcais e, no interior da mesma, a fala de subordinados, no caso as mulheres, que, aliás, seriam duplamente dominadas: pelo gênero e pela religião da qual sempre foram um baluarte.

Todavia, nossa formação acadêmica em História que ora se encerra, nos faz perceber outro eixo de discussão qual seja o da História da Escravidão Africana no Brasil em particular a história cultural religiosa dos africanos nesta região. Aqui, a pergunta chave parece ser a seguinte: que razões explicam mudanças tão radicais no interior de uma mesma tradição (“Mina”) levando a autoridade religiosa a ser exercida em pé de igualdade, tanto por homens quanto por mulheres?

Alguns estudiosos partidários da idéia do matriarcado nas cãs de culto procuram explicar esta existência remontando a tradições culturais africanas desses negros- onde a mulher teria mais poder no Daomé; esse poder feminino nessa sociedade seria mais forte entre os nagôs do que entre bantu, (JOAQUIM, 2001)<sup>50</sup>. Esta mesma autora, supõe que na importação de negros no Estado teria existido um exclusivismo bantu dado que não confere com as pesquisas histórico-documentais de SALLES, (1971)<sup>51</sup>, VERGOLINO-HENRY e FIGUEREDO (1990), mesmo que se concorde com BEZERRA-NETO(2001)<sup>52</sup> de que a “Rota Negra” entre “Grão –Pará e África ainda seja “um mar de incertezas e de muitas histórias”.

Por outro lado, no período da borracha, houve a entrada no Pará de negros maranhenses de descendência daomeana, isso deveria proporcionar a constituição de uma cultura de gerontocracia matriarcal como ocorrera no Maranhão, uma vez que essa era a

---

<sup>50</sup> Maria Salete Joaquim. *O Papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.

<sup>51</sup> Vicente Salles, *O Negro no Pará. Sob o regime de escravidão*. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas, Universidade do Pará, 1971.

<sup>52</sup> José Maria Bezerra Neto, *Escravidão Negra no Grão - Pará Séculos XVII-XIX-* Belém: Paca Tatu, 2001.

tradição cultural religiosa tanto daomeana quanto maranhense, porém nas terras paraenses isso não ocorreu apesar da cultura religiosa paraense ser sido formada e constituída por mulheres de descendência maranhense e conseqüentemente bantu.

É válido ressaltar que a formação da matriz religiosa histórico-cultural da Amazônia, em um período anterior a entrada maranhense, era a pajelança indígena ou a Pena e Maracá e nessa tradição o homem era quem dirigia os cultos. Raimundo Heraldo Maués, em seu livro: *Padres, Santo e Festas. Catolicismo popular e o controle eclesiástico*<sup>53</sup>, faz uma discussão acerca da questão da pajelança nas terras amazônicas, afirmando que em um trabalho da linha da pajelança, é somente a figura do pajé masculino, aquele que incorpora as entidades:

O pajé, incorporado por qualquer de seus guias, deve então intervir, para afastar aquele espírito ou caruana intruso, que não deveria se manifestar. *Num trabalho, a rigor só o pajé recebe incorporações* e, mesmo assim, somente de encantados ou caruanas e não de espíritos (...) (grifo meu). (MAÚES, 1995: 187)

Dessa forma pode haver o livre acesso ao culto de Mina Nagô por ambos os gêneros sem que haja qualquer impedimento, uma vez que nas terras paraenses quem recebia as entidades na linha de Pena e Maracá eram os homens e a tradição afro-maranhense, antes de adentrar no Pará, era liderado gentocraticamente por mulheres, dessa forma homens e mulheres puderam formar seus poderes religiosos no seio de seus terreiros onde estes determinam o poder.

Todavia, reconstituir a história da tradição afro-religiosa associando e restringindo o índio da Amazônia e o negro ao Maranhão não parece um argumento seguro haja vista a oscilação constante encontrada na própria memória do culto a qual, em determinados momentos aponta a figura de uma mulher migrante maranhense-Rosa Viveiro Nunes ou “Mãe Doca”- como sendo a introdutora do Tambor de Mina no Pará, dotando inclusive tal acontecimento como tendo ocorrido em março de 1901<sup>54</sup>. Para, logo em seguida, a mesma memória desvincular as lideranças maranhenses da cultura afro

---

<sup>53</sup> Raimundo Heraldo Maués. *“Padres, Santo e Festas. Catolicismo popular e o controle eclesiástico”* Belém: Ed. CEJUP, 1995.

<sup>54</sup> cf. o babalorixá maranhense Euclides Ferreira no seu livro *Tambor de Mina em conserva*. São Luís. [s.n.], 1997.

passando a associá-las à cura isto é, ao índio ao dizer que os religiosos homens que chegaram ao Pará “era tudo curado de mão cheia”<sup>55</sup>

O que significa dizer na tradição Mina nascida no eixo Maranhão/Pará a identidade de “pajé” e “curador” parece extrapolado a categoria étnica de “índio”. Escrevendo sobre o embate entre pajelança e a medicina na Amazônia no início do séc. XX o historiador Aldrin de Figueiredo refere à prisão em Belém, no ano de 1912, “no xadrez do Marco da Légua do pajé maranhense Manoel Nascimento, conhecido por Enéas, e outro sujeito de nome Satyro de Barros<sup>56</sup>...”. Este último, juntamente com seu irmão Pedro figuram na memória do culto como dois dos mais expressivos nomes da Mina no Pará<sup>57</sup>.

Assim sendo encontrar na memória do culto Mina do Pará uma África descrita com transparência e lucidez, informação completa, seriação cronológica a mais detalhada possível, talvez reflita mais uma projeção do interesse do analista na história da escravidão.

Mas podemos indagar: o que poderá suceder com um culto como a Mina tendo em vista a intensa e atual efervescência político-cultural de “reafricanização” surgida nos rastros da Lei nº10639 de 09 de janeiro de 2003, com seu propósito de recuperação de um patrimônio histórico e agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público? Os “mineiros” tornar-se-ão negros?

Um caminho para futuras pesquisas.

## REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Oneyda. *Babassuê: registro de folclore brasileiro*. São Paulo: Biblioteca Municipal, 1950

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: civilizações africanas no novo mundo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974

BEZERRA NETO, José Maria, *Escravidão Negra no Grão - Pará Séculos XVII-XIX*-Belém: Paca Tatu, 2001.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo, 1985. Brasiliense

---

<sup>55</sup> Ver Anaíza Vergolino. *Ponto de Santo*, Encarte. Secretaria de Cultura do Estado do Pará. Vol. 8. Belém, 2004.

<sup>56</sup> Aldrin Moura de Figueiredo. Anfiteatro da Cura, Pajelança e Medicina na Amazônia no limiar do século XX. IN. *Artes e Ofícios de Cura no Brasil: capítulos de história social* Sidney Chaloub et al (Org). Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 2003.

<sup>57</sup> Como registra Aldrin de Figueiredo no mesmo artigo, Satyro foi Informante da Missão Folclórica do Pará de Mario de Andrade em 1938.

\_\_\_\_\_. *Fazer estilo criando gênero: estudo sobre a constituição religiosa da possessão e da diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EdUERJ, 1995

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa. 1989. Difusão Editora Ltda.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador, Museu do Estado, 1948.

CAMPELO, Marilu. *Candomblé no Pará ainda é original*. Revista Beira Rio, n° 16. Universidade do Federal do Pará, 2009. Disponível em [www.ufpa.br/beiradorio](http://www.ufpa.br/beiradorio). Acesso em 04/03/2009

\_\_\_\_\_; LUCA, Taissa Tavernard de. *As duas africanidades estabelecidas no Pará*. In: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério (Org.). Dossiê Religião, N.4 – abril 2007/julho 2007.

COLE, Sally. *“Introdução/Ruth Landes no Brasil: Escrevendo, Raça e Gênero em 1930*. Antropologia Americana, 2002

FERRETTI, Mundicarmo. *A Mulher no Tambor de Mina*. São Paulo, 1996. Mandrágora.

\_\_\_\_\_. *Matriarcado em terreiros de mina do maranhão - realidade ou ilusão?* Revista Ciências Humanas: Dossiê Religião e religiosidade. Universidade Federal de Viçosa. V.5, n°1, jul./dez. 2005

\_\_\_\_\_. FERRETTI, Sergio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo, 1995. Edusp.

\_\_\_\_\_. *Encantaria de “Barba Soeira”*: Codó, capital da magia negra?. São Paulo: Siciliano, 2001.

\_\_\_\_\_. FERRETTI, Sérgio. “Voduns da Casa Minas”. In: *Meu sinal está no seu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP. 1989.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “Anfiteatro da Cura, Pajelança e Medicina na Amazônia no limiar do século XX”. IN. *Artes e Ofícios de Cura no Brasil: capítulos de história social*/ Sidney Chaloub et al (Org). Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 2003.

FURUYA, Yoshiak. *Entre a ‘noagoização’ e a ‘umbandização’: uma análise de culto mina nagô de Belém-Brasil*. Tokyo, Japan Association for Latin American Studies, n. 6, 13- 53, 1986

HERSKOVITS, Melville. “Review of The City of Women”. *American Anthropologist* (50): 124, 1948.

JOAQUIM, Maria Salete. *O Papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2° edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

\_\_\_\_\_. "Adoração de fetiche no Brasil". *Jornal Americano de Folclore*, vol. 53, 1940

\_\_\_\_\_. "Escravidão de Negro e Estado Feminino". *Negócios africanos*, vol 9, 1953.

\_\_\_\_\_. "*O Ethos do Negro no Mundo Novo*". New York: Columbia University, mimeo, 1940.

LEACOCK, Seth e Ruth. *Spirits of the Deep. A Study of an Afro-Brazilian Cult*, New York, the American Museum of Natural History. 1972.

LUCA, T. T. *Devaneios da memória. A história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo-de-santo*. Monografia (Bacharelado e Licenciatura em História). Universidade Federal do Pará. Belém, UFPA. 1999

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Santo e Festas. Catolicismo popular e o controle eclesiástico*. Belém: Editora Cejup, 1995.

MARGALHO, Leonardo Maciel. A "interiorização" religiosa Afro-Brasileira no Pará: A expansão do culto Mina Nagô no município de Abaetetuba. Monografia de conclusão de curso. UFPA. Abaetetuba. 2004.

PEREIRA, Manoel Nunes. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão daomeano, no Estado do Maranhão-Brasil*. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. 1948.

PRANDI, Reginaldo; Souza, Patrícia R. "Encantaria de Mina em São Paulo". In: *Encantaria Brasileira: O livros dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001

SALLES, Vicente. *O negro no Pará: sob regime de escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas e Universidade federal do Pará, 1971.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho. *O caminho das Matriarcas Jeje-Nagô*. São Luis: Batista Freire, 2001.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Iyami, Iyá Agbás. Dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos*. Bahia, 1989.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogum – Identidades sexuais o poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugenio M. de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

VERGER, Pierre. "A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil". In: *Culturas africanas*. São Luís do Maranhão, 1986 UNESCO.

\_\_\_\_\_, VERGOLINO E SILVA. Anaíza. *O tambor das flores: Uma análise da federação espírita, umbandista e dos cultos Afro-brasileiro no Pará*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, 1976. UNICAMP.

\_\_\_\_\_. Os cultos Afro no Pará. In Coleção *Contando a história do Pará: Diálogos entre história e antropologia*, vol. III. Belém, 2002. E. Motion.

\_\_\_\_\_. A música e o Pará. “*Ponto de santo*”. Encarte. Secretaria de Cultura do Estado do Pará. Vol. 8. Belém, 2004.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza e FIGUEIREDO, Napoleão. *A presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.



# **A religiosidade como alternativa terapêutica: uma análise do perfil dos homens evangélicos de uma igreja da cidade de Guanambi**

Pablo Luiz Santos Couto\* (UNEB)

Sandra Célia Coelho G. da S. S. de Oliveira\*\* (UNEB/PUC-GO)

## **Resumo**

Apresenta a importância da religião como geradora da fé e sua influência nos homens que buscam a intervenção divina na obtenção da cura milagrosa, cujo objetivo principal é a análise de seus perfis voltada para discussão do gênero, de forma comparativa com as características dos grandes homens descritos na Bíblia. O trabalho foi desenvolvido na Igreja Batista Filadélfia Independente em Guanambi-BA. O método utilizado foi a análise amostral a partir de uma entrevista semi-estruturada, referente à metodologia bifocal (quanti-qualitativa), em uma pesquisa de campo, social e descritiva. Foi constatado que o ritual mais praticado foram as orações baseadas nas promessas bíblicas e que a fé desses homens entrevistados são geralmente estimulada pelas histórias de personagens bíblicos que tiveram suas orações atendidas por meio da crença em Deus/Jesus Cristo. Conclui-se que a busca pelo sagrado é algo próprio e particular do ser humano, e o perfil característico desses homens que buscam por tal prática, são chefes de família, em que a maioria desenvolve alguma atividade na igreja.

**Palavras-chave:** Religião; Gênero; Fé; Cura.

## **The religion as an alternative therapy: an analysis of men profile evangelical church of the city of Guanambi**

### **Abstract:**

Shows the importance of religion as an engine of faith and its influence on men seeking divine intervention in getting the miracle cure, whose main objective is the analysis of their profiles focused discussion of gender, comparatively with the characteristics of large men described in the Bible. The study was conducted at Independent Baptist Church in Philadelphia Guanambi-BA. The method used was a sample analysis from a semi-structured interview, referring to the bifocal methodology (quantitative and qualitative) in a field research, social and descriptive. It was found that the most practiced ritual prayers were based on the biblical promises and the faith of the men interviewed are generally encouraged by the stories of biblical characters who had their prayers answered by belief in God / Jesus Christ. We conclude that the search for the sacred is something very particular and of human beings, and a characteristic of these men who are looking for such a practice, are heads of households, where the majority develop some activity in the church.

**Key-words:** Religion; Gender; Faith; Healing.

---

\* Graduando em enfermagem pela Universidade do Estado da Bahia, pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde-GEPERCS. E-mail: [pabloluizsc@hotmail.com](mailto:pabloluizsc@hotmail.com)

\*\* Doutoranda em Ciências da Religião-PUC/GO, Graduada em Ciências Sociais pela UNIVALE, mestre em Ciências da Religião-PUC-GO, professora auxiliar da Universidade do Estado da Bahia-UNEB/Campus XII- Guanambi-Ba, líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde-GEPERCS. E-mail: [sandraccgs@hotmail.com](mailto:sandraccgs@hotmail.com).

## **Introdução**

Os estudos das religiões ou do fenômeno religioso, em seus diferentes enfoques teóricos, apresentam diversificadas tensões que a religião comporta, exigindo uma visão interdisciplinar que visa romper com a superficialidade teórica. O grande desafio nesse campo, na contemporaneidade, é compreender o fenômeno religioso como fundamental para entender a diversidade cultural, exigindo uma melhor reflexão filosófica que dá conta da estrutura específica da atividade religiosa.

Ao longo da história a religiosidade e todo o seu misticismo, simbolismo e magia tornaram-se algo inerente no próprio ser humano e isso tem levado vários pesquisadores a questionarem o verdadeiro sentido da religião, que desperta no sentimento das pessoas a fé, a ponto de receberem das divindades a graça de um milagre.

[...] não se pode dizer que a religião não tenha despertado interesse dos etnólogos. Não há dúvida de que o assunto atinente a religião e a magia sempre mereceu a atenção dos antropólogos desde o início. Talvez isso se deva ao fato de ter sido no campo religioso onde os estudiosos encontraram maior soma de exotismo. (MELLO, 2003, pg. 388)

Noé (2004) pontua que do ser humano brota um anseio de religar-se a algo que responda suas dúvidas mais profundas. Flui dele uma vontade de buscar a espiritualidade que transcende o desejo de ligar-se apenas a algum dogma religioso no intuito de religar-se ao próprio sentido de existência, uma vez que este não consegue alcançar a realização pessoal ou sente a necessidade de buscar sentido a vida, surgindo aí a figura do homem que só é enquanto crê.

De acordo com o pensamento de Durkheim (1989) as crenças religiosas são comuns a uma coletividade, que faz a profissão de aderir e praticar os ritos ligados a ela, e que os fiéis sentem-se unidos entre si por terem uma fé em comum, ou seja, participam de uma mesma religião e freqüentam uma igreja onde o sagrado e o profano são distintos na qual há uma unidade social integradora e integrante.

Na verdade o que se observa é que o homem em si, só preenche o vazio de sua alma quando desenvolve a sua espiritualidade, passando a crer em algo ou alguém que lhes dê direção ou mostre um caminho a partir de símbolos e rituais que o leve a ter as suas necessidades atendidas.

Durkheim mais uma vez foi coerente ao dizer que “quase todos os aspectos da vida são permeados pela religião. Os cerimoniais religiosos tanto originam novas idéias

e categorias de pensamento, quanto reafirmam os valores existentes.” (GIDDENS, 2005 pg. 432). Já, a autora, Daniele Hervieu-Léger acredita que na religião há um dispositivo ideológico em que ocorre uma transmissão prática e simbólica da perpetuação da memória de um acontecimento a partir de uma ‘linhagem religiosa’. (TEIXEIRA, 2007) O que se presume é que esse dispositivo permeado por uma simbologia espiritual mexe nos sentimentos do fiéis a ponto de fomentar o temor às divindades a quem recorrem nos rituais de cura:

As religiões envolvem um conjunto de símbolos, quem invocam sentimentos de reverência ou de temor, e estão ligadas a rituais ou cerimoniais (como os serviços religiosos) dos quais participa uma comunidade de fiéis. (GIDDENS, 2005 pg. 427)

Esses rituais e simbolismos das religiões fomentam no povo a busca por uma força que lhes proporcionem esperança a partir do sobrenatural, de onde obtêm o suprimento das necessidades sejam elas materiais ou físicas (a cura).

Mourão (2005) defende a teoria de que a humanidade busca na vida a cura e a saúde, além dos sentidos e respostas pertencentes a ela. Para essa autora a vida e a esperança caminham juntas, logo, todas essas palavras apontam um caminho para o sagrado, que está além das palavras.

O sagrado buscado pelo homem é totalmente abstrato, o que para muitos cientistas e estudiosos não tem nenhum sentido, se não aquele relacionado ao lógico comprovado pela ciência, eles pontuam que apenas aqueles que não possuem nenhum conhecimento científico são os que vão em busca do que é empírico, do que está ao alcance deles.

Parker (1995) concorda e vai além ao dizer que os indivíduos, principalmente os marginalizados buscam satisfazer de forma mais imediata seus desejos e anseios, uma vez que pela situação de miséria sofrem privações, tornando compreensível o vínculo com experiências religiosas que suprem algumas necessidades vitais.

A centralidade do indivíduo e da satisfação põe em cheque os grandes projetos utópicos das religiões. Desloca também o interesse do escatológico para o “aqui e agora”, em que os problemas cotidianos exigem respostas imediatas. (MOREIRA e OLIVEIRA, 2008 pg. 176)

Giddens (2005) segue concordando com esse pensamento quando diz que “as pessoas, muitas vezes, recorrem à magia em situações adversas ou em caso de perigo.”

(pg. 427) Dentro desta perspectiva a religião foi se adequando as situações diárias vivenciadas pelas pessoas sem deixar de lado o tradicional.

Na tarefa de reconstruir um tecido social prejudicado, foram surgindo novas práticas e novos valores e foi-se afirmando uma nova perspectiva. Procurou-se resgatar agora velhas facetas da cultura e da religião das classes populares. (PARKER, 1995 pg.39)

Já Santos et. al. (2004) segue concordando e afirma que as pessoas têm se voltado para o divino e o sobrenatural em busca de soluções e/ou repostas, no intuito de encontrar sentido para a vida, num mundo moderno, dinâmico e instável. Portanto, “parece-nos que está em jogo uma concepção de vida que absorve, no plano simbólico, quase todos os atos e relações que o fiel tem que enfrentar no cotidiano ou aos quais se encontra referido” (Neves, 1984, p. 47).

No mundo atual tem-se percebido que o ritual de cura encontrado nas inúmeras religiões encaminha o ser humano à busca do sagrado, a relacionar-se por meio da fé a alguma divindade que tenha o poder de solucionar seus problemas de forma imediata, como é caracterizado o perfil das pessoas de hoje: imediatistas. E esse relacionamento do homem com a sua divindade só são compreendidos a partir do ritual e/ou simbolismo realizado, pois é a partir dele que a cura é alcançada.

Neves (1984) já dizia que o entendimento dos rituais nas curas sobrenaturais só se dá quando expressados a ligação do homem com o cosmos sobrenaturalizado e os poderes atribuídos às divindade.

No entanto, Lemos (2008) conta que o homem na Babilônia invocava o deus Marduc para libertá-lo das situações negativas que assolava sua vida, em que a possessão demoníaca da qual sofria estava ligada ao estado o qual se encontrava e por sua vez implicava na doença. O próprio cristianismo herdou de culturas como as mesopotâmicas – incluindo a babilônica – e a egípcia a crença de que em muitos casos as doenças “eram causadas pelos demônios, pelos monstros ou espíritos ruins e que, portanto deveria recorrer aos deuses, por meios mágicos para se obter a cura.” (pg.67)

Se retrocedermos no tempo e no espaço e estudarmos culturas e povos antigos, temos a impressão de que o ser humano sempre abominou a morte e com ela a doença que faz lembrar que estamos sujeitos a morrer. Essa abominação é compreensível, pois para o inconsciente humano é inconcebível imaginar um fim real para sua vida. Portanto, se a vida tiver um fim, este será sempre atribuído a uma intervenção maligna fora do nosso alcance. (KÜBLER-ROSS, 2000, pg. 6)

Esse pensamento se perpetua até hoje, principalmente nas religiões derivadas do cristianismo, em especial as igrejas evangélicas onde há uma batalha desenfreada contra as assolações impostas pelos demônios/diabo, como as doenças, em que a maioria dos fiéis crêem que são em muitos casos causadas por satanás. Desse modo muitos recorrem a prática religiosa, pois têm a fé de que Deus irá intervir e derrotar o inimigo (diabo/demônios/satanás) causador das moléstias.

Para Lévi-Strauss (1970) não se deve duvidar que as práticas mágicas têm sua eficácia já que a crença está ligada à magia. Ele ainda diz que a crença é observada dos dois lados: por parte do enfermo (fiel) e por parte de quem realiza o ritual (santo/pastor/feiticeiro).

Nas igrejas e nos encontros em que a cura será ministrada as pessoas são bem recebidas com sentimentos calorosos por parte de todos ali presentes, já que pelo menos ali terão a certeza de que serão tratados como deve ser – respeitados – e não como seres renegados pela sociedade e jogados a sarjeta como um lixo descartado por todos.

Em Santos et. al. (2004) é destacado que nas igrejas o doente é tratado como um fiel – um irmão em Deus – em um ambiente predominado pela compaixão e pela ajuda mútua e não como um objeto que a medicina oficial costuma tratar o doente.

Parker (1995 pg. 139 e 140) concorda que

a fé dos indivíduos que vivem em situação de miséria e de exploração é produto, não de um simples costume introjetado nos processos de socialização precoce, exteriorizado como atitude habitual arraigada, mas de uma vivência da providência divina, por mais que as explicações verbais à respeito da crença em Deus sejam de ordem argumentativa: “porque me ensinaram meus pais”, “porque tem que haver um ser superior”, “porque, crendo, posso salvar minha alma”.

Assim, a religiosidade leva os indivíduos a buscarem de alguma forma um contato com uma divindade, esperando que elas lhes propiciem e respondam às suas preces sofredoras, caracterizando, portanto, numa espécie de troca e portanto na obtenção da cura. Para estas pessoas a crença e a fé são condições indispensáveis para a eficácia terapêutica por intermédio do milagre.

## **Gênero e religião**

Para que a relação entre gênero e religião seja compreendida é importante conceituar o primeiro termo. Segundo Carvalho (2007) o termo gênero designa os comportamentos e atitudes que a sociedade atribui a homens e mulheres, em que é ideologicamente fundamentado e justificado na diferença sexual.

Na verdade o jeito de ser masculino ou feminino é bem variável e mutável, o que faz assumir uma forma hegemônica dentro de um determinado grupo e contexto social, ou seja, a construção da identidade do ser humano dependerá de inúmeros fatores: social, cultural, fisiológico, étnico, dentre outros.

Rocha (2008) afirma que o termo tem aproximadamente um século de uso, aparecendo, porém como categoria nas ciências sociais na década de 70. A relação de gênero com a história data com o surgimento do feminismo e luta das mulheres pela igualdade de direitos e as discussões a respeito do modo ser feminino (mulher) ou masculino (homem).

O pensamento supracitado pode ser complementado por Bellotti (2007) quando tece o seguinte comentário:

Com o desenvolvimento do capitalismo e do cientificismo na Europa a partir do século XVII em diante, o determinismo biológico ajudou a reforçar a divisão das esferas pública e privada, dóceis e domesticadas para o lar e para o matrimônio; homens na esfera pública, cuidando da administração, da política e da economia. (pg. 167)

Desse modo o estudo sobre gênero passou a ter seu olhar voltado a partir das diferenças dos papéis e do atributo do ser humano na sociedade em uma relação em ter pessoas pertencentes a categorias distintas que manifestam-se, sentem e atuam de acordo o sexo numa construção cultural da maneira de agir no meio social.

Ao explicitar a diferença de gênero Lamas (2000) aborda o feminismo dizendo que a sua eficácia está na abordagem do conflito entre homem e mulher. Ele vai além, afirmando que o conflito surge no momento que um bebê é concebido. Nesse momento introjeta-se na futura criança um simbolismo cultural do que é ser masculino e feminino.

Nesse contexto cultural onde é invocado o ser homem ou mulher, a sociologia tem-se voltado à análise da prática religiosa no que diz respeito ao gênero. Rocha

(2008) afirma que “é possível identificar nas entrelinhas a clareza da construção social dos papéis desempenhados por mulheres e homens na configuração e vivência de uma religião.” (pg. 106)

A religiosidade é vivenciada de modo diferente pelo homem e pela mulher, enquanto eles são minoria, porém responsáveis em impor regras, normas, doutrinas bem definidas na maioria das religiões; elas, que formam a maioria, e dessa forma, responsáveis por manter e seguir aquilo imposto pelos homens, bem como no investimento da prática religiosa, dos rituais, da transmissão dos conhecimentos.

É perceptível entre os dados estatísticos a confirmação de que no senso comum

[...] as mulheres investem mais em religião do que os homens. Daí se conclui que elas seriam mais religiosas que eles. Tal visão esconde um enorme equívoco que as atuais formas fundamentalistas das religiões, no Ocidente como no Oriente, vêm desvendar. Na verdade as religiões são um campo de investimento masculino por excelência. (ROSADO-NUNES, 1995, pg. 363)

Dentro das religiões cristãs, em especial as ditas evangélicas tais observações acima são muito presentes. Giddens (2005) pontua que em instituições religiosas do cristianismo e em outras áreas da vida, geralmente as mulheres são excluídas do poder, sendo um tema decididamente masculino tanto no simbolismo como na hierarquia. Nos textos bíblicos, por exemplo, os papéis principais em sua maior parte são destinados aos homens.

Discordando em partes de Carvalho (2007) quando afirmam que “céu e guerra são um espaço de atividade masculino” (pg. 28), e estes (homens) “não podem chorar as misérias e sofrimento do mundo” (pg. 28), queremos desconstruir o perfil de que só as mulheres são as principais praticantes dos rituais religiosos, bem como as mais sensíveis ao sobrenatural divino e, portanto, a cura milagrosa.

## **Metodologia**

O fenômeno religioso há algum tempo vem sendo objeto de estudo e pesquisa nas mais variadas partes do mundo e dentro de contextos sociais diversificados. Segundo Lemos (2008) a tentativa de alguns autores em conceituar religião, evidencia a dificuldade de apresentá-la, de forma isolada de suas concepções mais gerais da sociedade. Portanto, autores como Maduro, Martelli (1985, p.33), citado por Lemos (2008), defi-

nem religião, como: "depositária de significados culturais, pelos quais indivíduos e coletividades são capazes de interpretar a própria condição de vida, construir para si uma identidade e dominar o próprio ambiente."

Este é um estudo descritivo em que a metodologia para a pesquisa predominante é a bifocal, quanti-qualitativa, desenvolvida com base no levantamento teórico-bibliográfico e na coleta de dados a partir da entrevista semi-estruturada, em uma pesquisa social e de campo.

É possível, assim, trabalhar de forma complementar com as duas metodologias, no sentido de que os resultados de uma questão, colocada a partir de princípios teórico-metodológicos quantitativos, suscitem novas questões que só possam ser colocadas dentro de princípios qualitativos, ou vice-versa. (VÍCTORA, et all, p.40)

No primeiro momento foi feita uma observação dos costumes, dos rituais, dos cultos, enfim de todas as características da igreja. Verificou-se que a igreja possui cerca de 2.200 membros, desses cerca de 1.100 frequentam a igreja sede e os demais fazem parte das congregações dependentes da igreja-sede. Para a escolha dos participantes da pesquisa foi necessário um critério ao qual apenas os homens que haviam recebido a graça da cura milagrosa poderiam participar. Foram, portanto, entrevistados 23 homens, representantes de uma amostra populacional.

Na segunda etapa da pesquisa realizou-se uma análise documental baseada no levantamento teórico-bibliográfico, e logo após, a análise foi voltada em cima da coleta de dados dentro da entrevista semi-estruturada realizada com a amostra populacional de fiéis da Igreja Batista Filadélfia Independente de Guanambi-Ba.

A religião funciona como princípio de estruturação pelo fato de ter um sistema simbólico estruturado/legitimado, constrói a experiência em termos de lógica em estado prático, embasado em questões indiscutíveis, como também o estado de consagração, que permite ligar os dois mundos: mundo natural e mundo social. Com isso:

A religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, que só poderia cumprir na medida em que possa suprir uma função lógica e gnosiológica consistente em reforçar a força material ou simbólica, possível de ser mobilizada por um grupo ou classe, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe (BOURDIEU, 1988, p.46).



A religião enquanto cumpridora das funções sociais torna-se objeto de estudo da sociologia, fornecendo justificativa de posição social determinada, ou seja, com todas as propriedades que lhe são inerentes. A mesma desempenha seu papel em função de um grupo ou de uma classe, diferenciando enquanto posição que ocupa na estrutura das relações de classe e na divisão do trabalho religioso, daí surge à estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas.

O intuito deste levantamento foi de identificar a importância da religião para esses indivíduos, detectar os rituais religiosos mais praticados na obtenção da cura milagrosa, além de traçar o perfil desses homens que fazem o uso dos rituais religiosos na obtenção da cura e compará-los à alguns personagens bíblico masculinos que também foram agraciados pela cura. Essas respostas foram obtidas entre os meses de Março e Abril de 2011.

CASATE e CORRÊA (2005) afirmam que é fundamental estabelecer uma relação com texto onde o diálogo pesquisador-texto-contexto seja realizado, sendo parte importante no processo de análise e síntese integrativa. As entrevistas foram abertas e voluntárias, tendo sido tomado todos os cuidados éticos, nem identificando e nem expondo os participantes a algum tipo de risco.

Cada um dos indivíduos entrevistados participou da pesquisa com a finalidade principal de contribuir com análise quanto a percepção individual da obtenção da cura a partir dos rituais religiosos praticados por esses junto à sua instituição religiosa. “Análise é o processo, que conduz à explicitação da compreensão do fenômeno pelo pesquisador.” (SZYMANSKI, 2008 pg.71)

### **Análise e discussão dos dados**

O principal objetivo desta análise é buscar compreender a relação entre a religião humana e a construção humana do mundo, não perdendo de vista a necessidade em compreender a sociedade em sua dialogicidade, pois a mesma é um fenômeno dialético por ser produto humano. No entanto, a sociedade é um produto humano, assim como o homem é um produto da sociedade. O homem não pode existir independente da sociedade, havendo um caráter inerentemente dialético do fenômeno social. O processo dialético envolve três momentos: a exteriorização, a objetivação e a interiorização.

Lemos (2008) cita Berger e Luckmann dizendo “que a vida cotidiana apresentasse como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente.” (pg, 101)

O mundo do homem é imperfeitamente programado pela sua própria constituição, é um mundo aberto, modelado pela própria atividade do homem. O mesmo, não só produz um mundo, como também se produz a si mesmo, ou seja, ele se produz a si mesmo no mundo, ou melhor, ele constrói a cultura, sendo a sociedade parte dela. O *homo sapiens* é o animal social.

A sociedade funciona como ação formativa da consciência individual, toda sociedade enfrenta o problema em transmitir os seus sentidos objetivados, de uma geração para a outra que chamamos de cultura. Daí surge a construção de uma identidade subjetiva, mediatizada por uma realidade objetiva. Essa identidade é que molda o indivíduo, não como um ser passivo e sim dentro de uma realidade de mundo em que ele é participante, ou melhor, o mundo social mediatizado por uma linguagem própria. Isto é, o indivíduo continua a ser um co-produtor, do mundo social, e por isso, de si mesmo.

Hervieu-Léger (2008) define que o papel da sociologia neste caminho e na distinção com a fenomenologia, não tem a intenção de isolar o sentido da religião, mas preocupa-se com o fato de que a ela se apresenta de maneira dinâmica, o qual nenhuma sociedade sobrevive sem preservar o mínimo de continuidade, nesse caso a vida.

Para trabalhar com o sentido da cura de enfermidades dentro das religiões ditas evangélicas foram definidas algumas temáticas que nortearam a investigação: quem são esses homens que buscam no sobrenatural e no divino o milagre? Quais os rituais mais praticados na igreja como um meio de ligação com os céus? Dentre os personagens bíblicos (masculinos) quais são exemplos de homens religiosos que obtiveram a cura milagrosa que Server de exemplo para esses fiéis? Qual a importância da religião para esses homens entrevistados no processo de cura?

Entre a amostra de homens da Igreja Batista Filadélfia Independente (IBFI), a doença é analisada a partir de dois pontos de vista: primeiro como algo espiritual causado pelo diabo, já que ele manda uma enfermidade devido à “brecha” dada a ele, ao viver em pecado sem buscar o arrependimento com Deus; e segundo como uma consequência biológica própria do ser humano, uma vez que esse é pecador desde o nascimento.

Citando Laplantine, Santos et. al (2004) afirma que

[...] as causas das doenças, colocadas pela igreja, enquadram-se melhor na categoria de doença-punição, uma vez que estas são vistas como conseqüências provocadas pelo próprio indivíduo ou grupo. A doença seria a transgressão de uma lei. Dessa forma, a noção de reparação se torna possível a partir de um retorno a essas leis. (pg. 86 e 87)

Esses indivíduos acreditam que a cura ocorre segundo a vontade de Deus e em suas promessas contidas na Bíblia, por isso é tão importante para essas pessoas o conhecimento bíblico.

Em Almeida (2007) ao traduzir a Bíblia Thompson destacam-se alguns versículos no que tange a cura: Em Exôdo capítulo (cap.) 23 e versículo (ves.) 26 Deus afirma: “porque eu sou o Senhor que te sara”; em Mateus cap. 8 e ves. 17 “Ele tomou sobre si as nossas enfermidades e levou as nossas doenças”; Marcos cap. 9 e ves. 23 “Tudo é possível ao que crê” e em Jeremias cap. 1 e ves. 12, diz Deus: “Eu velo sobre minhas palavras para cumpri-las”. E baseado nesses versículos e em muitos outros, que os fiéis acreditam e têm fé que Deus irá curá-los das doenças, afinal não existe doença incurável para Deus, pois ELE os amam acima de tudo.

Neves (1984) afirma que o doente da igreja muitas vezes é um pecador-crente, sendo esse um ser paradoxal castigado ou abandonado por Deus, mas com chances de reconciliar com Ele, devido a Graça e ao Amor Incondicional demonstrado por Deus, por meio de Jesus Cristo seu filho, morto na cruz e ressuscitado ao terceiro dia pela remissão dos pecados da humanidade. Como está escrito em Almeida (2007) no Evangelho de João cap. 3 ves. 16 “porque Deus amou o mundo de tal maneira, que deu seu filho unigênito, para que todo aquele que Nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”.

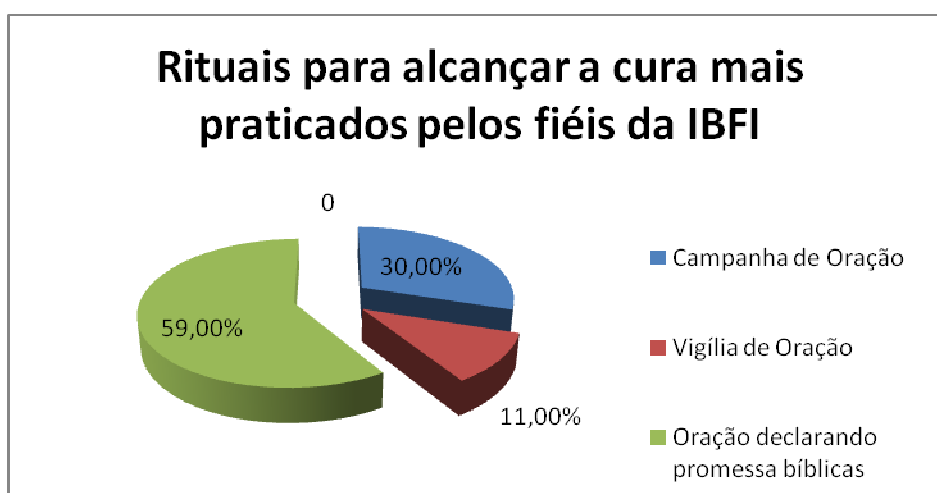
Na verdade o que foi observado nos diálogos é que há o medo “*das doenças graves e perigosas*”, “*de morrer “antes do tempo”*” e a crença de que a doença, se não pode ser curada de forma imediata pela ciência médica, há a esperança de que Deus pode intervir e curar, pois como é dito no meio dos cristãos da IBFI, “*Deus é o Todo Poderoso. Ele pode todas as coisas*”, ou “*Jesus morreu por mim, pelos meus pecados e doenças: Ele tem o poder de me curar.*”

Lemos (2008) confirma e concorda com a análise quando diz que

[...] dentro de sua concepção de uma vida com sentido, a saúde se apresenta como uma necessidade imprescindível, uma vez que o ser humano se compreende como um ser para a vida, e a doença aponta em direção à morte, por-

tanto, em direção ao caos e ao sem sentido. [A religião aponta para a fé no milagre, portanto para a vida.]<sup>1</sup> (pg. 54)

Dentre os rituais que levam esses homens a clamar pela suas curas, os mais relatados e observados foram: as campanhas de oração, em que um grupo de irmãos se reúne no templo ou nas casas durante três ou sete semanas (um dia da semana) seguidas, ou então três ou sete dias seguidos; as vigílias de oração em que os irmãos se reúne no templo, geralmente das 21:00 horas às 07:00 horas da manhã seguinte, sempre com pedidos dos mais variados principalmente de cura; e por fim uma oração simples declarando as palavras da Bíblia e as promessas de Deus, essa foi a mais utilizada, por 53,4 % dos fiéis. Conforme apresentado no gráfico.



Esse último ritual como o mais praticado serve para comprovar a observação de que os cristãos da IBFI crêem e se apegam na Bíblia e nas promessas de Deus contidas nela. Para esses indivíduos, “a Bíblia é a palavra de Deus e ponto final”. A religião os ensina a manusear a Bíblia, que por sua vez, despertam neles a fé em Deus através da Graça dada por Jesus Cristo, e para eles dá no mesmo crê nos dois (Deus e Jesus Cristo), ”por que ambos têm o mesmo poder, são pai e filho e estão lado à lado no céu”, disse um dos entrevistados.

O fenômeno religioso aparece no campo das significações e linguagens de uma coletividade quando esta se vê frente com o problema limite, ou seja, quando a população se defronta com a grande contradição vital: garantir a reprodução da vida nesta. (PARKER, 1995, pg. 50-51)

<sup>1</sup> Destaque acrescentado pelos autores do presente trabalho.

A doença tende a aproximar a morte – o fim – do homem, mas os rituais religiosos praticados para a obtenção da cura dão a esperança de viver e o aproxima de Deus por intermédio do poder associado ao nome de seu filho Jesus Cristo, aquele que concede o milagre, levando-o a experimentar a transcendência e perceber o sentido da vida. Está aí a importância da religião e da prática da religiosidade para o ser humano concernentes aos fiéis da IBFI.

As doutrinas bíblicas cristãs das religiões evangélicas têm suas raízes na cultura judaica quando a doença estava de certa forma incrustada na área religiosa, pois assim como é visto entre aqueles buscam o saúde por meio do milagre dentro do templo da IBFI possuem também em suas práticas religiosas as orações. (Oliveira, (2005)

Lemos (2008) utiliza as palavras de Malinowski para dizer que o sofrimento é um desafio para a religião, uma vez que este abre fuga a tais situações e impasses que nenhum outro meio empírico faria, a não ser por intermédio dos rituais e da crença no sobrenatural.

Dos vinte e três entrevistados (23), dezesseis (16) eram casados e possuíam filhos, cinco (05) eram apenas casados e dois (02) eram solteiros. Foi comum observar nas falas dos depoentes a posição destes como a autoridade maior na família, portanto chefes de família, responsáveis pelo bem-estar e segurança dos seus entes; inclusive entre os solteiros também foi perceptível essa postura, já que fora herdada pelo meio social e da criação a qual foram submetidos.

Bourdieu (1999) concorda e explica que nos aspectos da vida social há um sistema de dominação masculina, institucionalizado e internalizado, os quais expressam-se na cultura, na ideologia, ciência, violência, sexualidade, reprodução (...) assim, nas relações de classe, raça e gênero são relações de poder que tem como parâmetro universal os princípios masculinos.

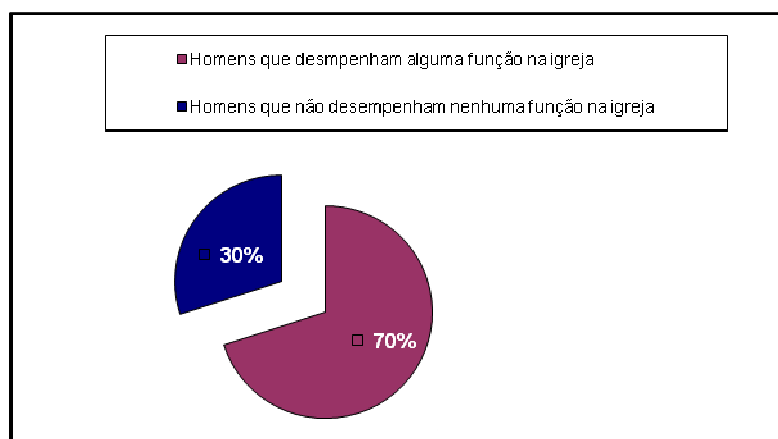
Vê-se aí famílias predominantemente patriarcais, que identifica o homem como a identidade moral, que confere a esses indivíduos um sentimento de orgulho pessoal, pois dominam “os seus” e principalmente as mulheres, econômica, sexual e culturalmente a partir do lar. É importante salientar que as esposas trabalham fora de casa, e para a nossa surpresa, tal ato é defendido por muitos como “*essencial no mundo atual, uma vez que não dou conta de sustentar a casa sozinho, pois o salário é pouco e as despesas são muitas.*” Foi o trecho de uma das falas de um entrevistado.

Em se tratando de patriarcado, na Bíblia têm uma repleta lista de histórias de homens de fé patriarcas e assim, chefes de suas famílias. Alguns deles inclusive alcançaram a cura por meio da ação milagrosa de Deus, como Naamã; líder dos soldados do rei da Síria, que segundo o livro bíblico de II Reis foi curado de lepra por Deus pelo intermédio do profeta Elizeu. Outra história que chama bastante atenção, em que esse perfil masculino é percebido é a do rei Ezequias, que ao saber que iria morrer, orou a Deus para que aumentasse seus dias de vida e assim pudesse ter mais uma oportunidade de reestruturar sua família que passava problemas; e conseguiu. Teve mais quinze anos de vida e de reinado (também em II Reis). Esse dois personagens foram os mais citados pelos entrevistados como exemplos de homens de fé que alcançaram a cura.

Quanto a essa postura masculina do homem evangélico, Sarti (1994) afirma o seguinte:

A identificação do homem como autoridade moral, a que confere respeitabilidade à família, não se altera. (...) Não é, portanto, necessariamente o controle dos recursos internos do grupo doméstico que fundamenta a autoridade do homem, mas sim seu papel de intermediário entre a família e o mundo externo, em seu papel de guardião da respeitabilidade familiar. (pg. 47)

Como fora citado no início que são as mulheres que estão com um contato maior com os rituais e simbolismos religiosos, dentro da IBFI de Guanambi, ambos os sexos estão envolvidos. Mais ainda, os homens também praticam os ritos que os levam a buscar a intervenção divina, uma vez que 70% dos entrevistados desenvolvem alguma atividade/função na igreja, de diáconos, obreiros ou líderes de algum outro ministério. Ver gráfico abaixo:



Santos *et.al* (2004) cita Laplantine (1995) e Fish (1988) afirmando que “toda técnica das *práticas mágicas* também tem uma dimensão ritual, e os rituais podem con-

ter, em si mesmos, uma eficácia propriamente terapêutica (...) a potência da cura está na própria fé.” (pg. 83)

Os indivíduos entrevistados foram unânimes em afirmar que a religião deles é de fundamental importância nos momentos de necessidade, pois ela os leva a confiar nas promessas de Deus, que conseqüentemente aponta para a fé e a crença de que “*tudo é possível através das orações feitas ao Senhor*”, e que a oração, seja ela realizada a partir de qualquer ritual permitido pela igreja “*tem poder e unção, já que é a resposta de Deus às necessidades*”. [são falas dos entrevistados].

### **Considerações finais**

É possível a percepção de que a religião desempenhou e desempenha uma parte estratégica no empreendimento humano, na construção do mundo e na sua manutenção. Ela representa o ponto máximo de auto-exteriorização do homem, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. Mantendo a ordem humana através de sua legitimação, no mais, ela passa a ser uma ousada tentativa de conceber o universo como meramente significativo.

Embora a religião tenha uma tendência intrínseca para legitimar a alienação, há também uma possibilidade contrária, ou seja, a de que desalienação passe a ser legitimada pela religião. A religião aparece no contexto histórico, como uma força que sustenta e embala o mundo. Em todas as suas manifestações ela serve para instituir significados humanos, na amplidão do universo vazio. Com isso, é importante reentrar que a religião mantém uma função social de suma importância.

As religiões têm se especializado em desenvolver a fé dos fiéis a partir da religiosidade praticada por meio dos rituais e de todo um simbolismo que as envolvem. E isso tem levado muitas pessoas a procurar cada vez mais a satisfação das necessidades por meio do sobrenatural, já que as religiões suprem aquilo que o sistema não oferece.

Paiva (2007) afirma que o sagrado é algo inerente ao ser humano, e isso os fazem buscar na religião uma eficácia singular na cura das doenças e na restauração da saúde, garantida pela fé em alguma divindade; como é o caso do observado entre uma amostra populacional de homens membro de uma denominação evangélica a IBFI. Estes estão firmados no poder de Deus através do seu Filho Jesus Cristo, mediante os rituais nela identificado.

No caso dos rituais praticados na IBFI, estes visam remover as penúrias dos membros por meios dos simbolismos, principalmente a cura através da intervenção divina. O que fica mais evidente, é que os ritos são voltados à oração em concordância a Bíblia, a “Palavra de Deus”, uma vez que eles são influenciados a ler e conhecer as promessas de Deus através de Jesus.

[...] Jesus passa então a ser a solução para tudo. Seu nome é invocado como o todo poderoso que é capaz de mudar qualquer e toda realidade. Pelo nome de Jesus, bispos, pastores e sacerdotes dos mais diferentes grupos religiosos realizam exorcismos e curas milagrosas, até mesmo do câncer. (OLIVEIRA, 2005, pg. 73)

Assim, a cura está ligada a fé (tanto do líder religioso como do fiel) algo que a ciência não pode provar, mas que muitas religiões a utilizam como método para fazer com os indivíduos que as seguem tenham se não todas as necessidades, mas parte delas supridas.

Lemos (2008) segue dizendo que o que impulsiona o homem ao cosmos, é buscar o poder do sagrado que coloque em ordem o caos que há em sua vida – nesse caso a doença – tornando compreensível a procura do ser humano pela religião em momentos críticos da vida principalmente quando há a existência da enfermidade.

Religiosidade e espiritualidade tem sido objeto de um crescente interesse entre clínicos e pesquisadores na área de saúde. Centenas de estudos têm sido publicados investigando as relações entre envolvimento religioso e saúde física e mental. Tais estudos indicam uma associação positiva entre religiosidade e melhor saúde e qualidade de vida. A religiosidade tem sido reconhecida como uma importante fonte de apoio entre pessoas lidando com situações estressantes. (MOREIRA-ALMEIDA et al. 2010, pg. 18)

A religião e a prática da religiosidade, em que diz respeito a espiritualidade humana é sociologicamente interessante, não como se vê na visão positivista, ela serve para manter a ordem e modelar a sociedade, dividindo-se em religião pura e religião aplicada. Já para a antropologia (GEERTZ, 1989) a importância da religião esta na capacidade de servir, tanto para um grupo como para o outro como fonte de concepções gerais. A partir dessas concepções culturais, fluem as suas funções sociais e psicológicas.

Lemos (2008) mais uma vez pontua que como na idade média a morte era enfatizada em demasia, principalmente por homens, os quais dominavam e ritualizavam em práticas religiosas e na necessidade de martirizar-se para ter um pós-morte feliz, nos



tempos modernos há um enfoque na vida aqui e agora. E então a utilização da religião com um meio perpetuador da vida humana através dos milagres.

É importante salientar que o perfil desses homens que buscam a restauração da saúde por intermédio do cosmos e do sobrenatural, é um tanto já discutido por outros autores, porém com outro olhar; daqueles que apesar de serem autoridades em suas famílias, são também sensíveis e humanos. Temos posto então a contraditoriedade de tais indivíduos que deixaram um pouco de lado o pensamento de que o homem tem que enfrentar a doença com coragem e sem medo da morte, para um pensamento atual o qual se ‘permitem’ adentrarem nas igrejas em busca da resposta do divino para o caos que doença causou (ou tem causado) em suas vidas.

O orgulho desses homens é ter uma aparência de líderes e guardiões do seu lar e, portanto, patriarcas em suas famílias, num contexto religioso e social. Sendo assim, como essa discussão é mostrar que dentro das denominações religiosas a visão machista e a figura do homem como ser dominante ainda impera, e mesmo com as lutas e discussões propostas pelo feminismo terem avançado e alcançado êxitos ao longo das décadas, ainda há um longo caminho a percorrer no que concerne a igualdade de direitos dentro dos templos religiosos.

A discussão proposta, para esse estudo é entender a religiosidade como alternativa terapêutica: o perfil dos homens evangélicos numa igreja da cidade de Guanambi, procurando desafiar a noção de tempo e espaço dentro dos aspectos sociológicos e antropológicos na visão da saúde, não no sentido de obter respostas prontas e sim propor reflexões para o objeto em estudo: religiosidade, saúde e gênero.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós modernidade*. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BERGER, Peter. *Religião e Construção do mundo*. In: *O dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 15-113.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Gênero e religião. In: *Gênero e Religião: Ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Gênese e Estrutura do campo religioso*. IN: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed. 1998 p.45,57; 69,78.

- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- CARVALHO, Maria Eulina Pessoa de. Uma agenda de pesquisa, formação humana e docente em gênero e educação. In: *Formação do pesquisador em educação: identidade, diversidade, inclusão e juventude*. Maceió: Edufal, 2007.
- CASATE, Juliana Cristina. CORRÊA, Adriana Katia. Humanização Do Atendimento em Saúde: Conhecimento Veiculado na Literatura Brasileira de Enfermagem. **Rev. Latino-am. Enf.**, 2005, v.13
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989
- GIDDENS, Anthony. *Sociologia/ Anthony Giddens*; tradução Sandra Regina Netz. 4 ed. Porto Alegre: Artmed, 2005
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KURBLER-ROSS, Elizabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, 6 ed.
- LAMAS, M. Gênero: os conflitos e desafios do novo paradigma. **Rev. Proposta**. 2000.
- LEMOES, Carolina Teles. *Religião e Saúde: (re) significando as dores na vida cotidiana*. Goiânia – GO: Deescubra, 2008.
- LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia Cultural: Iniciação, teoria e temas* 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2008, p.189-199.
- MOREIRA-ALMEIDA, Alexander et al. Envolvimento religioso e fatores sociodemográficos: resultados de um levantamento nacional no Brasil. **Rev. psiquiatr. clín.**, São Paulo, v. 37, n. 1,Jan. 2010 .
- NOÉ, Sidnei Vilmar (org.). *Espiritualidade e Saúde: da cura d'almas ao cuidado integral*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- NEVES, D. P. *As Curas Milagrosas e a Idealização da Ordem Social*. Niterói: UFF, 1984.
- OLIVEIRA, Paulo Cezar Nunes de. “Alguém me tocou. Eu senti que uma força saía de mim”: Um ensaio sobre Jesus e os taumaturgos de seu tempo. In: *Corpo, Gênero, Sexualidade, Saúde*. Goiânia: Ed. Da UCG, 2005.

PAIVA, Geraldo José de. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. **Estud. psicol. (Campinas)**, Campinas, v. 24, n. 1, Mar. 2007

PARKER, Cristián. *Religião Popular e modernização capitalista: Outra Lógica na América Latina*. Tradução de Atílio Brunnetta. Petrópolis – RJ: Vozes, 1995.

PERES, Mario F. P. et al. A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos. **Rev. psiquiatr. clín.**, São Paulo, 2011.

ROCHA, Maria José Pereira. Gênero e religião sob a ótica da redescrição. **Rev. abordagem gestalt**. Goiânia, 2008.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e Religião. **Rev. estudos feministas**. Florianópolis, 2005.

SANTOS, Elder Cerqueira-. KOLLER, Sílvia Helena. PEREIRA, Maria Teresa Lisboa Nobre. Religião, Saúde e Cura: um Estudo entre Neopentecostais. **Psicologia ciência e profissão**, Brasília – DF, Dez. 2004, 24 (3)

SARTI, Cynthia A. A família como ordem moral. *In: Cadernos de Pesquisa*, N. 91, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1994.

SZYMANSKI, Heloisa (org.); ALMEIIDA, Laurinda Ramalho de; PRANDINI, Regina Célia Almeida Rego. *A entrevista na pesquisa na educação: a prática reflexiva*. Brasília: Liber Livro Editora, 2004.

THOMPSON, Frank Charles. *Bíblia Thompson*: tradução João Ferreira de Almeida. Almeida Edição Contemporânea. São Paulo: Editora Vida, 2007.

VÍCTORA, Ceres Gomes, KNAUTH, Daniela Riva e HASSEN, Maria de Nazareth Agra. *Pesquisa qualitativa em saúde: uma introdução ao tema*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2000.

## Vida sem religião: o caso da ‘comunidade de mulheres’ Noiva do Cordeiro

Anete Roese\*

### Resumo

Noiva do Cordeiro é uma comunidade rural do interior de Minas Gerais, liderada por mulheres que, depois de um século de sofrimento sob a tutela de uma Igreja Católica e uma Igreja Evangélica, decidiu pelo abandono de toda forma de religião. Sob a liderança de uma ‘matriarca’ criaram um modelo de comunidade e um modo de vida sem religião. O presente estudo analisa os elementos subjetivos deste processo, verifica os indicativos e as implicações de tal fenômeno religioso e social que aponta os limites e o fim de uma forma de religião. Os pressupostos teóricos deste estudo apontam para uma perspectiva transdisciplinar que compreende a teologia, a psicologia da religião e teorias feministas.

**Palavras-chave:** Desenraizamento, pós-religião, pós-patriarcado, processos de singularização.

### A história e a experiência que conduziu a uma vida sem religião

A comunidade Noiva do Cordeiro tem atualmente mais de um século. Neste tempo três grandes mulheres - Maria Senhorinha de Lima, Delina Fernandez Pereira e Geraldina que, juntas geraram 35 crianças, tiveram um papel fundamental para que grandes rupturas se realizassem e que grandes mudanças fossem possíveis. As filhas e os filhos que elas tiveram geraram outras famílias, que hoje formam a comunidade que está situada atrás das montanhas, distante apenas 100 km da cidade de Belo Horizonte, no Estado de Minas Gerais.

Hoje, Noiva do Cordeiro é uma comunidade rural, em grande medida autônoma, chefiada por Delina, uma matriarca-viúva, que já foi católica e depois evangélica - casada com um pastor – fundador da Igreja Noiva do Cordeiro. Delina, junto com sua comunidade decidiu abandonar a religião e as igrejas depois de cumprirem por um século uma maldição vinda do padre da Igreja Católica Romana e seguir com rigor as imposições da Igreja Evangélica Noiva do Cordeiro. A comunidade guiada por Delina reúne hoje em torno de 300 pessoas, mulheres e homens, que vivem em uma comunidade que se tornou uma associação de moradores, que saiu da pobreza absoluta e busca se tornar autossustentável. O que sustenta a comunidade que tem à sua frente, junto com Delina,

---

\* Dra. em Teologia, professora PUC/MG, [anete.roese@gmail.com](mailto:anete.roese@gmail.com)

muitas mulheres, não são apenas os alimentos produzidos por elas na roça, os tapetes feitos à mão e as roupas costuradas nas salas de costura e os salários dos homens que trabalham na cidade. Há uma organização, uma orientação baseada em valores humanos e espirituais que guardam a essência do que de mais caro produziu e preservou o ser humano ao longo de sua história. São valores e tradições sustentados por mulheres que romperam com modelos patriarcais ao longo de um século.

Por volta de 1890, por decisão do pai, Senhorinha se casa com Artur Pierre. Mais tarde, infeliz no casamento, conheceu Chico Fernandez - o grande amor de sua vida. Dele engravida, foge de casa para viverem juntos. Juntos terão 9 filhos e filhas. A mulher que teve um amante, que abandona o marido, sofrerá preconceito e discriminação, será difamada na redondeza onde vive com o novo marido. No novo lugar sofrerá preconceito até por parte da família de Chico, que a tem como adúltera e trata de difamá-la na região. Quando passam a ser hostilizados neste lugar (Roças Novas) tratam de fugir para outra cidade (Belo Vale). Quem conta esta história é Maria Matuzinha, a filha mais nova de Senhorinha, que ainda vive na comunidade. Não bastasse isto, Senhorinha e Chico serão excomungados pela Igreja (Igreja Católica Romana), cujo padre lança sobre o casal e sua família esta maldição. A excomunhão incluía o casal e toda a família que viria depois até 4 gerações. A maldição, que já havia começado, era a exclusão espiritual – com a perda de direitos que lhe eram oferecidos pela igreja – tal como o batismo de seus filhos, e a discriminação social e familiar. Mas Senhorinha construirá com Chico o casarão que depois será o centro da comunidade Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, que será difamado como casa de mulheres vadias. Apesar de todo sofrimento que a história revela, esta é também a história de uma ruptura com o modelo do poder paterno e com um modelo de casamento. Ruptura que tem como protagonista Maria Senhorinha.

Depois vem Delina, que hoje é matriarca da comunidade, neta de Senhorinha e Chico Fernandez. Por volta de 1940 aparece na comunidade um pastor (Anísio) oriundo de uma Igreja Batista, que funda uma nova Igreja – com o nome Noiva do Cordeiro. Delina, aos 16 anos se casa com este pastor, ele com 43 anos.

Delina tem à sua frente longos anos de padecimento. O problema não era tanto o casamento com este homem tão mais velho, mas a Igreja a que ela pertenceria. Ainda que a família tivesse sido excomungada pela Igreja Católica, o preconceito contra os evangélicos era muito grande num lugar de maioria católica. Era mais um motivo para hostilidade.

Delina passou a acompanhar o marido em longas viagens por onde o pastor fundava comunidades e onde passava e residir durante alguns anos. Logo Delina estaria grávida da primeira de 11 crianças. A notícia não foi bem recebida pelo marido, que ainda tinha outros projetos. Delina fazia hortas e pequenas roças para dar de comer às crianças, mas não raro passavam fome e outras necessidades. Às vezes, quando a roça estava bem bonita, aparecia o caminhão que carregava toda a mudança e todas as crianças. Era chegada hora de se mudar para outra comunidade para onde o pastor havia decidido se mudar. Lá ia Delina aos prantos.

O preconceito contra a Igreja Evangélica do pastor Anísio atingia a família e o casamento. Fofocas davam conta de criar casos em torno das filhas mais velhas do pastor, cuja reputação de pai era atingida também. De Anísio inventavam que ele não dava conta de sua tarefa de pai de família, ao que ele respondia usando de violência contra suas filhas e filhos e contra a esposa.

Por fim a família se fixou em Belo Vale, o lugar de origem de Delina, na terra que pertencia a ela. Lá anos muitos duros seguiriam. A Igreja do pastor Anísio impunha regras muito severas a todos que a seguiam e o isolamento da comunidade agora se agravaria em vista da rigidez da doutrina. Quase tudo não podia, quase tudo era pecado. Não havia televisão, era proibido ouvir música e dançar. As rezas eram longas e diárias e acompanhadas de jejuns semanais – que traziam fraqueza física para pessoas que tinham duro trabalho de plantação e colheita na roça. Havia castigos públicos para quem não seguisse os preceitos, que ainda incluíam proibição de uso de álcool, métodos contraceptivos e corte de cabelo. O isolamento por meio do preconceito, mas também pela falta de informação, educação e alimentação levaram a comunidade à pobreza extrema. Os cultos incomodavam a comunidade católica e geravam conflitos religiosos.

A maldição que cobriria quatro gerações parece aos poucos chegar ao fim com o envelhecimento do pastor Anísio e a fragilização de sua liderança. Delina, ainda mais jovem, é a mulher que sutilmente lidera uma ruptura com uma moral religiosa nefasta e uma violência psicológica imposta pela religião e pela sociedade. Em dado momento, Delina se nega a pedir perdão em público, diante do marido e da comunidade por coisas que supostamente teria dito. Ela se nega a ir aos cultos do marido. Ela tem consciência que não precisa passar fome para ser considerada filha de Deus. Muitas vezes defendeu suas filhas e seus filhos diante da violência do marido e das fofocas das comunidades vizinhas. Ela é a mulher da sua geração que rompe com o modelo patriarcal de igreja. É

a partir dela e com a anuência dela começa uma nova história nesta comunidade. Na década de 1990 elas decidem abandonar as igrejas e toda religião. Mas Delina não abandona os valores espirituais e humanos que aprendeu ao longo de sua vida. E agora ela reúne as pessoas no casarão e lhes ensina regras de convívio e comportamento, o amor ao próximo, o respeito e sobre a divisão de bens. Foi Delina quem permitiu que na cerimônia de casamento de sua filha tivesse música, e a emoção deste dia foi um momento fundamental para uma ruptura. A emoção lhes deu alegria e alguns resolveram dançar. Neste dia muitos jovens dançaram pela primeira vez. Era o começo de um novo tempo.

A filha mais velha de Adelina, Rosalee, organizou secretamente um grupo de mulheres que já haviam tido muitos filhos e as levou para fazer cirurgia de ligadura de trompas. Maria Doraci conta que a comunidade já fazia muitos questionamentos. Entre eles, começaram a estranhar o fato de que segundo a pregação do pastor, só eles, só a comunidade de Noiva do Cordeiro, caso seguissem todos os preceitos com rigor, iriam para o céu. Doraci diz que elas começaram a estranhar o fato de no mundo haver tanta gente e, no entanto, somente as poucas pessoas de sua Igreja ir para o céu. Seria assim mesmo?

A outra grande mulher que compõe a história de rupturas com modelos autoritários é Geraldina, prima de Delina. Nascida na comunidade, Geraldina casou-se e teve que buscar sustento na cidade de Belo Horizonte. Foi morar na periferia da capital, onde teve 11 crianças. O fato de Geraldina ser nascida em Noiva do Cordeiro fazia com que sofria os mesmos preconceitos que as outras pessoas da comunidade, que era vistas como gente retrógrada, no comércio eram olhados com desconfiança, as mulheres eram vistas como ameaça. O marido de Geraldina, cansado dos falatórios sobre as mulheres de Noiva do Cordeiro, que incluíam sua própria mulher, deu-lhe um ultimato e pediu que ela decidisse se queria ficar com ele ou com a sua comunidade de origem (Noiva do Cordeiro). Desesperada e cansada da violência do marido para com ela e com as crianças, Geraldina reuniu as crianças e contou-lhes o que se passava e lhes comunicou sua decisão. Deixaria o marido e voltaria. Os filhos e as filhas a acompanharam. Foi Delina, a matriarca, que decidiu acolher Geraldina e seus 11 filhos e filhas no casarão onde ela morava. Geraldina e Delina tinham juntas 22 filhos e filhas, que hoje fazem parte da comunidade.

O pastor Anísio, já com a liderança fragilizada, faleceu em 1995. Em consequência de sua morte a comunidade Noiva do Cordeiro abandona definitivamente a Igreja, os rituais e os dogmas religiosos. É o fim da prática religiosa naquela comunidade, é o fim da maldição. A este acontecimento segue uma nova etapa de discriminação por parte da sociedade e da comunidade religiosa externa. O casarão que já era denominado de casa de prostitutas, agora, com o abandono da religião, é também apontado como casa do diabo. Se antes a comunidade sofria discriminação por causa da religião e agora sofre discriminação porque não tem religião.

O convívio, a fé, o sofrimento ao longo dos anos fez com que a grande família se unisse e começasse a trabalhar e viver em coletividade, já que a terra era pouca para tanta gente trabalhar e sobreviver individualmente. Em 1999 foi criada uma associação comunitária, de modo que todos trabalhassem para o bem comum. As mulheres ficaram trabalhando na terra, fazendo tapetes, colchas e costurando lingerie, e os homens foram buscar trabalho na cidade. A criação da associação fez com que conseguissem dinheiro público para fazer investimentos como compra de máquinas de costura. Buscaram formação, fizeram cursos de computação/informática e se conectaram com o mundo. Além disso, elegeram uma representante no poder público (uma vereadora). No momento atual a comunidade decidiu não mais reeleger uma representante na política vigente. (ROESE; SCHULTZ, 2010, 2) <sup>1</sup>

## **Contexto**

A experiência e a história da comunidade Noiva do Cordeiro tem lugar em um momento histórico embrenhado em mudanças em contextos de micro e macro estruturas ao redor do mundo. Uma mundialização da economia, da cultura, da política, da religião está em jogo. Há, no entanto, neste contexto da mundialização duas tendências contraditórias que são significativas para a compreensão do fenômeno religioso e da experiência da comunidade Noiva do Cordeiro. Há uma tendência à integração e uma tendência de fragmentação, de diversidade e de pluralismos. Por um lado, o processo de mundialização produz uma estrutura ou um sistema de religioso individualista e consumista, além de produzir a submissão da religião às leis do mercado. Por outro lado, há também movimentos singulares de renovação da experiência religiosa e espiritual, a criação, a in-

---

<sup>1</sup> ROESE, Anete; SCHULTZ, Adilson. Modos de vida alternativos: o caso da comunidade Noiva do Cordeiro, *Revista Tecer*, Belo Horizonte, vol. 3, nº 5 (novembro), 2010, p. 152-158, *proacad.metodistademinas.edu.br/tecer/*.



venção, a produção de novos modos de existência, individuais ou coletivos, e novas subjetividades (SODRÉ, 2004, 244)<sup>2</sup>.

Na história da comunidade Noiva do Cordeiro é possível verificar uma linha divisória entre o predomínio do instituído, enquanto o sujeito está assujeitado aos interesses dominantes e o processo de autonomia, autoanálise e autogestão do sujeito sobre os seus processos de vida.

A civilização capitalista e tecnológica se apropriou destes saberes e os colocou na mão de experts que estão a serviço das classes dominantes, que os interpreta a seu modo e impõe seus conhecimentos com o uso de força. Não se trata, pois, de questões naturais dos grupos em si. A civilização moderna gera profissionais especialistas (experts) em determinados assuntos, que se colocam a serviço daqueles que detêm o poder na sociedade. Populações acreditam que apenas os *experts* é que detêm o saber, deixando de lado os saberes advindos de suas experiências de vida e se atendo somente para o saber científico e tecnológico. A exploração de populações é possível através desta estratégia de exploração por meio da mistificação do saber e do poder.

O processo de exploração, segundo Baremblit, é um processo de imposição da vontade de uns sobre os outros e não respeito à vontade coletiva. Da mesma forma a estratégia de dominação aparece nas relações de poder e expropriação das potências de vida (BAREMBLIT, 2002). Técnicos, especialistas, políticos, governantes estabelecem relações dominadoras para com grupos e comunidades a partir de um conhecimento valorizado e que eles detêm, em detrimento de conhecimentos e saberes das comunidades sobre si mesmas e que ora são subvalorizados. Esta lógica leva a uma falta de autonomia e leva ao agravamento do sofrimento. Os que “não sabem” são excluídos da argumentação sobre a lógica da instituição.

Noiva do Cordeiro durante um século configura uma grupo assujeitado, identificado ao padre, ao pastor e aos políticos profissionais. Nesta lógica há uma clara hierarquia, uma organização vertical como defesa para conjurar a inscrição do ‘não sei’ e o medo da morte, uma centralização, operando para estruturar a totalização, a unificação. O grupo criou um imaginário superegoicizado e castrado (impedido em seu próprio ser), alienado em procedimentos, estruturas e leis, que se lhe impõem desde os outros seg-

---

<sup>2</sup> SODRÉ, Olga. *Contribuição da fenomenologia hermenêutica para a psicologia*. Psicologia USP, 2004, 15(3), 55-80.

mentos ou desde a totalidade social. Este tipo de grupo está assujeitado em sua existência.

Deste modo se gera o sentimento de impotência e o sentimento de enfraquecimento do ser humano gerado pela desigual distribuição de riquezas, de poder e de prestígio. O sentimento de impotência bloqueia a potência; as pessoas passam a reagir de modo irreal e fantasmático (mecanismo adotado ante as ameaças desencadeadas pela vivência de impotência).

### **Pós-religião e pós-patriarcalismo: a ruptura com lógicas opressoras**

A busca de um entendimento sobre a atual mobilidade religiosa, as transformações no campo religioso, a suspensão da participação religiosa efetiva por grande parte da população no caso do Brasil tem levado diversos campos de pesquisa das ciências humanas a buscarem repostas sobre este contexto. Diversas análises são possíveis e necessárias e, certamente, elas não são excludentes entre si. A mobilidade e a mudança no modo de crer e de vivenciar a fé religiosa vem mudando há décadas.

A filósofa Simone Weil, já nos anos 40 tinha a sua hipótese, - que mais de meio século depois ainda nos ajuda a compreender o fenômeno. Segundo Weil, o atual estado de descrença tem suas raízes no modelo de ciência que atualmente rege no ocidente. “A concepção moderna de ciência é responsável, como a da história e da arte, pelas monstruosidades atuais, e deve ser, ela também, transformada antes que se possa esperar ver despontar uma civilização melhor”. Para a autora, “o prestígio da ciência e dos sábios sobre todos os espíritos é imenso, e nos países não totalitários supera de longe qualquer outro” (WEIL, 2001, 214)<sup>3</sup>.

A percepção de Weil, dado o contexto no qual Weil se situa, entre os anos 30 e 40 do século XX, é muito apropriada para a nossa análise, visto que mais de meio século depois parece que estamos no auge deste modelo de ciência por ela criticado. A ciência, diz ela, “com a técnica, que não é senão a sua aplicação, é nossa única razão de nos orgulharmos de ser ocidentais, pessoas de raça branca, modernos” (WEIL, 2001, 215). A ciência só reconhece especialistas, todos os outros conhecimentos, sejam tradicionais, ancestrais, míticos, populares tudo lhe é estranho, nada é reconhecido, afirma Weil. Este

---

<sup>3</sup> WEIL, Simone. *O Enraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001.

modelo de ciência está fundado sobre uma consciência de superioridade branca, moderna.

Na França duvida-se de tudo, diz Weil, “não se respeita nada; há pessoas que desprezam a religião, a pátria, o Estado, os tribunais, a propriedade, a arte, enfim, todas as coisas, mas seu desprezo pára frente à ciência” (WEIL, 2001, 215). Os descrentes para com a ciência parecem inexistentes, o que deflagra a imensa responsabilidade dos cientistas, filósofos e escritores que escrevem desde uma perspectiva supostamente científica. Aliás, a pergunta sobre o que realmente é ciência hoje quase não é colocada no contexto científico. A ciência paira como verdade inquestionável sempre que há uma afirmação a priori indicando que por trás do discurso está um especialista. Esta autoafirmação instala um poder de dominação que impede questionamentos sobre a veracidade do que está sendo dito.

A ciência dos gregos, base da nossa, tinha o mesmo prestígio que a nossa hoje, e parece ter sido ainda mais rigorosa, mais precisa e mais exata. Ainda que este fato seja largamente desconhecido hoje, havia conhecimento claro da demonstração e do método experimental. Incluía aritmética, álgebra, biologia, física, astronomia. No entanto, segundo a observação de Weil, a ciência grega, mesmo sendo tão ou mais científica que a nossa, não acumulava o nível de materialismo da ciência moderna. Ainda mais, “os gregos viam-na como um estudo religioso” (WEIL, 2001, 221). A ciência grega que ressurge no século XVI não era mais aquela ciência grega original, não tinha mais qualquer indício de sintonia com o espírito religioso.

Segundo Weil, durante toda a semana os descrentes estão submetidos a esta ciência em voga, e tem um “sentimento triunfante de unidade interior”. “A religião é algo de domingo de manhã. O resto da semana é dominado pelo espírito da ciência” (WEIL, 2001, 222). A moral dos descrentes, no entanto, parece estar em contradição com ambas, tanto com a religião dos outros quanto com a ciência. No caso dos cristãos, que aderem tanto ao modelo de ciência, quanto de religião, a divisão entre estas gera um “mal-estar surdo e inconfessado” imenso na alma e inviabiliza uma unidade interna.

A hipótese a que chega Weil é que a irreligiosidade moderna tem como causa esta ruptura entre a ciência e a religião. O seu início, segundo Weil, tem lugar com a urbanização e artificialidade do mundo das cidades. O povo, abandonando as igrejas, a religião torna-se conservadora, burguesa e algo de conformistas. O fato da classe burguesa ter sido menos afetada em sua fé é simplesmente porque sua fé era fraca e a prática da

religião era apenas uma conveniência. “Assim, o cristianismo é de fato, com exceção de alguns focos de luz, uma conveniência relativa aos interesses daqueles que exploram o povo. Não é, portanto espantoso que ele tenha um lugar tão medíocre, neste momento, na luta contra a forma atual do mal” (WEIL, 2001, 224).

O discurso violento que isola as pessoas do acesso aos direitos civis e espirituais leva a comunidade à pobreza extrema. Este discurso vem do contexto político, social, religioso e científico, pois a ciência não é neutra, como aponta Weil, mas participa ativamente deste sistema de exclusão. As práticas cotidianas definem discursos, são práticas discursivas, que impõe à comunidade Noiva do Cordeiro uma existência cerceada.

O discurso religioso participa da refundação do sistema violento contra as mulheres e contra os homens na medida em que acusa as mulheres de pecadoras e homens pecadores por ao estarem de acordo com os estatutos da ordem religiosa. A violência moral funciona por meio destes discursos e constrói um “sistema de status como organização natural da vida social” (SEGATO, 2003, 114)<sup>4</sup>. Segundo Segato, a violência moral é o mais eficaz instrumento de alienação dos direitos das mulheres, de controle social e de reprodução das desigualdades. Simone Weil ao afirmar, em sentido positivo, que “a ação é a ferramenta mais poderosa de modelagem das almas” (Weil, 2001, p. 183) também indica para esta mesma força subjetiva presente no discurso.

À semelhança de Weil, Ivone Gebara aponta para um modelo de ciência e de religião que leva a este afastamento de certas religiões, ao desenraizamento, à violência. A epistemologia feminista de Gebara identifica os pilares que sustentam o mito de uma ciência e de uma religião que desenraiza e desestabiliza a vida espiritual da humanidade nestes tempos.

A epistemologia feminista questiona os paradigmas do universalismo masculino nas ciências e na religião, onde permanece uma verdadeira mistificação das epistemologias cartesianas (“penso, logo existo”), que concebem o conhecimento como processo mecânico, interior e objetivo, onde o masculino é sinônimo de humano e de histórico. Neste modelo há uma exclusão do conhecimento afetivo, emocional, espiritual. As teorias com princípios e fundamentos feministas não defendem paradigmas teóricos cuja ideologia pretenda uma pureza racional, ou uma manifestação racional pura. Não há

---

<sup>4</sup> SEGATO, Laura Rita. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, El psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo 3010, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

apenas uma norma, um único padrão, paradigma, cultura ou religião como ‘a’ grande verdade; não há um único critério, uma única verdade. Nosso conhecimento é também desconhecimento. O conhecimento pode se tornar reducionista e imperialista, ou pode ser polifônico – quando inclui a biodiversidade da realidade. Trata-se da inclusão da diversidade das experiências – o que tem conseqüências cognitivas e éticas. Há que se superar a divisão clara entre o objetivo e o subjetivo. (GEBARA, 1997)

A ruptura com as lógicas opressoras que levam a comunidade Noiva do cordeiro ao isolamento, à pobreza extrema e, por fim, a uma nova formação de comunidade se dá em um processo longo. As mulheres desta comunidade rompem com lógicas de dominação representadas pelos sistemas de casamento, família, religião e sociedade. Dona Senhorinha, Geraldina e Delina rompem com um sistema de casamento violento, uma igreja ou religião violenta contra as mulheres; rompem com os homens e um modelo estreito e restrito de masculinidade e feminilidade. Todas rompem com a submissão irrestrita aos sistemas e lógicas patriarcais.

É o fim da religião do Pai e a inauguração da fé sem religião, o abandono da igreja cristã patriarcal e a ruptura com a religião oficial e as igrejas hegemônicas. A comunidade entra em um processo de autoanálise e de autogestão e se declara uma comunidade sem religião, mas se autoafirma como comunidade de fé e espiritualidade, comunidade que crê em Deus. Com a excomunhão, a Igreja católica perde centenas de fiéis. E sem a adesão das mulheres a Igreja Evangélica do pastor Anísio termina.

Com estas rupturas, as lógicas e os sistemas de dominação ficam fragilizados. No caso desta comunidade, trata-se do fim da religião sob o domínio do padre, do pastor e do Deus masculino. É o fim do casamento sob o domínio do homem. É o fim da família sob o domínio do pai. É o fim das hierarquias absolutas e excludentes.

A experiência da comunidade Noiva do Cordeiro não é isolada. É antes a síntese de processos de ruptura e de singularização que irrompem nesta era ou neste momento histórico, onde grandes sistemas e paradigmas são questionados e estão diante de um esvaziamento, pois já não correspondem e não contribuem na busca de sentido da humanidade. A experiência desta comunidade nos ajuda a entender um fenômeno maior, - de transição no campo religioso e espiritual. Esta transição e esta mobilidade no campo religioso, tem uma profunda relação, segundo uma análise a partir das ciências feministas, com o fim de um modelo religioso patriarcal, de estrutura hierárquica androcêntrica, dominadora, excludente das mulheres e todas as classes e gêneros pobres, não brancos,

não heterossexuais e da natureza. Este modelo está caminhando para um abismo. E neste sentido se pode falar de pós-religião, por se tratar do fato de que estamos verificando o abalo das estruturas do sistema religioso ancorado na ordem do poder patriarcal. Este abalo significa que já não há adesão a este modelo de religião.

### **Desenraizamento, enraizamento e processos de singularização**

A história da comunidade Noiva do Cordeiro conduziu a um sofrimento tal que levou a comunidade à miséria. Esta miséria significou uma exclusão econômica, moral, educacional, política, social e religiosa. A comunidade e os sujeitos perderam a autonomia e o autodomínio. A exclusão e a perda da autonomia levaram a um *desenraizamento*. Um desenraizamento semelhante pode ser identificado em outros momentos importantes da história da humanidade. Simone Weil, ao analisar o desenraizamento operário e camponês – na França, nos dá importantes insights para um entendimento do que se produziu na vida da comunidade que estamos buscando compreender.

Weil, em *O enraizamento* trata do desenraizamento operário da França dos anos 30 e 40, sob o efeito da guerra, e caracteriza esta situação como uma doença. Para a autora, o desenraizamento é uma doença gravíssima que afeta as sociedades humanas e que se multiplica por si mesma. Os seres desenraizados “caem numa inércia da alma quase equivalente à morte”, “ou se jogam numa atividade que tende sempre a desenraizar, frequentemente pelos métodos mais violentos, aqueles que ainda não o estão ou não o estão senão em parte” (WEIL, 2001, 46).

A condição proletária levou a um desenraizamento moral que, dado o abismo, jogou o operário em um estado de estupor inerte ou a uma atitude de guerra para com a sociedade. Tal situação, segundo Weil, conduz à irresponsabilidade.

No caso do desenraizamento camponês, Weil afirma que “é contra a natureza que a terra seja cultivada por seres desenraizados.” Os camponeses foram “brutalmente desenraizados pelo mundo moderno” (WEIL, 2001, 81). Foram exilados de sua forma própria de pensar. O enraizamento camponês passa pelo acesso à propriedade, pela conquista de um modo de educação formal voltada aos conhecimentos do povo do campo e por um modelo de igreja que não levasse também ao desenraizamento de sua vida religiosa, uma religião que considere seu modo de vida.

Em analogia à situação dos camponeses e operários da França, desenraizados pela lógica econômica à qual estavam submetidos, a comunidade Noiva do Cordeiro foi submetida a um processo de desenraizamento que teve como princípio a lógica da instituição religiosa e seu poder de exclusão e opressão. Esta lógica de poder da religião, com o uso da violência simbólica, levou as pessoas da comunidade a este estado que Weil chama de “inércia da alma” “equivalente à morte”, que levou a um século de sofrimento, sem que a comunidade tivesse força de reação.

No processo de autogestão a comunidade produz um sistema singular. Novas formas e sistemas de casamento, família, espiritualidade e de ser comunidade são geradas. Há um modelo de poder singular. O poder é reconhecido como parte do exercício das habilidades no cotidiano, é partilhado e horizontal. O poder não está mais centralizado, verticalizado e exercido com o uso de violência por parte de uma pessoa. A educação e a política tem novas abordagens. A comunidade passa a educar as crianças com base em valores e saberes adquiridos pela comunidade, além da educação formal. A comunidade se inseriu temporariamente em campanha política para eleger uma representante. Foi eleita uma vereadora que trabalhou pelo reconhecimento da comunidade no município, para que a comunidade saísse do isolamento, lutou por recursos públicos que fizeram com que a comunidade pudesse desenvolver meios de sustentabilidade.

O pequeno pedaço de terra herdada por Delina é hoje um bem comum onde as mulheres plantam e produzem quase todos os alimentos que são consumidos pelas quase 300 pessoas que nela moram. A comunidade resgatou antigos saberes. Um grupo de mulheres que sabia costurar se especializou e hoje tem uma pequena fábrica de lingerie, outras fazem tapetes artesanais, outras plantam e colhem, outras cozinham, outras dão aulas; um grupo de homens trabalha na capital durante a semana e outro trabalha na comunidade em serviços gerais. Boa parte do grupo vive em uma casa comum, em torno de 60 pessoas. Outros moram em pequenas casas na proximidade. Ainda resta a construção de uma capela lá no alto, isolada, sinal de que um dia havia religião naquele lugar.

A reconquista dos direitos à educação formal, a cidadania reconquistada pela inserção e participação política, o reconhecimento e a recuperação de saberes das mulheres que fizeram com elas se tornassem autônomas e tomassem em suas mãos o conhecimento da produção de alimentos. Por fim, o modo da religião e o modelo de igreja – que levou a comunidade a um brutal desenraizamento e a ruptura da cidadania religiosa

– chegou ao fim por decisão da própria comunidade. A conquista da autonomia religiosa e espiritual dá a esta comunidade a possibilidade de um novo enraizamento.

No contexto da análise das possibilidades de saída das lógicas de dominação, Segato defende um trabalho sobre a “sensibilidade ética” como a única condição para “desarticular a moralidade patriarcal e violenta em vigor” (SEGATO, 2003, p. 124). Segundo a autora, a reforma moral e legal passa por um movimento que tem seu início numa “aspiração ética”. O sistema legal pode confrontar e desconstruir a moral vigente, os costumes e comportamentos agressivos e contribuir para que um novo sentimento ético se desenvolva. A ética implica numa sensibilidade em direção ao outro, alheio a mim. Uma mudança efetiva passa por uma sensibilização social e por uma nova mentalidade humana, uma consciência planetária. Planetária porque se trata de uma consciência ampliada, que supera o saber centrado sobre o si mesmo.

É neste contexto de uma nova mentalidade que Félix Guattari fala de uma ecologia mental, que também implica uma sensibilidade ética. Trata-se de uma ecologia das idéias, uma ecologia do imaginário, uma reciclagem da moral, dos valores e dos costumes. Segundo Guattari, a ecologia mental alcança a subjetividade, as estruturas simbólicas. Se a subjetividade do mal se produz em escalas industriais, a subjetividade do bem também pode ser reproduzida assim (GUATTARI, 1991, p. 40). As cadeias discursivas que são responsáveis pela reprodução da violência moral podem ser interrompidas a partir das estruturas de convívio singulares que se constroem nos processos sociais do cotidiano.

Ao lado da ecologia mental que implica na ruptura nas cadeias discursivas da violência, está a ecologia ambiental que implica numa nova vinculação com todo o meio ambiente natural, e a ecologia social que implica em uma nova lógica relacional entre culturas, etnias, e o enfrentamento da pobreza. Ademais, uma ecologia mental implica na reabilitação da dimensão espiritual do ser humano. Esta dimensão inclui a nova consciência ética, a noção de responsabilidade e a sensibilidade e abertura para a transcendência, os valores e o reconhecimento de que o ser humano é capaz de se transcender e que tem necessidade de realização espiritual.

Guattari aponta para os devires, para as outras formas de subjetivação que são singulares, não individualizantes e que são possíveis – porque já existem e que podem se multiplicar. Ele chama a esta outra subjetivação de “processos de singularização”,



que se opõe à “máquina de produção de subjetividade capitalística”. Os processos de singularização são

uma maneira de recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, todos esses modos de manipulação e de telecomando, recusá-los para construir, de certa forma, modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzem uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com um desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos.<sup>5</sup>

Os processos de singularização são algo como os grupos que conseguem produzir novos modos de significação, novas políticas cotidianas. O processo de singularização é a efetivação de um modo singular, inclusivo e libertador de vida.<sup>6</sup> É um modo processual por onde pessoas podem encontrar formas de vida que vencem estruturas e sistemas hegemônicos.

### **Considerações finais**

O caso da comunidade Noiva do Cordeiro é de fato paradigmático e também é emblemático, considerando o atual contexto religioso, econômico, cultural – em especial quando observamos a organização social e as estruturas das relações de gênero. Há uma história de sofrimento estreitamente subjetivado entre a religião e a economia, por exemplo, e que leva esta comunidade a uma pobreza extrema, à exclusão da educação formal, à submissão ao poder político localmente instituído e ao poder religioso mistificado a partir das figuras do padre e do pastor.

Este modelo de religioso, político e econômico que está amparado em discursos e práticas de dominação, exclusão e mistificação e com história tão longa quanto a do padrão patriarcal, tem a partir da comunidade Noiva do Cordeiro uma superação. A partir do momento que os sujeitos conquistam meios de reflexão e consciência sobre a sua condição, conquistam também autonomia e esta autonomia se estende ao ambiente religioso, econômico, político e cultural; traz mudanças ao campo das relações de produção de bens materiais e imateriais, outros valores são produzidos, um processo de singularização que impede a produção capitalística voraz e destrutiva da subjetividade, da capacidade de produção econômica, política e religiosa da comunidade humana.

---

<sup>5</sup> Félix GUATTARI, *Micropolítica*, p. 16-17.

<sup>6</sup> Cf. Félix GUATTARI, *Micropolítica*, p.283.

Noiva do Cordeiro, aos poucos, retoma a sua potência e se torna capaz de operar através de processos de auto-análise e autogestão, tornando-se novamente sujeito de sua própria história. As mulheres retomam o poder sobre seus corpos e decidem não mais ter “tantos filhos”. O grupo analisa suas possibilidades e seus limites. A comunidade entra em um processo e um estado em que vai deixando para traz uma situação de assujeitamento e práticas de submissão para se tornar grupo sujeito. A comunidade se torna capaz de fazer a autoanálise de sua história e de suas potencialidades. Este processo permite a produção e a reapropriação de um saber acerca de si mesmos, suas necessidades, desejos, demandas, problemas, soluções e limites. Recupera o saber próprio, que antes se achava desqualificado e subordinado aos saberes científicos a serviço das entidades dominantes. A auto-análise permite que os grupos tornem-se protagonistas do seu próprio desejo (NETO, 2011).

Para as comunidades a autoanálise significa produção de saber, conhecimento sobre seus problemas, condições de vida, demandas, necessidades e recursos. Este processo tem como finalidade a auto-organização para que possam solucionar seus problemas e transformar suas condições. Trata-se, então, de um saber produzido coletivamente e distribuído. Um saber produzido dentro, não fora dos interesses deste grupo.

A perda dos saberes locais, saberes criados, acumulados, mas relegados ao longo de sua história implicou a perda do controle de suas próprias condições de vida. As comunidades mesmas, sendo protagonistas dos seus problemas, interesses e desejos podem adquirir ou readquirir pensamentos, conhecimentos, saberes que lhes permitam saber de sua vida. Trata-se de uma autoanálise, cujo processo é simultâneo à autogestão. A comunidade se articula, se organiza para “construir os dispositivos necessários para produzir” ou “conseguir os recursos de que precisa para a manutenção ou melhoramento de sua vida” (BAREMBLIT, 1992, 17). O que não significa que devam prescindir dos experts em seus processos.

No caso da questão de gênero, verifica-se a partir de Noiva do Cordeiro como o processo de auto-análise e de autogestão é crucial para as mulheres e as relações destas com os homens de ambos entre si. A construção de novas relações sociais, políticas e econômicas depende da recuperação da própria força, do saber local e da potência dos grupos.

## BIBLIOGRAFIA

- BAREMBLITT, Gregório. **Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática**. 5. Ed. Belo Horizonte: Instituto Félix Guattari, 2002.
- FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido*. 14. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1991.
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho D'água, 1997.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GUATTARI, F, ROLNIK, S. 1999 *Micropolítica: cartografias do desejo*. 5. ed. Petrópolis, Vozes.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 17 ed. São Paulo: Papyrus, 1990.
- NETO, Alfredo Naffah. *O estigma da loucura e a perda da autonomia*. <http://www.portalmedico.org.br/revista/bio1v6/estloucura.htm> Acessado em 28/03/2011.
- ROESE, Anete. *Ciência, ausência e violência: o discurso religioso e a moral de legitimação do estupro*. Anais Congresso Soter, 2009.
- ROESE, Anete; SCHULTZ, Adilson. Modos de vida alternativos: o caso da comunidade Noiva do Cordeiro, *Revista Tecer*, Belo Horizonte, vol. 3, nº 5 (novembro), 2010, p. 152-158. [proacad.metodistademinas.edu.br/tecer/](http://proacad.metodistademinas.edu.br/tecer/)
- SEGATO, Laura Rita. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, El psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo 3010, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- SODRÉ, Olga. *Contribuição da fenomenologia hermenêutica para a psicologia*. *Psicologia USP*, 2004, 15(3), 55-80.
- WEIL, Simone. *O Enraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001.

# A construção da cidadania religiosa nos discursos de Igrejas Cristãs

## Gays no Brasil

José Carlos Cariacás Romão dos Santos\*

### Resumo

O trabalho em questão visa analisar os discursos de igrejas cristãs gays no Brasil no tangente a produção de sentidos que concorrem para a justificação religiosa da homossexualidade mediante as categorias dos chamados códigos fortes e fracos (conforme salientados na hermenêutica Jurídica). Observamos que estes grupos religiosos articulam argumentos com base nos textos bíblicos apoiados pela lógica laica ocidental com intuito de construir o reconhecimento de sua cidadania religiosa tão negada pelos grupos cristãos sexistas. A pesquisa mostrará como se dá esta articulação.

**Palavras-chave:** Direitos Civis; Cidadania Religiosa; Igrejas Gays

### Introdução

O que por ora evocamos por homossexualidade, homoerotismo, homoafetividade, etc., são, em linhas gerais, no universo do cristianismo convencional olhado, interpretado e sentenciado como sexualidade herética. Destarte, merecedora de repúdio e discriminação.

O cristianismo, grosso modo, empregou para o sexo a condição sinônima de coisa ruim e animal (em sentido bem pejorativo) restringindo-o a mero veículo de reprodução (FORCANO, 1996, p. 27). Além do mais desejou amputar do plano existencial da sexualidade humana, ignorando o biológico, a sua real condição que se traduz em pluralidade, multiplicidade (Cf GONTIJO, 2003, p. 121).

Por outra via, nada de tão restrito comporta a natureza humana a ponto de o controle religioso poder dar cabo. Com o avanço da reflexão do chamado direitos humanos o ocidente, gradativamente, foi incorporando em seu discurso a acolhida e o respeito para com pessoas que ao longo do tempo foram postas a margem da sociedade. A história dos direitos humanos se confunde com os direitos civis (HUNT, 2009, p. 159) e alavanca a esperança daqueles que se encontravam em situação desfavorável em uma

---

\* Doutor em Ciências da Religião (PUC-SP); professor da Faculdade de Direito (UNINOVE)

realidade marcada pelo sexismo, machismo, patriarcalismo ... Por esta sorte a história de ambas as trajetórias de direitos adentra e habita o caminho da busca pelos chamados direitos do universo do(a)s Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e transgêneros (LGBTTT). De modo gradativo os envolvidos no universo LGBTTT aspiram e promovem cotidianamente jornadas para serem reconhecidos como cidadãos de fato em várias partes do mundo.

Porém, um dos grandes empecilhos da jornada é a religião. É claro que não são todas as religiões – muitas aceitam a condição de pluralidade da vida biológica e psíquica sem problemas. A hostilidade parte justamente daquela que se arvora como detentora do amor doação, redentora do gênero humano, condutora das gentes ao paraíso, especialista da alma humana: a religião cristã.

Forcano (1996, p. 371) assevera:

Os estudos dedicados a esse tema parecem sublinhar que com o cristianismo não nasce a condenação da homossexualidade, nem se desata contra ela nenhuma campanha ou cruzada, mas sim torna-se mais clara a sua consciência e mais intensa sua reprovação.

De outra feita há pesquisas de apontam para o contrário quando, por exemplo, se reportam para o clima de tratamento do cristianismo para com os eles no período medieval, onde

Os sodomitas devem ser afastados da sociedade. “Assim como o lixo é retirado das casas, de modo a que não as infecte, os depravados devem ser afastados do comércio humano pela prisão ou pela morte.” O pecado tem de ser destruído pelo fogo e extirpado pela sociedade. “Eles são todos sodomitas! E vós estareis todos em pecado mortal se tentardes ajudá-los.” Estabeleceram irmandades de adultos e adolescentes em Florença para combater o declínio cívico e a desordem, sendo a homossexualidade motivo para a expulsão. Em 1425, são Bernardino colaborou tanto em Siena quanto com Perúgia no sentido de estruturarem novos códigos de leis mais rígidos para lidar com os deslizes morais, incluindo a morte na fogueira para sodomitas recalcitrantes (RICHARDS, 1993, p. 150)

Todavia, o que temos é que o cristianismo convencional excluiu de seus cânones a possibilidade de outorgar a seus membros incorporados em sexualidade herética à condição de cidadania religiosa. Esta se expressa pelo direito conferido aos fieis para viver a sua fé em comunidade e nela exercer presença atuante gozando, desta feita, plenamente de todos os direitos e deveres (inerentes a todo e qualquer fiel) sem prejuízo de anular a peculiar sexualidade de cada um.

Ora, a religião organizada em grupo social produz em seus partícipes a firme e constante noção de que pertencem a uma realidade superior ou paralela ao Estado (constituído em poder político). De fato, a organização religiosa se expressa como uma realidade dentro do Estado e, para os mais devotos, é tida como superior ao Estado. Manifestando-se dentro do Estado como um pluralismo jurídico. De sorte que os ditames dos burocratas da fé e o assentamento dos costumes e regras organizacionais passam a interferir na vida dos fiéis de modo mais acentuado que a observada pelo ordenamento jurídico do Estado. Por isto me reporto, no âmbito desta pesquisa, a tratar da cidadania religiosa enquanto particularidade social daqueles que vivem em comunidades de fé. Como partícipes das comunidades de fé homens e mulheres não héteros são convidados ou confinados por exclusão ao anonimato e à clandestinidade devendo em toda e qualquer hipótese anular as suas vidas e desejos em favor da dita “normalidade”.

Assim, a religião convencional execra a sexualidade herética. E Forcano (p. 372) apresenta os motivos: cultura patriarcalista, falsa reverência e sacralização do sêmen, dualismo espírito-matéria e a especial interpretação do episódio de Sodoma. Em tempos idos, como também agora, os ditos “pederastas” imergiam na culpa e se refugiavam na esperança da misericórdia divina. Todavia, novos horizontes podem ser desbravados com o advento da tardia modernidade, com os avanços da ciência (sobretudo da Biologia e da Psicologia), com as revisões teológicas e com o olhar plural da Ciência da Religião possibilitando, deste modo, que os “sodomitas” desbravem a si próprios mediante a revisão de seu patrimônio teológico a que foram adaptados a viver e a acreditar e na qual encontram vontade sincera de permanecer.

Em minhas idas as Igrejas cristãs que congregam o universo LGBTTTT – e que aqui, por motivo de comodidade discursiva, chamo de Igrejas cristãs gays, apesar dos problemas que o termo evoca<sup>1</sup> - observei o referido desdobramento do impacto dos frutos da modernidade no processo de reinterpretar o patrimônio espiritual.

## **1 Códigos Fortes e Códigos Fracos na interpretação religiosa**

A princípio a pesquisa pretendia abordar a produção discursiva divulgada nos *sites* de igrejas gays presentes no Brasil. No entanto, manuseando o material percebi que

---

<sup>1</sup> Optamos pelo modo como as mesmas são evocadas popularmente. Lembrando, todavia, que as respectivas Igrejas se autodenominam de inclusivas. Sendo, portanto, este o termo mais adequado.

a elaboração discursiva delas é muito similar fazendo com que eu optasse por abordar a produção de uma somente para não tornar enfadonho o cruzamento desnecessário de dados<sup>2</sup>. Uma vez que o que importa é saber como elas constroem argumentos para justificar no orbe cristão e para a sociedade brasileira, com os seus valores religiosos e civis, a legitimidade espiritual de seus anseios em meio à condição de uma sexualidade tida pela maioria das comunidades cristãs como heréticas. De outra feita, ao mesmo tempo, as próprias igrejas gays produzem a sua concepção de cidadania religiosa *intra murus* contrapondo-se as estruturas tradicionais e isto é interessante salientar.

Em resumo, optei por analisar a produção do site da Igreja da comunidade Metropolitana (ICM) situada no Bairro de Santa Cecília na capital do Estado de São Paulo (Brasil).

Seus membros outrora, em sua maioria, foram de outras denominações cristãs. Vivenciaram as práticas, ouviram os discursos convencionais da metafísica cristã e a eles tentaram se adequar. Porém, apartaram-se de suas comunidades de origem e se uniram em outra congregação marcada pela correspondência com as suas existências (a ICM). Construindo e fazendo, deste modo, uma nova organização, com novos parâmetros para interpretar o velho patrimônio religioso tornando-o novo aos seus olhos e con-dizente com as suas vidas.

A constituição em nova comunidade não os exclui da busca pela justificativa do modo de vida que levam. Mesmo buscando viver o evangelho e professando o credo cristão é possível perceber nos discursos manifestos nos sites que as comunidades procuram levantar justificativas plausíveis em contexto religioso e civil para o caminho que seguem. Desta forma usam da herança das histórias sagradas do cristianismo e das contribuições da modernidade laica concomitantemente.

Os discursos religiosos funcionam como códigos para os seus membros. Ora, o patrimônio doutrinal, histórico, litúrgico, moral, etc, estão repletos de códigos. Conforme explicita Tercio Sampaio Ferraz Júnior (2007, p. 286):

Entendemos por código uma estrutura capaz de ordenar, para um item qualquer, dentro de um determinado campo limitado, outro que lhe seja complementar. Os códigos tornam comuns as orientações dos agentes comunicativos. Por meio do código ganha-se relativa liberdade concreta. Todavia, a ge-

---

<sup>2</sup> Usando o Google encontrei sites das seguintes igrejas Gays: da Igreja da Comunidade Metropolitana, da Igreja Cristã Evangelho para Todos (ambas no bairro de Santa Cecília); da Igreja Cristã Contemporânea (situada no Rio de Janeiro).

neralização das significações pode fazer com que as situações concretas se percam. Por isso o código tem de ser decodificado.

Por esta feita os discursos vinculados nos sites da igrejas gays carregam a preocupação acima, ou seja: a de especificar o conteúdo das significações dispostas no respectivo patrimônio espiritual. O conteúdo dialoga com o internauta (seja ele do universo LGBTTT, ou um simpatizante, ou um curioso e até mesmo alguém que parta da premissa da condenação) a partir de termos que ele mesmo conhece – estabelecendo, nesta via, um denominador comum para iniciar a exposição com vista à justificativa. Os redatores dos sites conhecem a carga valorativa dos termos homossexual, homoerótico e homoafetivo. Mesmo optando claramente pelo politicamente correto (homoafetivo) usa como artifício para construir o discurso o termo homossexual/homossexualidade (o site da *Igreja Cristã O Evangelho para Todos* é claro nesse item)<sup>3</sup>. Muitas pessoas, sobretudo os desprovidos de cunho político e humanitário não conhecem a diferença entre os termos citados e a carga que os mesmos carregam. Por sua vez os sites aparentam optar pela generalização, mas, no fundo, o que demonstra é a vontade de lidar com algo maior: a compreensão que Deus não condena aqueles que amam e desejam pessoas do mesmo sexo. Assim, por ora, anulam as peculiaridades de termos politicamente corretos com vista a atingir o fim: que as pessoas entendam a mensagem. Por outro lado, ao longo do percurso os textos vão anunciados especificações nos discursos a ponto de tornar claro e usual os termos gestados em meio às lutas dos movimentos GLBTTS pela revisão da pesada e excludente nomenclatura (GONTIJO, 2003, p. 124).

Destarte, os discursos são elaborados sem a carga sexista das comunidades convencionais. Contrapondo os discursos excludentes por outros e, deste modo, lançam mão do mecanismo hermenêutico chamado de uso dos códigos fortes e fracos.

Em geral, as prescrições burocráticas são emitidas por definição (Weber) conforme um código dotado de rigor denotativo e conotativo. Trata-se de um “código forte” que procura dar um sentido unívoco à prescrição (...). O código forte confere a prescrição um sentido estrito, quando atribui rigor (...). O rigor, porém, estreita o espaço de manobra do destinatário, pois dele se exige um comportamento estrito. Assim, a tendência do receptor é ganhar espaço, ampliar sua possibilidade de comportamento. Por isso ele decodifica a prescrição conforme um “código fraco”, isto é, pouco rigoroso e flexível (...) (FERRAZ JUNIOR, 2007, p. 286).

---

<sup>3</sup> Por este âmbito é que preservei o termo homossexualidade nesta comunicação.



Ora, as escrituras promovem discursos que podem ser dispostos como códigos fortes ou fracos – dependendo de quem e sob quais circunstâncias lida com eles. O que por ora farei é um exercício hermenêutico de como o uso dos códigos acontecem nos respectivos discursos. Conforme apontado analisarei a título de exemplo a produção da ICM.

O site da ICM dispõe de três *links*, dentre tantos, que por ora quero usar como *corpus* para esta análise, a saber: *Nisto cremos; Nossa Missão e Visão* e, por fim, o destinado aos *Estudos Bíblicos*.

No link *Nisto Cremos* observei que a Igreja ao apresentar o conteúdo de sua crença começa e se desenvolve por uma vertente de continuidade e similaridade com o patrimônio cristão já conhecido por qualquer pessoa que vive ou experimentou a vida nos átrios sagrados. Afirma ser a fé “traçada pelos ensinamentos dos apóstolos e nos credos históricos: o credo dos apóstolos e o Credo Niceno (ICM, 2011d)”. Na seqüência confirmam que a fé é de caráter trinitário, sem adentrar nas salientes discussões sobre a processão das pessoas divinas.

Adentra, posteriormente, no embasamento da fé da comunidade que está assentada na Bíblia (sem citar a questão da Tradição) expondo, desta forma, a matriz reformada como fiadora do discurso em pauta. Assim também como o argumento da justificação aparece de modo central, sem se ater a questão das obras (conforme salientado no campo católico).

Ora, o roteiro acima permite que qualquer cristão gestado pelo impulso da Reforma Protestante consiga dialogar com o postulado pelo discurso da ICM. Em um ponto tão crucial para os evangélicos, de modo geral, a ICM consegue articular inicialmente um discurso de comunhão centrado na afirmação de códigos fortes para ambos os lados. Não gerando nem mesmo para os sexistas um possível mal-estar no tangente a crença.

No término do Credo, em seus dois últimos artigos (a profissão toda tem oito), a ICM adentra na pauta do pensamento religioso hodierno que une a questão da salvação ao bem estar neste mundo, a vivência de uma existência feliz e realizada usando, nesta esteira, tanto as preocupações da Psicologia como dos tratados teológicos sobre a graça onde ambos se articulam na proposta de gerar um código forte. De fato, é inegável que os resultados da ciência constituam como um código forte no imaginário das pessoas hoje. Com isto a ICM postula a amplitude das fronteiras bíblicas fundindo-a com as

urgências humanas contemporâneas expressas pela ciência. É o que se observa quando dizem: “Cremos que somos salvos da solidão, da desesperança e da desgraça através do Dom divino da graça”. E, no último artigo quando postulam o que está assentado como ponto pacífico no imaginário das pessoas: a união entre elas. Diz o texto: “Cremos que a Igreja serve para aproximar todas as pessoas de Deus, por meio de Jesus Cristo (ICM, 2011)”.

O último artigo do Credo da ICM dá fôlego para o conteúdo do link *Nossa Missão e Visão* que depura o modo de ação da comunidade. Postulam um discurso centrado na liberdade e acolhida do outro conforme apresentado pelas discussões contemporâneas (Cf KÜNG, SCHMITD, 2001). Apontam e acusam nas entrelinhas a ação dos sexistas marcada pelo ódio. E afirmam o respeito para com os outros cristãos. É um discurso que usa a tolerância e o respeito como código forte e, ao mesmo tempo, não deixam de apresentar que nem todos se pautam por esta condição. A dinâmica de acusação para com as estruturas de exclusão é apontada quando escrevem:

Na ICM, nós acreditamos que Jesus presidiu o caminho com atos de compaixão e atos de justiça. Por termos sido buscamos nos distanciar da exclusão e nos aproximar da inclusão de todos os que são de alguma forma marginalizados. Com ousadia, colocamo-nos do lado daqueles que resistem à estruturas de exclusão, como Jesus fez um povo nas margens da sociedade, compreendemos completamente a graça que Deus estendeu a nós. Nós, e trabalhar para garantir liberdade para todas as pessoas. Na margem, somos abençoados (ICM, 2011f).

Ora, é um discurso aparentemente leve. Porém, em linguagem popular seria como dizer que a ICM “dá um tapa com luvas de pelica” no posicionamento moral das igrejas sexistas colocando-as em uma situação delicada uma vez que as mesmas, em linhas gerais, usam o mesmo discurso para promover o debate sobre os direitos humanos. Advindo a questão de como postular a dignidade para uns (pobres, operários, mulheres, negros) e não para outros (LGBTTT)?

O link *Estudos Bíblicos* é vigoroso para a análise do uso dos códigos na articulação de formular outros sentidos para o discurso bíblico e promover, destarte, o reconhecimento da cidadania religiosa da ICM enquanto comunidade marcada pelo signo da acolhida de pessoas do universo GLBTT.

No referido quero me ater aos artigos intitulados *Davi e Jônatas, tem como negar?* – bem como o *Fé Cega e Fé Racional* e o que aborda as *Boas Novas para Homossexuais*.

Os artigos sobre estudos bíblicos da ICM possuem uma estrutura retórica muito simples uma vez que se restringem a levantar teses com vista as citações bíblicas. Inicialmente os textos levantam um problema e, na seqüência, mostram a “prova” que é o texto bíblico. Caminham no reconhecimento comum das comunidades evangélicas que se firmam na crença de que o que está na escritura é verdade. Assim usam um código forte: o imaginário comum destes grupos.

O caso do artigo *Davi e Jônatas, tem como negar? é prova disto*. A ICM escreve:

Há comentaristas que dizem que a idéia de que existia um tipo de relacionamento homossexual entre Jônatas e Davi é totalmente absurda e desprovida de lógica. Na verdade estas pessoas não estão sendo sinceras; porém, não é correto fazer afirmações de coisas que a Bíblia não diz; portanto colocarei minhas conclusões baseadas apenas nas afirmações da bíblia. O leitor sincero da Bíblia dirá que as passagens parecem sugerir no mínimo uma leve atração amorosa entre os dois (ICM, 2011b).

O autor considera uma questão: Davi e Jônatas, tão apreciados na literatura cristã, tinham um caso amoroso. O autor, ao afirmar, está procurando inserir a questão do amor entre os iguais como parte integrante do modo de ser de personagens que serviram a Deus de modo exemplar. Ocasionalmente com isto um questionamento sobre os parâmetros que motivam a reclusão dos sexistas uma vez que os mesmos têm reverência pelos citados personagens.

Diz que alguns comentaristas cristãos se recusam a aceitar esta evidência. O problema é que o próprio autor apesar de citar o caso como evidente reconhece que a Bíblia não diz especificamente que ambos eram namorados, destarte, o que ele apregoa como evidente (código forte) não seria assim tão claro. Restando solicitar a *sinceridade* do leitor da Bíblia para que verifique a presença da verdade posta de modo implícito. Cita então trechos da escritura que levam o leitor a chegar a conclusão disposta na introdução, pontuando as curiosidades acerca dos personagens:

Que eles trocaram de roupa juntos (ISamuel 17.4);  
(...) costumavam marcar encontros secretos (I Samuel 20. 35-41)  
Se beijavam (Sic) em momentos de grande emoção (I Samuel 20.41)  
(...) que o amor de Jônatas era superior ao das mulheres (II Samuel 1.26)  
(ICM, 2011b).

No artigo intitulado *Fé Cega e Fé Racional* o redator questiona a veracidade da fé de religiões que se dizem cristãs e que retomam a concepção acerca de Deus despro-

vida, segundo o mesmo, de teor cristão. Comungando com a modernidade teológica (Cf. QUEIRUGA, 1988) confronta os cristãos sexistas (que segundo ele servem o Deus sanguinário do antigo Testamento):

Acredito que entre o deus sanguinário (o qual me recuso a tratar com nome próprio, em maiúsculo, pois não reconheço a sua autoridade) e o Deus de Amor ensinado por Jesus, evidentemente a humanidade atual busca pelo segundo, pois de miséria, ódio, raiva, ira e assassinatos já bastam os cometidos pelo próprio homem, não sendo útil ou benéfico venerarmos um deus que carrega os mesmos sentimentos hostis e mazelas puramente humanas (ICM, 2011c).

Dividindo as águas o redator se refugia na consciência contemporânea sobre as mazelas e uso da religião com fins macabros para confrontar o apetite de exclusão promovido pelos sexistas (Cf. FORCANO, 1996, p. 11). As linhas seguintes do texto revelam o lugar do discurso do autor: o contexto racional da modernidade. Afirma:

Vivemos numa época em que a fé cega tende a dar lugar à fé racional, onde os homens aprendem a compreender Deus com o coração, mas também com a mente, não aceitando, simplesmente, um determinismo imposto pelas tradições religiosa e culturais ao longo dos séculos (ICM, 2011c).

O artigo, diferente dos outros que recorrem a citações bíblicas, postula como código forte o sentimento comum das pessoas que no hodierno execram o mal, a miséria, o ódio.

O artigo *Boas Novas para Homossexuais* lida exclusivamente com citações bíblicas e procura contrapor as referências bíblicas que condenam a relação entre iguais. Diz a redação:

Temos ouvido algumas pessoas afirmarem que atos sexuais envolvendo pessoas do mesmo sexo são condenadas em Levítico e em Romanos. Mas o que mais a Bíblia diz para os homossexuais? Há alguma “boa nova”? Com certeza (ICM, 2011a).

A questão é que as condenações aparecem como códigos fortes e, para sobrepor a estes, o autor usa da manobra dos códigos fracos recorrendo a outros mecanismos que invalidariam os fortes. Assim articula as peculiaridades do amor de Deus para com todos os homens com vista a desbaratar as condenações citadas nos respectivos livros.

No tangente a questão da homossexualidade o único reporte, que se dá na forma de código fraco, se encontra no tópico 07 da lista de boas novas levantadas quando escreve:

Jesus Cristo não disse uma única palavra com relação à homossexualidade. Os quatro evangelistas não dizem uma só palavra sobre a atividade ou comportamento homossexual. Para Cristo, a homossexualidade e os atos homossexuais não eram tema de discussão, tanto que não merecem ser mencionados (ICM, 2011a).

## 2 Conclusão

A trajetória dos direitos LGBTTTT, assim como de tantos outros excluídos, passará pela via contínua do enfrentamento dos obstáculos postos pela cultura daqueles que querem ser a única voz da verdade. Basta lembrar a trajetória dos direitos das mulheres que levou um tempo considerável para ser dinamizado em vias legais (Cf HUNT, 2009, p. 153). Na Igreja Católica, por exemplo, segundo o Estudo de Dumais (1996) este enfrentamento é constante assim como constantes são as restrições da participação efetiva da mulher nos destinos da Igreja. Anuviando assim a sua cidadania que se confina, desta feita, nas mãos dos clérigos.

Nas comunidades cristãs o reconhecimento de certas pessoas como portadoras de direitos e, por conseguinte, de exercer a sua cidadania religiosa, como aqui é o caso daquelas que se relacionam afetivamente com pessoas do mesmo sexo, não se efetiva. Por outra via as grandes cidades atualmente contemplam o florescimento de comunidades cristãs independentes que congregam estas pessoas. Sob a perspectiva *intra murus* estes homens e mulheres constroem espaços de convivência fraterna pautados na fé constituindo, assim, um *modus vivendi* próprio marcado pela participação ativa no destino de suas congregações. De sorte que a proposta é a do desenvolvimento integral a partir do que a natureza lhes destinou a ser.

No entanto, os discursos das igrejas gays não se projetam para ficar restritos a elas próprias. Procuram justificar o seu *modus vivendi* com base no diálogo com a sociedade e a tradição cristã no intuito de serem reconhecidos social e religiosamente como partícipes comuns de uma mesma sociedade e de uma mesma fé.

As igrejas gays são promotoras não propriamente de um diálogo, visto que os sexistas nem sempre estão dispostos a tal, mas do levantamento de discussões e interpretações dos cânones religiosos com vista a garantir a dignidade de seus membros.

A forma como articulam códigos fortes e como lançam mão do uso de códigos fracos recordam o início do debate e da tomada de consciência dos direitos humanos exposto por Hunt (2009) ao se referir “a sensibilidade em relação a dor do culpado”

onde os espetáculos públicos da dor, gradativamente, começaram a ser pensados como algo inerente não somente ao condenado, mas àquele que assistia a condenação. Hunt também alega que a literatura muito contribuiu para que as pessoas se colocassem no lugar das outras a ponto de imaginar as dores por quais passavam ocasionando, desta feita, um sentimento de compaixão para com o outro. Nessa esteira caminham os discursos de justificativa da vida LGBTTT por parte das igrejas e, da mesma forma como outrora pessoas engajadas projetavam suas obras a ponto de inserir a temática na vida das pessoas, assim as igrejas também o fazem.

De modo mais amplo a questão do reconhecimento dos direitos exige não somente do Estado, mas como também de toda a sociedade e mesmo das comunidades religiosas tradicionais o reconhecimento dos excluídos como pessoas portadoras de direitos. Uma vez que além de desejarem continuar a viver sem sofrimento desejam, por sua sorte, continuarem a ser o que um dia se tornaram pelo batismo e ainda acreditam ser: cidadãos do reino dos céus e membros de uma igreja.

## BIBLIOGRAFIA

DUMAIS, Monique. *Os direitos das mulheres*. Trad. Denise Lolito. São Paulo: Paulinas, 1996.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito – técnica, decisão, dominação*. 5ª. Ed. São Paulo: Atlas, 2007, 389 p.

FORCAN, Benjamin. *Nova Ética Sexual*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa editora, 1996, 422p.

GONTIJO, Fabiano. Culturas diversas, homossexualidade plurais, legalidades múltiplas. In *Novas Legalidade e democratização da vida social: família, sexualidade e aborto*. ÁVILA, Maria Betânia; PORTELLA, Ana; FERREIRA, Verônica. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos Humanos – uma história*. Trad. Rosaura Eichenber. São Paulo: Companhia das letras, 2009. 285 p.

IGREJA CRISTÃ EVANGELHO PARA TODOS. Interpretação Bíblica. <[http://www.igrejaparatodos.org/homo\\_interpretacao.htm](http://www.igrejaparatodos.org/homo_interpretacao.htm)>. Acesso em 18 de junho de 2011.

IGREJA CRISTÃ METROPOLITANA. *Boas Novas para homossexuais*. Disponível em <<http://www.icmsp.org/novoportal/index.php/estudos-biblicos/71-boas-novas-para-homossexuais.html>>. Acesso em 18 de junho de 2011a.

\_\_\_\_\_. *Davi e Jônatas, tem como negar?* Disponível em <<http://www.icmsp.org/novoportal/index.php/estudos-biblicos/107-davi-e-jonatas-tem-como-negar.html>>. Acesso em 18 de junho de 2011b.

\_\_\_\_\_. *Fé Cega e Fé Racional*. Disponível em <<http://www.icmsp.org/novoportal/index.php/estudos-biblicos/70-fe-cega-e-fe-racional.html>>. Acesso em 18 de junho de 2011c.

\_\_\_\_\_. *Nisto Cremos*. Disponível em <<http://www.icmsp.org/novoportal/index.php/quem-somos/nisto-cremos.html>>. Acesso em 18 de junho de 2011d.

\_\_\_\_\_. *Nossa Missão e Visão*. Disponível em <<http://www.icmsp.org/novoportal/index.php/quem-somos/missao-e-visao.html>>. Acesso em 18 de junho de 2011f.

KÜNG, Hans; SCHIMIDT, Helmut. *Uma ética mundial e responsabilidades globais – duas declarações*. São Paulo, Loyola, 2001. 154 p.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Um Deus para hoje*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1988, 58 p.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação – as minorias na Idade Média*. Trad. Marcos rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996, 181 p.

# A palatável fala dos incomodados filhos de Eva. Uma análise do discurso sob a ótica de Gênero

Silvana Suaiden

## Introdução

O presente ensaio propõe-se a analisar, à luz das Ciências da Religião e a partir dos estudos de gênero, os discursos sobre a mulher em um texto religioso de divulgação de massa, onde a identidade da mulher cristã é construída por suas representações religiosas. Este ensaio é resultado de um estudo coletivo de diversos textos religiosos representativos quanto à influência das representações religiosas de gênero, analisados e confrontados durante as aulas de Gênero e Religião ministradas pela Prof<sup>a</sup> Sandra Duarte de Souza.<sup>1</sup> Minha escolha para texto fonte foi o livro de Dexter Jakes *A Dama, seu Amado e seu Senhor. As três dimensões do amor feminino* (1999). Este nosso objeto de análise nos possibilitou encontrar um grande número de convergências com os outros textos estudados na disciplina, embora, numa primeira impressão, parecesse portar um discurso bastante liberal e enaltecendor da mulher. As contradições vão aparecendo durante a leitura, no destaque de frases e expressões que, para um olhar menos atento, permanecem ocultas.

No Brasil, depois da literatura espírita, os textos mais vendidos e lidos por mulheres são os de divulgação de massa, como este. São orientadores da identidade e da prática cristã das mulheres (no protestantismo, no pentecostalismo e no catolicismo), dentro das categorias hierarquizadas de gênero no âmbito doméstico, eclesial e público. Nota-se que muitos destes livros, como é o caso do texto em questão, tem sua divulgação para compra em catálogos de produtos de beleza e estética que circulam pelos salões de beleza, como os catálogos da Avon.

Chama a atenção que nosso texto de estudo é um dos mais vendidos e apreciados entre mulheres cristãs autônomas e de classe média. É escrito para a mulher moderna, sobretudo a que ainda não foi totalmente domesticada. Motivador de vários blogs e páginas na *web* de entusiastas leitoras, o livro cria, praticamente, uma corrente extra de divulgação e é apreciado por suas leitoras como um texto libertador da mulher.

---

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo – U-MESP, em 2010.



Nosso ensaio é o fruto de um trabalho prévio de análise desse texto para o qual, num primeiro momento, procedemos ao destaque das frases e expressões do texto fonte sob a ótica de gênero<sup>2</sup>. Para tal abordagem, seguimos o corte da metodologia da suspeita. Como afirmou Poulain de la Barre, no séc XVII, “*Tudo o que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, porque elas são, a um tempo, juiz e parte*”.<sup>3</sup> Desta forma, com os mesmos pressupostos metodológicos, prosseguimos, num segundo momento, à análise das representações sócio-religiosas e do discurso de gênero, agora, reorganizando o conteúdo destacado segundo os estudos sociais e a observação da estrutura intrínseca do discurso no referido texto. Em tal processo de análise, recorrendo às ciências do social, à hermenêutica e a outros olhares, aceitamos também a não totalidade e a instabilidade das categorias utilizadas, considerando que a leitura a partir da ótica de gênero está em contínua e criativa construção (HARDING, 1993, 11).

## **Análise de discurso sob a ótica de gênero**

### **O autor e seu contexto**

Compreender o autor e seu contexto, o mundo no qual ele vive e a partir do qual fala, pode ser uma grande ajuda para compreendermos o teor de seu discurso. Reconhecido pastor e escritor, Tomas Dexter Jakes tornou-se uma liderança entre vários setores das igrejas evangélicas nos EUA. Cabe notar, portanto, que ele é portador de um discurso que encontra seu contexto no primeiro mundo e nos meandros das ideologias liberais do capitalismo moderno. Afirma-se como um daqueles que passou pelos tempos mais revolucionários da cultura nos tempos modernos: “*A minha geração estava ocupada com várias revoluções. Íamos mudar o mundo*” (DEXTER JAKES, 1999, 66). Diz-se herdeiro da era dos hippies, da revolução feminista, dos tempos do amor livre e das lutas pela harmonia planetária. Pelo seu próprio discurso, o autor apresenta-se, ao mesmo tempo, como alguém que desejou mudanças do século passado e como um decepcionado com os resultados do processo de contra-cultura que teve seu auge na década de 60.

---

<sup>2</sup> Sob o uso de gênero como categoria de análise crítica veja SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*, 16 (2), Porto Alegre, 1990, p. 5-22. Para esta autora, gênero consiste na construção sociocultural dos sexos com predominância de relações hierarquizadas patriarcais.

<sup>3</sup> Texto citado em BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. 1. Fatos e mitos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 15-16. Para a pensadora, a ótica da suspeita já é, em si, um grande elemento de libertação feminina, já que todo o caldo científico e cultural que nos foi dado vem da posição e do modo de ver daqueles que são os sujeitos principais da estrutura patriarcal.

De certa maneira, seu discurso representa uma retração cultural às mudanças provocadas, sobretudo, pela revolução sexual, cujo protagonismo feminino colocou um impasse para a identidade masculina: “*precisávamos de emprego, os seios precisavam de sutiã, e compreendemos que os direitos civis talvez não se acertariam com a passeata seguinte. As mulheres começaram a se redefinir, enquanto os homens caíram num certo esquecimento unissex*” (DEXTER JAKES, 1999, 67).

Em seu discurso, o autor atribui às mudanças ocorridas pela revolução sexual os grandes problemas vividos pela mulher contemporânea e, como não poderia deixar de ser, aí estaria a fonte dos problemas do mundo em geral. Para legitimar seu pensamento, chega a negar que a sociedade moderna continua sendo patriarcal (DEXTER JAKES, 1999, 136). O autor, ao afirmar que “*a liberação da mulher não é um movimento. É uma mentalidade*” (DEXTER JAKES, 1999, 69), reduz o feminismo a uma ideologia e minimiza o processo de mudança dos comportamentos sócio-sexuais.

Decepcionado com as crises da sociedade pós-guerra (Vietnã) e inconformado com o rumo das filhas de Eva, o autor revela a preocupação de convencer a leitora de um grande problema: de que a raiz dos males da mulher e dos problemas do mundo moderno encontra-se no feminismo e no protagonismo profissional das mulheres de sua sociedade. Vemos aqui o pano de fundo das preocupações do autor que ele não diz, mas que nos faz supor: o contexto de insubmissão da mulher. Por isso, afirma: “*Ela saltou da cozinha para o tribunal, do dormitório para a sala da diretoria*” (DEXTER JAKES, 1999, 78), e ainda, “*Eva inverteu os papéis, assumindo a posição de provedora no casamento*” (DEXTER JAKES, 1999, 102).

O teor desse discurso – permeado por incontáveis elogios à mulher no decorrer do livro – revela uma fala palatável e aceitável até mesmo por mentes progressistas. Possivelmente, alguns o considerarão um “feminista”.<sup>4</sup> Em um mundo contraditoriamente liberal como o do autor, seria muito difícil afirmar de forma clara e transparente o que realmente se pensa das relações de gênero e da mulher, de suas buscas, de seu caminho inconformado com as relações desiguais, com suas conquistas por condições de igualdade... sem a ambivalência de um discurso que facilite a internalização de suas idéias.

---

<sup>4</sup>Eis a fala de uma leitora na web, em seu blog sobre este livro: “Achei este livro sensacional! Acho que toda mulher deveria ler! Finalmente um homem conseguiu entender as mulheres de uma forma tão poética, sem esquecer o nosso lado espiritual ao mesmo tempo... Muito bom!” Fonte: <http://www.irmaos.com/resenha/index.php?id=39>

Como o diálogo com suas leitoras é inexistente, o autor se apresenta o tempo todo como aliado da mulher, defensor de sua felicidade, como aquele que está preparado para ser seu porta-voz: “*Por trás dos terninhos e do exterior duro (...) gostariam que a vida lhes proporcionasse, outra vez, o luxo de serem mimadas por cavalheiros que as consideram delicadas demais para serem expostas às conversas vulgares e comunicações ruidosas*”(DEXTER JAKES, 1999, 71). Não pode dizer, aqui, que as mudanças partiram da autonomia de ação da própria mulher...

Por essa razão, no pensamento do autor, é melhor afirmar que a mulher moderna é vítima das mudanças sociais que fizeram dela – a partir de sua autonomia – uma dominada maior: “*Essa mulher foi seqüestrada pela sociedade. Resgatada por mais dinheiro, direitos iguais e um escritório. Tem direito a tudo isso e muito mais, mas a luta para vencer a exauriu e nos negou a sua beleza*” (DEXTER JAKES, 1999, 71). Desta forma podemos entender o que de fato deseja o autor: “*nosso desejo no momento é a volta dos antigos valores*”(DEXTER JAKES, 1999, 67). Mas que valores são esses? São os valores da burguesia moderna que disfarça novas expressões do patriarcado, como veremos a seguir. Vale lembrar que, discursos como este – usando ótica semelhante para negar as conquistas de gênero em favor das mulheres – foram refletidos até por estudiosos do social.<sup>5</sup>

### **A sutileza da linguagem**

O mundo do autor é também refletido por uma linguagem aparentemente secular, de teor psicologizante e terapêutico, às vezes genérica e muito próxima da linguagem e conteúdo dos livros de auto-ajuda, carregada de metáforas e, quando necessário, de uma leitura fundamentalista e intimista da tradição bíblica. Com frequência usa citações bíblicas para ilustrar ou confirmar sua teologia. Desta forma, constrói seu discurso androcêntrico, recheado com os disfarces de elogios e enaltecimento da mulher (esta, sempre é a mulher paradigmática).

A forma como usa as metáforas garante a eficácia de seu discurso de naturalização dos papéis sociais: algumas vezes, a mulher é comparada com a música ou com um

---

<sup>5</sup> Um exemplo é o pensamento de Roziska Darci de Oliveira, socióloga brasileira que afirmou que o feminismo transformou a mulher novamente em dominada e que muitas gostariam de retomar o seu papel exclusivamente doméstico na vida. Veja, da autora, *Reengenharia do tempo*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

instrumento suave como a harpa; já o homem, é comparado com uma corneta (DEXTER JAKES, 1999, 125). Porém, o maestro é sempre o Senhor (DEXTER JAKES, 1999, 125). Em outros momentos, a mulher é comparada a um jardim, eufemismo para sua sexualidade, pois este é o belo *“lugar onde se sacia a fome”* (DEXTER JAKES, 1999, 91). Em outros momentos, ao tratar da mulher “problemática”, ou seja, a que ainda não foi domesticada, diz que ela *“assemelha-se a um animal doméstico brincando de selvagem”* (DEXTER JAKES, 1999, 50). Se a mulher é, genericamente, obra do maestro, seu Senhor, concretamente ela está unicamente em função do homem e só na relação com ele sua vida tem significado: *“Quando Adão está ausente, a dama sente-se perdida. Ele é a música para a qual ela foi criada, ela é a harmonia que cerca a sua melodia”* (DEXTER JAKES, 1999, 78)

O uso quase abusivo de metáforas em sua linguagem coloca as leitoras dentro de um universo literário familiar, conhecido pela produção de auto-ajuda e de espiritualidade intimista e descompromissada com o âmago da proposta cristã mais genuína. Assim – a partir de uma linguagem ao mesmo tempo religiosa e secular – vai se delineando a sua tentativa de reconstruir a imagem da mulher a partir de um corpo dócil e til<sup>6</sup>: *“Você foi criada para ser o tom mais suave do azul (...) É preciso deixar livre a suavidade que a nossa geração parece estar empenhada em enterrar”* (DEXTER JAKES, 1999, 67). E também: *“As mulheres podem avançar, conseguir mais coisas e continuar femininas”* (DEXTER JAKES, 1999, 71). No decorrer das páginas desse livro, o autor vai construindo a identidade do feminino que ele pretende e, por assim dizer, da mulher ideal.

### **A ordem estabelecida e a naturalização dos papéis sócio-sexuais**

“Não é a natureza que define a mulher: esta é que se define retomando a natureza em sua afetividade” (BEAUVOIR, 1980, 59)

Como afirma Pierre Bourdieu, o poder simbólico de construção da realidade é estabelecido de ordem e, ao mesmo tempo, “o campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre as classes” (BOURDIEU, 2001, 9-12). Para este pensador, o forte desses discursos está na construção simbólica das relações sociais de gênero (BOURDIEU, 2001, 12). E nosso texto fonte é representativo dessa ordem.

---

<sup>6</sup> Tal análise sobre a instrumentalização do corpo pela construção da imagem dócil é apontada em FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.117-142.

A partir de muitas frases e expressões, podemos, então, afirmar que a linguagem e o discurso de “A dama...” estão a favor da construção de uma ordem desejada ou já não tão bem identificada nas relações e papéis sociais vigentes. Recorrendo à autoridade divina, o autor insiste que “*Deus é um Deus de ordem*” (DEXTER JAKES, 1999, 27).

É neste plano, em uma relação hierarquizada, que ele sugere, ou melhor, determina a estrutura de seu discurso: “*Estou sugerindo que você tenha primeiro um relacionamento com Deus, depois com você mesma e, finalmente, entre os múltiplos frutos de sua habitação*” (DEXTER JAKES, 1999, 27). Isso parece bom e válido, não é?! No entanto, as contradições e o verdadeiro projeto do discurso vão se delineando nas entrelinhas dessa construção discursiva. Na verdade, na estrutura mais explícita do texto, a verdadeira ordem é: a dama, seu Amado e seu Senhor. Ou seja, entre ela e Deus está o homem, já que “*Adão era a autoridade quando ela o viu*”... e “*Ela foi criada especialmente para ele, para satisfazer todas as suas necessidades e desejos*” (DEXTER JAKES, 1999, 75).

A ordem que se pretende conta com a naturalização das relações hierarquizadas para sustentar o casamento, ou seja, para reforçar estas mesmas relações: “*Quando a mulher não possui uma relação sólida consigo mesma, irá procurar ansiosamente relacionamentos externos na tentativa de obter paz interior. Tentará amar outros na ânsia desesperada de encontrar neles o que deve descobrir em seu íntimo.*” (DEXTER JAKES, 1999, 13). Aí, fica claro o que oculta seu discurso. A preocupação não é com a mulher, mas com a fidelidade ao homem. Ou seja: depois de preocupar-se do Senhor, em primeiro lugar, ela deve cuidar de si mesma, pois sua vida está em função do homem. Daí que “*qualquer outro homem estará procurando uma mulher inteira. Sei que é irônico, mas até o homem de coração partido quer uma mulher inteira*” (DEXTER JAKES, 1999, 52).

Por trás da Linguagem da auto-ajuda, carregada de expressões genéricas, incentivo à auto-motivação, ao auto-conhecimento, à auto-estima, ao equilíbrio..., há um discurso esquizofrênico que acaba por construir a hierarquia dos sexos e legitimar a penalização da mulher.

O autor tenta o discurso da igualdade, suavizando as expressões e sua própria fala, mas o que acaba fazendo é reforçar a desigualdade pelo discurso esquizofrênico da diferença. O autor sugere “*equilibrar o coração das mulheres que permitiram que os problemas alheios se tornassem mais importantes que os seus*” (DEXTER JAKES,

1999, 23). Ela pode trabalhar o dia todo como um burro de carga, porém, “o trabalho não deve tomar conta de você a ponto de fazê-la deixar de ser uma pessoa. Aprenda com os homens. Eles jogam futebol, riem, brincam e diversificam. Isso é essencial à sobrevivência. A dama deve, depois de cumprida a tarefa de mãe, colocar os filhos na cama, tomar um banho quente com sais fragrantes, ouvir música suave e agradável, liberar a tensão e entrar em outro estágio” (DEXTER JAKES, 1999, 81). E é claro, depois de tudo isso, deve estar inteira e disponível para a jornada (sexual) noturna.

Além de certos antagonismos como paixão e amor / corpo e espírito / amor e sexo (DEXTER JAKES, 1999, 109-113), eis alguns exemplos sobre as considerações acerca de Adão e Eva: se de início Adão é criado como um ser incompleto (DEXTER JAKES, 1999, 73), no entanto, “quando Adão foi apresentado a Eva, era um homem pleno” (DEXTER JAKES, 1999, 75). Porém, “ela é a costela removida que deixou vazio o seu lado” (DEXTER JAKES, 1999, 69). A mulher foi “moldada do mesmo barro, estranhamente semelhante ao homem, mas completamente diferente” (DEXTER JAKES, 1999, 76). Por isso, “homens e mulheres falam línguas diferentes” (DEXTER JAKES, 1999, 77). Mas “ele não nasceu de um útero, nem em pecado egoísta (...) Saíra das mãos do próprio Deus” (DEXTER JAKES, 1999, 74). Veja. Aqui se nota a inferioridade de Eva diante de Adão. Nessa imagem, elaborada a partir de uma leitura fundamentalista da bíblia, se constrói e se sacraliza a inferioridade da mulher perante o homem. E aí se encontra a raiz da violência de gênero, pois se nega à mulher a autonomia e a subjetividade.

Legitima-se e naturaliza-se, assim, problemas de conflitos de gênero: “Em vista dos homens não serem comunicativos por natureza, é possível que se retraiam e não queiram discutir o assunto”(DEXTER JAKES, 1999, 133). Todo o universo estava pronto quando ela foi criada; por isso “A mulher é o auge da criação, o grand finale” (DEXTER JAKES, 1999, 73), mas “ela deveria ser um acréscimo à pessoa dele, um suplemento (...) uma ajudadora idônea” (DEXTER JAKES, 1999, 75). Todo esse discurso reforça, com recurso à autoridade divina, o papel secundário e subalterno da mulher. O que é dito é dito para aquelas que “não compreendem que, se ele é a cabeça, ela é o pescoço” (DEXTER JAKES, 1999, 163). É assim que a ela se nega qualquer poder, pois não tem acesso direto ao sagrado. É criada em função de seu “amado”.

## **Religião e submissão: o discurso autoritário**

Para Peter Berger, que aprofundou o processo de legitimação na sociedade como um processo dialético sob momentos de exteriorização, objetivação e interiorização, “a sociedade confere ao indivíduo não só um conjunto de papéis, mas também uma identidade designada” (BERGER, 1985, 23). Quando os papéis sociais e sexuais dos sujeitos apresentam-se objetivamente, então significa que estes já foram internalizados. Aqui, representar um papel é sinônimo de vivenciá-lo: “*o engraçado é que você se transforma verdadeiramente naquilo que pensa que é*” (DEXTER JAKES, 1999, 215).

Para Berger, a objetivação coercitiva da sociedade é realizada por meio do controle social que passa por todas as instituições. Assim, novos sistemas de sentido são objetivados e mantidos pelas instituições. É neste caso que a religião, mais propriamente pela teodicéia, apresenta-se como parceira, justificadora e sacralizadora da ordem e das relações de poder. É desta maneira que “a ordem sagrada do cosmos é, repetidas vezes, reafirmada perante o caos” (BERGER, 1985, 65).

Ao recheiar o livro com citações bíblicas em cada capítulo, mesmo sem comentar algumas delas, o autor recorre à autoridade divina para sustentar a sacralidade do que diz. Desta forma, seu discurso recobra a autoridade desejada. Referindo-se ao texto bíblico, após usá-lo como normatizador e naturalizador da condição subalterna da mulher no casamento, o autor afirma: “*A Bíblia foi escrita a fim de assegurar ao coração feminino os limites e as restrições necessários para evitar que ele seja explorado. Ela realmente ensina a submissão. Ensina-a sem desculpas. Mas quem conhece a vida dirá que todos nos submetemos a alguma coisa, e em geral a alguém. A Bíblia adverte, entretanto, que a mulher deve submeter-se a um homem pelo casamento, não por causa do sexo, mas por causa da sua posição que lhe dá cobertura e proteção.*” (DEXTER JAKES, 1999, 73)

Em “A dama...” o casamento é a instituição sacralizada por excelência: “*o casamento é uma relação sagrada. É a segunda em importância na vida da mulher*” (DEXTER JAKES, 1999, 13). Bem é certo que a complexidade da noção do sagrado corresponde à complexidade do próprio ser humano. No entanto, a alternância verificada no uso de categorias opostas na experiência humana (como profano-sagrado, puro-impuro) revela que estas são construções humanas e históricas (CALLOIS, 1988, 33-58). Se o casamento é a instituição sagrada, tudo o que a ele se refere recobrirá sempre uma ordem desta autoridade.

Embora o autor do livro valorize e incentive a autonomia financeira da mulher solteira, isso será apenas por um tempo, pois o seu destino é o casamento (DEXTER JAKES, 1999, 83). Aliás, o casamento, assim concebido pelo autor, garante a ordem social e as identidades e papéis sexuais, além de ser a condição privilegiada para a vigilância e a domesticação da mulher, já que *“Ela é a alma do lar”* (DEXTER JAKES, 1999, 70). O casamento, pois, torna-se a instância maior e privilegiada para o controle de seu corpo. É através dele que se dará a relação da mulher com Deus que a vigiará e a tornará responsável de tudo o que acontece nesse âmbito.

Ao trabalhar as relações de poder a partir do panóptico<sup>7</sup> (máquina de vigilância contínua utilizada em cárceres e penitenciárias, onde quem vê da torre central, vê tudo, de todos os ângulos, e não pode ser visto), Michel Foucault nos adverte para a noção do panóptico religioso ou do “olho de Deus”: *“é o Senhor que trabalha no turno da noite e a vigia no escuro”* (DEXTER JAKES, 1999, 15), diz o autor de nosso texto fonte. A partir daí, torna-se necessário compreender que as relações de poder se constroem por contínua vigilância e não por relações de confiança. A idéia de Deus que tudo vê e tudo ouve, no nosso texto fonte, é mediatizada pelo papel do marido: *“Ele precisa saber que o foco da esposa está orientado na sua direção (...), ele precisa confiar nela sexualmente (...), precisa saber se sua mulher é discreta”* (DEXTER JAKES, 1999, 130), ou seja, que ela não conversará com as amigas sobre sua relação... Ele *“precisa confiar em que ela não mude (...), pois a mulher que muda amedronta o homem”* ((DEXTER JAKES, 1999, 131). Diante da insubmissão dela, recorre-se à naturalização e sacralização dos desequilíbrios gerados pelo sofrimento na relação com o outro: *“a mulher ferida tem a especial capacidade de abrigar essas invencionices mentais. (...) são os demônios que precisam ser exorcizados...”* ((DEXTER JAKES, 1999, 45).

Para o discurso de conciliação de “A dama...”, a mulher deve aceitar tudo para garantir a permanência do casamento, aconteça o que acontecer: *“Quando tudo falhar, que permaneça o amor fraternal”* (DEXTER JAKES, 1999, 120), ... *“Se quiser estabelecer confiança, apenas ouça o que ele tem para dizer”* (DEXTER JAKES, 1999, 133). Assim, ela é literalmente silenciada; religiosamente amordaçada. Qualquer conflito depende somente dela. Desta forma, o discurso autoritário se explicita nos dizeres: *“apenas ouça (...) não é importante que esteja certa”* (DEXTER JAKES, 1999, 169); *“nunca diga: ‘eu já tinha falado isso para você’* (DEXTER JAKES, 1999, 169); *“Fale baixi-*

---

<sup>7</sup> Veja exemplos e a análise feita na obra de Foucault, *Op. cit.* p. 162-187.



*nho com ele e fique pronta para dizer que Deus deixou o melhor vinho para o fim*” (DEXTER JAKES, 1999, 139).

Michel Foucault analisa a constituição do indivíduo moderno como um objeto que se apresenta em um corpo dócil, por meio de mecanismos disciplinares. À luz de seu pensamento,<sup>8</sup> literaturas como “a dama...” podem ser causadoras de inumeráveis formas de patologias e violências que nem sempre são identificadas como tais. A mulher que lê esse livro, sem suspeitar criticamente de suas intenções, sabe que está sendo continuamente vigiada, mesmo que ela não veja quem a vigia e quando está sendo observada. Ser “a dama” torna-se, pois, um caminho de domesticação da mulher, pois ela só pode “ser” para e em função de seu amado.

### **A servidão voluntária**

A isso se acrescenta o que, para Pierre Bourdieu, está na eficácia da dominação: quando o dominado não se vê como tal.<sup>9</sup> É assim que a mulher oprimida admite que seu opressor é, por direito, mais humano que ela. No caso, deve haver para a mulher uma identificação entre “seu amado” e “seu Senhor”. Recorrendo a uma verdadeira associação romântica religiosa e alegórica da relação Cristo-Igreja, o autor sugere a “vantagem” de tal submissão da mulher: *“O convite só deve ser aceito quando ela sentir que ele tem capacidade de amá-la como Cristo amou a Igreja. Ou seja, ele se sacrifica e dá de si mesmo a ela. Quem não se submeteria, honraria e obedeceria, entoando votos a noite inteira a este príncipe? Diga-me você, modernista, quem não se submeteria a um amor assim?”* (DEXTER JAKES, 1999, 73)

Essa é a razão de ser da “Dama”. A construção de uma identidade dócil é suficiente para sublimar a total doação de si: *“Essa mulher é generosa demais para ser egoísta. Não fala de si mesma, só dele. Por que deveria preocupar-se com suas próprias necessidades?”* (DEXTER JAKES, 1999, 164). Ela deve desejar ser a dama e aceitar tal condição porque o fato de ser autônoma e insubmissa a torna infeliz. A mulher moderna, pois, deve desejar ser uma dama (DEXTER JAKES, 1999, 72).

---

<sup>8</sup> Veja também, FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2007, p.114-125.

<sup>9</sup> *Op. Cit.* p.46.

Segundo Sandra Duarte<sup>10</sup>, quando os sujeitos e seus papéis são naturalizados de tal maneira a manter as diferenças, é praticamente impossível superá-las. Neste caso, a instrumentalização religiosa torna-se fundamental: “*Depois de sentir-se como um burro de carga o dia inteiro, de ser mãe a tarde inteira, é difícil transformar-se em um pote de mel à noite. Esta tarefa só pode ser realizada se a mulher se aquecer à luz da palavra de Deus e buscá-lo para aprender maneiras criativas de equilibrar-se*” (DEXTER JAKES, 1999, 99). Aqui, tudo depende dela: dar conta de todas as tarefas e sobrecargas, ser dócil, atraente, bela, saudável e “equilibrada”.

### **A construção da dama e a cinderela dos tempos modernos**

*“Não basta sentir-se mulher. Este livro foi escrito para que você se sinta como uma dama”* (DEXTER JAKES, 1999, 15)

A mulher do livro de Tomas J. é uma mulher paradigmática. Como ele mesmo afirma, “*ser uma dama é mais que ser mulher*” (DEXTER JAKES, 1999, 65). Ela só tem valor se for uma “dama”, mas vimos que a dama existe para seu amado. Comparada a um “*animal de raça, gracioso e forte*” (DEXTER JAKES, 1999, 65), a dama de Tomas J. vai sendo construída, duplamente, como a imagem de uma super-mulher combinada à de uma cinderela dos tempos modernos. Ao mesmo tempo em que a enaltece, a coisifica: “*Toda mulher tem um botão que precisa ser pressionado para garantir a sua paixão e satisfação*” (DEXTER JAKES, 1999, 127). Em seu discurso, só a mulher é avaliada, como uma coisa, um negócio... Em caso de crise no casamento: “*é que o homem saberá que ela é autêntica e não falsa (...) a diferença entre uma pedra de imitação e um diamante*” (DEXTER JAKES, 1999, 98).

A dama, para o autor, é uma espécie em extinção: “*Na juventude, ela se cobria de laços e babados. Na idade adulta, mostrou com classe o seu perfil.*” (DEXTER JAKES, 1999, 70). Ao contrário da mulher moderna, para ele, “*a dama é uma mulher sensível, moderada, competente, com ambições, mas que possui também classe e fineza*” (DEXTER JAKES, 1999, 65). Assim, ele vai moldando a identidade da mulher desejada.

Ele sabe da carga que está destinada a esta mulher paradigmática e a naturaliza. No entanto, somente ela é responsável por sua condição: “*Com tantos papéis a desem-*

---

<sup>10</sup> Nas discussões da disciplina Gênero e Religião.

*penhar, a mulher deve ter cuidado para não se exaurir*” (DEXTER JAKES, 1999, 83). Nem esse direito ela tem! Se ela não der conta de tudo, a falha é dela: “*Você pode tudo se buscar a Deus em primeiro lugar*” (DEXTER JAKES, 1999, 211), e ainda: “*a oração de hoje é simples: ‘Senhor, ajuda-me a cumprir a minha tarefa’*”. (DEXTER JAKES, 1999, 80).

Para legitimar tal discurso e construir essa identidade feminina, o autor recorrerá, com destaque, à leitura fundamentalista da mulher virtuosa de Provérbios 31, “*uma mulher nota dez*” (DEXTER JAKES, 1999, 63). Sem analisar que o texto pode referir-se à mulher no plano coletivo e não a uma pessoa,<sup>11</sup> atribui a essa imagem o único potencial existente para a dama: uma mulher que se doa, ativa, amável, trabalha muito, descansa pouco, cuida de tudo e de todos, não pensa em si, elegante, tem classe, empreendedora, equilibrada, capaz de garantir o sucesso dos negócios do marido e, ao mesmo tempo, de auto-sustento (DEXTER JAKES, 1999, 63s). Além disso, “*a mulher virtuosa era muito rica e bem-sucedida*” (...) “*o seu equilíbrio faz dela o modelo ideal para a mulher moderna*” (DEXTER JAKES, 1999, 210), “*ela deve ser uma mistura de ‘força e vulnerabilidade, refinada e frágil, forte e estável’*” (DEXTER JAKES, 1999, 96). É uma “super-mulher”: forte e refinada em seus deveres e frágil, vulnerável e estável na relação com seu amado.

Em outras palavras, podemos afirmar que a equivalência entre a imagem construída da dama e a leitura que o autor faz da mulher de Provérbios 31 recuperam a “*cinderela*” dos tempos modernos que paga, ela mesma, pelo seu sapatinho de cristal (DEXTER JAKES, 1999, 214). É a construção moderna da imagem do feminino pelo novo patriarcado, com a linguagem da auto-ajuda e encharcado pelo paradigma da sociedade de consumo.

A contradição do autor, que em um momento parece criticar o excesso de trabalho da mulher moderna e, em outro, a encoraja a ser rica e a ter poder de compra ..., parece encontrar ressonância na proposta de fazer dela uma correspondente fiel do capitalismo moderno: “*cuide de suas contas para não se tornar uma carga. A mulher virtuosa não quer se tornar uma carga*” (DEXTER JAKES, 1999, 208), pois, “*a maioria dos homens não gosta de ser considerada um talão de cheques... fazem de tudo para evitar a mulher que chega com uma bagagem de dívidas e não tem nada que acrescen-*

---

<sup>11</sup> Essa é uma leitura possível ao se analisar o contexto, o gênero e a situação vital que teriam gerado esse texto na literatura bíblica sapiencial.

*tar ao cofre*” (DEXTER JAKES, 1999, 208). Trata-se de uma das facetas da teologia da prosperidade, da teologia da compensação. Desta forma se mantém intacto o sistema social capitalista.

Como bem foi destacado nas discussões em classe sobre o livro: a mulher paradigmática é a esposa, a mãe, a administradora do lar e, especialmente, a auxiliadora do marido. Qualquer outro papel é excluído ou minimizado diante desse paradigma, como vemos no livro: “*O homem chega a intimidar-se, às vezes, com o interesse da mulher pela igreja (...) fica emburrado ou zangado e, aos poucos, se transforma...*” (DEXTER JAKES, 1999, 77) e dirá: “*a mulher ocupada em seu trabalho fora de casa pode continuar sendo a minha dama?*” (DEXTER JAKES, 1999, 77), sobretudo por que o homem “*não deve casar-se com a mulher que considera sua carreira uma missão*” (DEXTER JAKES, 1999, 134). Além de bela, ser fiel e de carregar com a família, ela deve ter sucesso financeiro, mas sem fazer do trabalho profissional uma missão. Tal posição fala do papel da mulher no plano das finanças, porém, oculta o verdadeiro papel e condição da mulher no mundo do trabalho. Sua identidade se define pelo casamento, que em “*a Dama*”, também é paradigmático. A dama é a imagem da mulher que mais favorece a ordem social estabelecida.

Esse tipo de construção identitária não deixa de atrair muitas mulheres que desejam um status social superior. A dama, por assim dizer, corresponde a um ideal tão patriarcal quanto burguês do feminino. Assim, como afirmou Simone de Beauvoir, “*burguesas são solidárias dos burgueses e não das mulheres proletárias*” (BEAUVOIR, 1980, 13). Tal construção, desta maneira, despolitiza os papéis sociais e naturaliza os papéis sexuais entre os sujeitos.

### **Naturalização e desculpabilização do “Amado”**

A imagem da “*dama*” identifica uma mulher que deve ser extremamente cautelosa em suas relações com o esposo. Ele tem todos os direitos: “*o super-homem precisa de um cochilo*” (DEXTER JAKES, 1999, 128). Não se discute o papel do homem como igual e nem a autonomia dela. O homem da “*dama*” é também um homem paradigmático, cujo comportamento é facilmente naturalizado pelo discurso de Tomas J. Na verdade, o Amado é a representação mais direta do sagrado na relação entre os esposos: “*os*

*homens reagem aos elogios como Deus reage ao louvor*” (DEXTER JAKES, 1999, 137)

Além de ser provedor e chefe, sua identidade está diretamente associada ao exercício sexual: *“seu parceiro deve satisfazer sua mente, seu corpo e sua alma”* (DEXTER JAKES, 1999, 117); na hierarquia das relações, ele tem a prioridade total: *“Tudo o que sabe é que a sua dama não está ali quando se vira na cama à noite. Ela está muito cansada ou embalando o berço. Ele se sente às vezes sozinho, e sua solidão se torna uma fonte de contendas”* (DEXTER JAKES, 1999, 76). Ora, mas ele não é pai? Então, esse casamento paradigmático é estabelecedor de hierarquias e, portanto, de relação de poder, a qual elimina do homem a responsabilidade sobre essa relação e os conflitos que podem ser gerados por ela. Assim, *“poucos homens se sentirão à vontade se você dominar em casa”* (DEXTER JAKES, 1999, 20) e, porque a mulher não o compreende, *“ele continua em busca de mais dinheiro, mais sexo e mais poder”* (DEXTER JAKES, 1999, 127). Em nenhuma hipótese ela deve gerar conflito: *“Ele precisa confiar em que ela não use a franqueza dele contra ele próprio”* (DEXTER JAKES, 1999, 132). Diante desse homem, a ela está vedada qualquer possibilidade de queixar-se, brigar, conflitar ... (DEXTER JAKES, 1999, 136-137).

O homem paradigmático é o esposo da “Dama”. Ele é desculpado de tudo em função da naturalização de seu comportamento socialmente aprendido (SOUZA, 2010, 193). A mulher será, em todos os casos, a culpada dos conflitos na relação e dos próprios erros e artimanhas dele, pois é ela que deve aprender a lidar com o homem: com a sua insegurança, sua máscara, sua natural falta de confiança... Todo cuidado é pouco: *“Se essa voz é agressiva ou queixosa, afeta a personalidade dele”* (DEXTER JAKES, 1999, 136). Ela não pode ser imprevisível (DEXTER JAKES, 1999, 150). O autor dará razões psicológicas para justificar a naturalização da falta de confiança e da insegurança masculina diante dos conflitos: *“o homem precisa ser afagado de dentro para fora. Infelizmente, ele não sabe como pedir isso”* (DEXTER JAKES, 1999, 127).

Na verdade, o homem ideal de Tomas J. é, disfarçadamente, um incapaz: *“suas palavras (da mulher) podem motivar ou desintegrar a auto-estima dele”* (DEXTER JAKES, 1999, 136). Até a impotência e a infidelidade dele é culpa dela: *“a mulher pode dizer coisas ao homem que o magoem profundamente, a ponto de ele sentir-se impotente”* (DEXTER JAKES, 1999, 138) e, quando ela não lhe dá a atenção desejada, faz com que *“o homem em geral desaparece em seu trabalho, em seu ministério, ou em sua a-*

*mante*” (DEXTER JAKES, 1999, 77). Naturaliza-se até mesmo a violência masculina: “*Já observei que o homem acusado de ser o agressor não é realmente agressivo o tempo todo. Quase todos os homens são agressivos nas coisas que os fazem sentir-se confortáveis: ganhar o sustento, proteger a família, manter a imagem masculina. Todavia, quando nos sentimos vulneráveis e inseguros, tendemos a isolar-nos e ficar em silêncio. Veja bem, é a nossa imagem masculina que tentamos proteger*” (DEXTER JAKES, 1999, 126). Assim, não importa que tipo de homem ele seja. No casamento entre a dama e seu amado, a ordem das relações e a estrutura social estão garantidas.

## **Conclusão**

Enfim, através da abordagem de gênero associada à análise do discurso desses textos representativos, procuramos entender melhor a relação entre a religião e os discursos de gênero; procuramos visualizar suas intenções ocultas; perceber a instrumentalização da religião na ótica de gênero, assim como os discursos religiosos podem naturalizar comportamentos e situações humanas; pudemos intuir como estes discursos constroem sujeitos paradigmáticos (sejam homens ou mulheres); suspeitamos sobre o que teria levado o autor desse texto a construir tais discursos e da forma em que foram escritos. Desta maneira, vimos como o empenho do autor nesse processo de construção de uma imagem do feminino controlada pela ordem de Deus e, portanto, daquele que deve ser o amado, conta com o fato de convencer a mulher moderna de que ela é infeliz e desajustada enquanto insubmissa.

Em nosso estudo, vimos como o autor utiliza a religião (sobretudo a bíblia como palavra autorizada) e seus valores – muitos deles legítimos – para minimizar conflitos da desigualdade sexual e promover a submissão da mulher a uma relação de gênero desigual e hierarquizada. Aqui, sob um discurso palatável e muito bem construído, sacralizam-se situações de ordem patológica e legitima-se todo tipo de relação que desumaniza e violenta a mulher. Tal discurso é construído para que a mulher aceite dócil e pacificamente essa situação, pois a história dela está repleta de insubordinações e intolerâncias diante do processo de dominação masculina. Assim como nos outros textos de divulgação estudados pelo grupo, nosso texto fonte é carregado de representações religiosas que servem para fundamentar práticas e discursos, os quais se apresentam mutuamente influenciados por relações sociais desiguais de sexo e gênero.

A leitura não-crítica de livros como o que analisamos aqui tem provocado o amoldamento de mulheres a um perfil submisso, dócil e subjugado de seus seres. Apostar no estudo de tal literatura pode nos ajudar a identificar, aliás, uma prática religiosa como propulsora da ordem social que vai além das mesmas estruturas eclesiais. Neste caso, a análise e a dessacralização do discurso tornam-se fundamental para um processo de desconstrução das relações hierárquicas e desiguais de gênero no plano simbólico, pois, é este plano que sempre garantiu a eficácia das relações de poder e de controle sobre a mulher.

Como pudemos entender desse estudo, este texto também afirma a identidade da mulher como esposa fiel. O casamento é seu mundo sagrado. A ela pertence toda a responsabilidade “sobre” e desse mundo. Sabemos que se mulheres optam por este tipo de relação domesticada e domesticadora, é por que não tem para elas outra oportunidade, a não ser o poder de ser a “senhora do lar”. Afetivamente, elas sabem que não foram feitas para isso, mas acreditarão nessa conveniência enquanto não tiverem instrumentos de leitura que as libertem desse paradigma. E, neste caso, não pode haver melhor caminho que a combinação das ciências da religião e do social com a abordagem de gênero.

## BIBLIOGRAFIA

- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade. Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- . *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- . *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- CALLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- DEXTER JAKES, Tomas. *A Dama, seu Amado e seu Senhor. As três dimensões do amor feminino*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1999

- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala. Feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- . *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2007.
- HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. In: *Estudos Feministas*, 1 (1). Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, 1993, pp. 7-32.
- MAZIÈRE, Francine. *A análise do discurso. História e práticas*. São Paulo: Editorial Parábola, 2008.
- OLIVEIRA, Roziska Darci de. *Reengenharia do tempo*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*, 16 (2), Porto Alegre, 1990, p. 5-22.
- SOUZA, Sandra Duarte. *Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.
- . Religião e identidades de gênero. In: MOURA DA SILVA, Eliane; KOSICKI BELLOTTI, Karina E SILVEIRA CAMPOS, Leonildo (orgs). *Religião e sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2010, p.185-196.
- TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1991.



## A ideologia da submissão na literatura cristã para mulheres

Ofir Maryuri Mora Grisales\*

### Introdução

Nas últimas décadas testemunhamos um crescimento significativo das produções literárias no campo cristão evangélico. Autores e autoras cristãs estão se debruçando cada vez mais sobre temas de interesse geral como relações amorosas, família, sexualidade, finanças, etc., as quais por causa das aceleradas mudanças no contexto sociocultural colocam-se em discussão com a ajuda das diferentes mídias. Não é novidade que grande parte do cristianismo, assim como de outras expressões religiosas, funciona na atualidade com a lógica do consumo e do espetáculo. Como afirma Jean Pierre Bastian, “la religion devient un bien économique comme un autre dans société où prédomine l’activité marchande” (2007:159). Existe assim, uma paulatina inserção da religião na mídia e vice-versa, numa sociedade dominada pelo mercado. Por um lado, a religião torna-se para a mídia um evento mais para ser mostrado, retratado e ridicularizado; por outro lado, a religião utiliza os diferentes meios de comunicação para se espalhar, usufruindo das vantagens que a mídia – *onipotente e onipresente* – pode lhe oferecer para seu crescimento e manutenção do poder.

No campo religioso protestante é difícil o controle ou a regulamentação do que é produzido em termos de música, literatura, blogs, e demais elementos ditos cristãos, os quais são comercializados neste processo de midiaticização da sociedade e da religião. Isto graças à fragmentação do protestantismo em múltiplos grupos e denominações ao longo da sua história, o qual implica na ausência de um elemento de poder aglutinador e regulador como o Papa e o Vaticano no catolicismo. O que acontece de fato é uma avalanche de produtos “evangélicos” que saem ao mercado e são afirmados e promovidos somente depois de serem consumidos pelos/as crentes. São as pessoas que lêem, escutam ou usam um produto as que o legitimam e reproduzem, tornando-o interessante para outros consumidores. Quem não foi motivada/o a comprar um Cd, um DVD ou um livro pela insistência de um/a amigo/a ou de um parente? Quantas pessoas não têm emprestado aquele livro ou cd que “mudou” suas vidas, ou que lhes impactou de tal maneira que

---

\* Possui Graduação em Teologia pela Fundación Universitaria Bautista de Cali- Colômbia. É mestranda em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo.

desejam compartilhar sua experiência com outra pessoa? A propaganda feita de pessoa a pessoa dentro dos espaços religiosos parece ter uma eficácia significativa na reprodução de idéias e pensamentos que são consumidos nas mídias.

## **1. A literatura cristã e as mulheres**

Uma característica da literatura evangélica em geral é a de reforçar os lineamentos doutrinários de um determinado grupo ou tendência de pensamento através de um estilo literário e fazendo uso de uma linguagem que aparenta ser muito teórica e fundamentada. Porém, uma leitura cuidadosa desses livros mostra que não só o conteúdo, mas também a linguagem é fortemente religiosa e direcionada para influenciar ao/à leitor/a com determinada idéia. “Todo discurso é uma construção retórica, na medida em que procura conduzir o seu destinatário na direção de uma determinada perspectiva do assunto, projetando-lhe o seu próprio ponto de vista, para o qual obter adesão” (MOSCA Lineide, 2004: 23)

Geralmente o autor/a autora tem que propiciar com os/as leitores/as uma relação de proximidade, de modo a estabelecer uma afinidade simbólica com as pessoas que lêem.

Para obter a eficácia que visa, é preciso usar estrategicamente uma linguagem que dê confiança ao leitor/à leitora sobre a seriedade do livro e a preparação do autor, seja pela sua formação acadêmica, seja pela sua experiência ministerial (isto é, seu vínculo eclesial). Nesse sentido, é importante que o escritor/a mostre seu engajamento com os valores cristãos, e que use adequadamente os códigos discursivos de acesso ao *nomos* religioso, – pontos de contato com os/as leitores/as – para assegurar a legitimidade do seu papel de emissor/a autorizado/a. Muitas pessoas parecem hoje estar à procura de sentido nas idéias que circulam no mercado religioso, e acreditam que um livro evangélico pode ser de entrada um produto no qual podem confiar. O que é realmente interessante na nossa análise é o fato das mulheres serem as mais assíduas leitoras no âmbito evangélico. Qual seria a razão disto? E o que elas estão lendo e para que?

Grande parte do imaginário religioso de muitas mulheres cristãs tem sido reforçado com literatura cristã presente no mercado. No que se refere às mulheres, a literatura evangélica é ampla e parece manter um padrão. Este padrão é explorado de diferentes formas pelos/as autores/as que com expressões religiosas e textos bíblicos afirmam sa-

ber quais são as necessidades, os desejos e os problemas das mulheres, oferecendo posteriormente o que segundo eles/as pode ser a solução e indicando o que a religião (na figura de um *Deus* autoritário) espera das mulheres, assim como as obrigações que elas devem assumir com a família e a sociedade. Nesse sentido, é de nosso interesse refletir sobre esta literatura cristã feita especialmente para as mulheres, e que parece ter uma grande repercussão graças às relações em rede que muitas mulheres vivenciam no seu dia a dia, principalmente no ambiente sócio-religioso das igrejas.

A literatura evangélica para mulheres, numa proporção esmagadora, está direcionada para a submissão dentro do casamento. Encontramos no mercado gospel, nas estantes da igreja e nas bibliotecas pessoais, livros de espiritualidade, auto-ajuda e motivação numa perspectiva evangélica, que na realidade reforçam o lugar subordinado das mulheres representando-as como passivas e sofredoras. Não há neste tipo de literatura uma abordagem progressista ou de libertação para as mulheres. Inclusive os discursos que aparentam ajudar as mulheres, veiculam uma ideologia que reproduz e mantém o seu lugar secundário na ordem do universo, tal como concebido pela divindade. As mulheres que consomem esta literatura estão procurando ajuda para lidar com as dificuldades no cotidiano, seja no âmbito doméstico ou laboral, os quais sempre estão atravessados por lutas de poder, hierarquias sexuais e até violência. Sandra Duarte de Souza afirma que a busca das mulheres é por uma *teodicéia* que dê sentido ao sofrimento (2009: 19) justificando assim, a permanência em relacionamentos que atentam contra a dignidade, a autonomia e até a própria vida.

## 2. “A esposa que quero ser”

Analisaremos o texto: *A esposa que quero ser*. O papel da esposa no casamento cristão de Judith Kemp, 2006<sup>1</sup>. Utilizando como ferramentas teóricas a categoria de gênero e a análise crítica do discurso, visamos conhecer a forma particular em que são elaborados os argumentos, os objetivos veiculados na escrita, os textos bíblicos que são privilegiados pela autora, o tipo de hermenêutica que é aplicada aos textos, assim como as estratégias discursivas que se utilizam para criar ligações emocionais e simbólicas com as leitoras. Visamos também compreender porque o padrão de pensamento na maioria dos livros sobre e para as mulheres é a *submissão*, assim como a maneira pela qual

---

<sup>1</sup> Ano da publicação em português pela Editora Mundo Cristão.

as mulheres se relacionam e interagem com este pensamento. Tentaremos indicar finalmente algumas chaves de leitura para ler criticamente qualquer texto sobre as mulheres.

O livro foi escrito em 2004 por Judith Kemp, uma escritora e palestrante norte-americana, enfermeira de profissão, que mora no Brasil há mais de 30 anos e que trabalha junto com seu marido num ministério para casais e famílias cristãs. É autora de mais cinco livros: *As filhas de Sara*; *Meu filho, meu discípulo*; *Depressão e graça*; *Papo de anjo* e *O segredo da rosa*. A primeira constatação foi a de que não existe informação suficiente sobre ela: seu lugar de nascimento, sua idade, a universidade onde se formou, ou outras. A pouca informação encontrada a coloca por trás do marido, e a descreve como esposa e mãe. Segundo Sandra Duarte de Souza<sup>2</sup> nesse primeiro dado já há uma chave de gênero importante para refletir. O fato de ela aparecer como um ser definido por outros e para os outros exprime a superioridade ontológica que o patriarcado tem designado para o homem na sociedade ocidental e seu reverso lógico: a inferioridade ontológica da mulher neste sistema. A autora só aparece à sombra do marido, ela não existe individualmente, não é sujeito. Susana Bornéo afirma que “À mulher é oferecida a posição ou subjetivação de coadjuvante, acompanhante ou apêndice” (2008:190). Esta representação que é devidamente interiorizada pela autora perpassa todo o discurso usado por ela no decorrer do livro.

O livro tem só 62 páginas e seu formato é de bolso. Está escrito com uma linguagem simples, sendo assim um texto de fácil e rápida leitura. Tem as características de um livro devocional dirigido explicitamente para mulheres cristãs casadas, visando animar às esposas a assumirem o tipo de vida que, segundo a autora é a vontade de Deus para elas. Trataremos esta utilização discursiva da imagem de Deus mais para frente.

Em termos gerais, os temas centrais do livro são: a submissão da mulher ao marido, fazendo um destaque sobre o quanto o marido precisa da esposa para cumprir sua função de sacerdote do lar: “*Uma mulher submissa é aquela que está ajudando seu marido a ser um sucesso no seu papel de sacerdote do lar*” (Kemp, 2006:19); a unidade do lar como princípio fundamental para a manutenção da família sobre qualquer outra coisa, principalmente sobre o desejo individual da mulher: “*Devemos ter, dentro de nossa família, a liberdade de desenvolver os nossos dons, os nossos talentos, mas, ao mesmo*

---

<sup>2</sup> Notas de aula: Gênero e Religião. Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Segundo semestre de 2010.

*tempo, devemos ter maturidade para abrir mão deles a fim de manter a paz”* (Kemp, 2006:40); a mansidão e a espera como características essenciais da mulher cristã (seguindo o exemplo de Sara, a esposa de Abraão). E finalmente a fé incondicional que toda mulher deve ter nas promessas de Deus; no final, “*Deus está cuidando dos nossos direitos”* (Kemp, 2006:42)

### **3. Análise crítica do livro**

As mulheres são historicamente socializadas através de códigos sociais e culturais que constroem a representação de um tipo universal: mãe, esposa, ajudante do homem, encarregada do lar e dos afazeres domésticos. Códigos que recebem na escola, na casa, na igreja e que de maneira significativa estão alicerçados na cosmovisão religiosa – *cristianismo* – que tem sido por séculos o sustento da sociedade ocidental.

O processo pelo qual as mulheres e os homens aprendem o que têm que ser e fazer dentro da sociedade é desigual e injusto. Porém, é apresentado como justo, natural e designado pela força superior que controla o universo: Deus, o que é o mesmo que dizer que é sagrado e imutável. Peter Berger ajuda-nos a compreender esta dialética social ao afirmar que os seres humanos criam o mundo, o objetivam de tal forma que depois essa construção se impõe como realidade, determinando e guiando o pensamento e a conduta das pessoas dentro da sociedade. Esta construção de um *nomos* social (ordem de mundo) adquire caráter sagrado quando a religião passa a constituir a base da sua legitimação: “As construções da atividade humana, intrinsecamente precárias e contraditórias, recebem, assim, a aparência definitiva de segurança e permanência. Dito de outra maneira, os *nomoi* humanamente construídos ganham um status cósmico” (BERGER, 1985: 48-49)

O texto que analisamos está totalmente inserido nesta dialética da construção do mundo pela religião, a qual é sutilmente disfarçada de realidade objetiva, contra a qual é impossível se opor. A autora recorre a idéias fortemente difundidas na sociedade e que são diretamente veiculadas e sacralizadas pela instituição religiosa para construir os argumentos que afirmam uma essência feminina. Esta maneira de articular o discurso com o *nomos* religioso garante não só a identificação das leitoras com as idéias apresentadas no texto, mas principalmente confere às palavras da autora um caráter de autoridade muito eficaz na consciência religiosa das mulheres. Quem seria capaz de contrariar

um pensamento que está fundamentado na Bíblia ou na experiência espiritual de uma mulher que é liderança reconhecida dentro de alguma igreja? Eis a chave da eficácia desta literatura na reprodução da mulher como ser passivo e submisso.

É importante deixar claro que esta legitimação religiosa da ordem social encobre a realidade de tensão e conflito de poderes que está na base da formação da sociedade, assim como está interessada na manutenção de uma determinada dinâmica social que garanta seu lugar privilegiado. Neste caso, o poder masculino atrelado à instituição religiosa precisa afirmar o não-poder feminino e em consequência a necessária submissão das mulheres aos homens para o funcionamento adequado da sociedade e da igreja.

### **3.1. A Bíblia e a legitimação da dominação**

Como funcionam estes argumentos dentro do livro? A legitimação sagrada se dá através do apelo aos textos bíblicos como “palavra autorizada”.<sup>3</sup> Na cosmovisão do protestantismo a Bíblia deixa de ser um “livro de testemunhos” de “experiências de homens” ou um “livro de símbolos” (ALVES, 1979:94) para se tornar palavra de Deus. A idéia que está por trás de esta afirmação é que a Bíblia contém as palavras do próprio Deus: “Deus falou de uma forma final e completa” (95). Aceitando esta afirmação, a experiência dos/as crentes passa a estar sujeita a um discurso fixo, normativo e absoluto. Nesse sentido, o recurso à Bíblia, entendida como a vontade expressa de Deus, sempre será considerado como uma busca explícita de legitimação, de autoridade e de verdade.

Segundo esta ordem, tudo na vida dos/as crentes deve estar submetido às palavras que uma vez e para sempre foram proferidas por Deus através do texto. Daí surge o maior problema para as mulheres no universo cristão. A afirmação do caráter divino das escrituras encobre a verdadeira formação sociocultural e religiosa do Cânon Bíblico em torno a lutas ideológicas de poder, de raça/etnia e de gênero; assim como o espírito colonizador, dominador e destruidor que caracterizam muitas das histórias narradas no texto. Quando o que está contido na Bíblia torna-se sagrado e, por tanto, modelo para a vida, a dominação da mulher é justificada, já que aparece como regra geral nas narrativas bíblicas. Seguindo esta linha de pensamento, o lugar inferior da mulher presente nos textos bíblicos é a vontade de Deus. A força desta argumentação tem prevalecido por séculos e ainda constitui-se na causa maior de subordinação da mulher ao homem – na

---

<sup>3</sup> Sandra Duarte de Souza em: Notas de aula: Gênero e Religião. Segundo semestre de 2010.

casa, na igreja e na sociedade; da não ordenação da mulher ao ministério eclesial, assim como da representação da mulher como ser de segunda categoria.

A Bíblia, tal como é valorizada dentro do universo de sentido cristão, legitima e encobre a dominação e a opressão das mulheres, dos/as pobres e dos/as homossexuais. Porém, um dado muito interessante em relação ao uso que se faz da Bíblia é o fato de os textos bíblicos serem cuidadosamente selecionados para apoiar ideologias de dominação. Este uso ideológico da Bíblia foi denunciado pela Teóloga Feminista Mary Daly:

La Biblia deja de manifiesto la desafortunada- y a menudo miserable- condición de la mujer en los tiempos antiguos. Los redactores del Antiguo y del Nuevo Testamento fueron hombres de su tiempo, y sería ingenuo pensar que estaban libres de los prejuicios de su época. Por lo tanto, es un proceso muy dudoso elaborar una idea de la “naturaleza femenina” o del “plan divino para las mujeres” a partir de los textos bíblicos. (DALY, 1994: 61)

Percebe-se no livro esta seleção de textos bíblicos que visam legitimar o ideal feminino da submissão que a autora quer passar para as leitoras. É interessante notar que a maior parte da literatura feita para as mulheres utiliza os mesmos textos bíblicos (1 Pedro 3:1-6; provérbios 31, entre outros) havendo uma rejeição consciente de outros textos que apresentam a igualdade entre o homem e a mulher, assim como das narrativas bíblicas que contêm uma mensagem de libertação explícita para as mulheres, como é o caso dos evangelhos. Constata-se também uma hermenêutica muito suspeita, acomodada aos interesses do patriarcado, e que continua a encobrir as injustiças dentro do texto, sem levar em consideração a vida concreta dos/as leitores/as.

O texto bíblico referido pela autora no decorrer do livro é 1 de Pedro 3:1-6, que junto com a história de Sara no livro de gênesis são os textos preferidos pela autora para guiar seu discurso. O texto se refere explicitamente à submissão da mulher casada ao seu marido, colocando a Sara, a esposa de Abraão como o exemplo digno de ser imitado por aquelas mulheres que almejam ser consideradas de grande valor para Deus, assim como segundo a Bíblia Sara foi: “[...] *estando submissa a seu próprio marido, como fazia Sara, que obedeceu a Abraão, chamando-lhe senhor, da qual vós vos tornastes filhas, praticando o bem e não temendo perturbação alguma*” (1 Pedro 3: 6). O fato de a autora começar o livro com esta passagem bíblica e de usá-la durante toda sua argumentação é uma evidencia do lugar de autoridade – e, portanto, de segurança – que ela procura para emitir sua mensagem. É assim, um discurso que apoiado nas Escrituras adquire um valor simbólico dentro do universo que informa a suas leitoras.

O texto citado pela autora é completamente ideológico, legitimando religiosamente a subordinação de escravos e de mulheres dentro do tempo e contexto em que foi escrito. O texto apresenta o lugar superior do masculino sobre o feminino. A mulher é colocada no mesmo nível de um escravo que chama seu amo de senhor, e ao qual se deve obediência. Que tipo de relacionamento pode surgir quando uma das partes bloqueia o poder da outra e se impõe? A hierarquização dos sexos, tirada dos textos bíblicos, é afirmada como sendo natural, e o que é mais grave ainda, como sendo desejada por Deus: “As representações religiosas de gênero, na medida em que produzem e re-produzem lugares diferenciados de poder de acordo com o sexo biológico, sacralizam a desigualdade de gênero” (Duarte de SOUZA, 2009:59)

Estas representações desiguais alimentam a superioridade masculina e reforçam o imaginário da mulher como objeto e propriedade do homem. Afirmações que são muito perigosas considerando que a religião, ainda numa sociedade secularizada, continua a influenciar o pensamento e o cotidiano de mulheres e homens de diferentes raças e classes sociais. Faz-se urgente refletirmos sobre estas afirmações, que fundamentadas na Bíblia – “palavra revelada” – violentam às mulheres, afirmando como naturais e sagradas, características que são contingentes e historicamente construídas. Em prol da vida e da justiça temos de ser críticos/as com a religião, que como já afirmava Pierre Bourdieu “está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário” (2007: 46).

### **3.2. O casamento como meta para as mulheres**

O casamento é colocado sutilmente pela autora como o único estado desejável para a mulher. Simone de Beauvoir afirmava no *Segundo Sexo* que o destino que a sociedade propõe tradicionalmente à mulher é o casamento, e que através dele, ela se libertará do lar paterno, abrindo um futuro para si, não através de uma conquista ativa e sim entregando-se, passiva e dócil, nas mãos de um novo senhor (BEAUVOIR, 1967:167) O casamento como o ideal cristão para as mulheres, é uma afirmação que também leva embutida uma ideologia: as mulheres precisam dos homens para estar completas. Elas, com sua fraqueza essencial, são seres indefesos que precisam da proteção contínua dos homens:



Gosto de pensar que o meu marido é um guarda-chuva que Deus me deu. Um grande guarda-chuva. Enquanto estou debaixo da liderança dele, estou protegida e segura. Deus quis assim (Kemp, 2006:55)

O que esta ideologia encobre é o fato do patriarcado e suas instituições se beneficiarem desta situação: é mais fácil exercer controle sobre a mulher quando ela está no lar, submissa ao marido, domesticada e reduzida aos afazeres domésticos. Isto é, quando interioriza sua condição de ser inferior e passa a agir como tal.

A idéia do sacerdócio outorgado por Deus ao marido dentro do lar, sustentada na responsabilidade que tal cargo requer, não só sugere a incapacidade da mulher para tal cargo, senão que reforça a idéia de uma mulher passiva, sem nenhum poder objetivo e dependente da mediação do marido, inclusive para a comunicação com o sagrado. A autora exalta o lugar confortável da dependência, o fato de ser cuidada (como criança), de não assumir a responsabilidade nem o desafio da autonomia:

Mulheres, Deus tem dada aos nossos maridos o privilegio de serem os líderes espirituais do lar. Mas não é somente um privilegio, é também uma responsabilidade. E um dia eles vão ter que responder diante de Deus pela situação de seus lares. (Kemp, 2006:19)

Ela reproduz a representação da mulher excluída da tomada de decisões, e da possibilidade de assumir responsabilidades. Por que a mulher não poderia adquirir como o marido, o privilégio e também a responsabilidade implicadas no sacerdócio?

Os papéis de gênero designados pela sociedade para homens e mulheres são reproduzidos e desafiados na cotidianidade do lar. Por isso o casamento torna-se um lugar privilegiado para manter a ordem patriarcal, através da naturalização das características culturais dadas aos sexos: o homem protetor e provedor econômico, macho dominante ao qual se tem que servir; a mulher responsável pela unidade do lar, através do exercício constante das funções que lhe são designadas: cozinhar, passar roupa, fazer as compras, cuidar das crianças, manter a casa limpa, estar sempre disposta sexualmente para o marido, etc. Isto, porque segundo Susan Bordo:

Nossa cultura ainda apregoa amplamente concepções domésticas de feminidade, amarras ideológicas para uma divisão sexual do trabalho rigorosamente dualista, com a mulher como principal nutridora emocional e física. Exige-se das mulheres que desenvolvam uma economia emocional totalmente voltada para os outros (BORDO, 1997: 25)

Há outra idéia que é transversal no livro de Judith Kemp: o sofrimento que redime à mulher<sup>4</sup>. Esta idéia está fortemente alicerçada numa visão sacrificial da Teologia Cristã, que interpreta como necessário o martírio de Jesus na cruz para satisfazer o desejo implacável de um Pai punidor incapaz de perdoar o pecado do mundo. Esta Teologia projeta na vida dos/as crentes o sofrimento como necessidade indispensável para a salvação, aliás, como um padecimento digno de louvor que lembra o exemplo glorioso de Jesus Cristo, que teve de padecer na cruz para obrar a nossa redenção. Porém, a história da igreja tem nos mostrado que não são todos os que requerem o sacrifício para a salvação. Homens brancos, geralmente de classe média, assim como homens poderosos são dispensados do “glorioso” caminho do sofrimento; enquanto é imposto sem trégua, sobre pobres/as, negros/as e muitas mulheres.

O caminho das mulheres no cristianismo é o sofrimento, o sacrifício que só terá significado, assim como para os pobres/as deste mundo, no além. No livro, a autora faz uso deste discurso de uma maneira indireta, entrecruzando idéias de submissão, de negação dos próprios desejos e afirmando o prazer da esposa como resultado do serviço abnegado aos outros: marido e filhos/as. Jesus é apresentado como o exemplo a ser seguido pela esposa dentro do casamento. De novo a legitimação bíblica é privilegiada: *“Cristo foi submisso ao plano do Pai [...] Ele foi obediente ao plano de Deus. Vemos, pelo seu exemplo, que submissão não significa inferioridade”* (Kemp, 2006: 17) Pode se perceber nesta afirmação, primeiro, seu caráter ideológico, buscando manter a ordem social por meio da legitimação divina. Tal afirmação visa justificar o papel de submissão que está “pré-destinado” para as mulheres, tentando disfarçar o obvio da dominação com uma retórica que coloca a Jesus como o ser mais submisso do mundo; exemplo que segundo a autora, tira da submissão o seu caráter negativo. Em segundo lugar, esta afirmação encobre os jogos de poder que estão presentes na determinação de um ser humano como inferior e outro como superior. Faz-se necessário que o dominado interiorize a dominação e, portanto: “converter a arbitrariedade do *nomos* social em necessidade da natureza” (BOURDIEU, 2010: 22)

As incoerências do discurso da dominação saltam à vista quando não se explica, por exemplo, por que o modelo de submissão de Jesus ao Pai, só é aplicável às mulheres em relação aos maridos e não aos homens em relação as suas esposas? Esta visível inconsistência discursiva baseia-se numa afirmação que nega qualquer possibilidade à

---

<sup>4</sup> Sandra Duarte de Souza em: Notas de aula: Gênero e Religião. Segundo semestre de 2010

mulher: O Deus do cristianismo é masculino. Argumento de autoridade que em si mesmo gera um conflito para a fé das mulheres. Mary Daly afirmava: “Se Deus é homem, o homem é Deus” (1994:107) Parece chocante a simples vista, mas é “a verdade” que de maneira sorrateira tem determinado nossa forma de relacionar-nos com o sagrado, sempre masculino e, conseqüentemente com os homens, detentores absolutos desse poder simbólico. Quando a divindade encarna – mesmo no imaginário – um dos sexos (o masculino) em detrimento do outro (o feminino), tanto a hierarquia quanto a desigualdade são afirmadas e justificadas. A luta das mulheres pela igualdade, nesse sistema e ordem do mundo, é contra o Deus estereotipado e apropriado pelos homens para a manutenção do seu poder histórico.

Um dado que temos que considerar antes de encerrar a nossa análise é o fato de ser uma mulher a emissora desta mensagem que perpetua a opressão e o sofrimento silencioso das mulheres dentro do casamento, em nome de Deus. Porque ela reproduz a dominação? Parece compreensível que um homem afirme a submissão da mulher, a qual é condição para a manutenção de seu poder, mas a própria mulher, porque ela estaria interessada em justificar a mansidão e a submissão como características inerentes à mulher? A autora posiciona-se não como uma mulher que emite um discurso e sim como esposa e mãe que, enquanto compartilha a representação da mulher perfeita dentro do universo cristão, assume sua experiência – e seguramente seu sofrimento dentro do lar – como um elemento com o qual, muitas mulheres vão se identificar. Ela parece, mesmo inconscientemente, estar procurando também uma *teodicéia* que justifique a submissão que deve ao seu marido. A autora está dentro da ideologia da dominação, não tem como fugir. Ela interiorizou esse discurso e agora o reproduz. Ela acredita que aquela é a vontade de Deus. Pierre Bourdieu pode nos dar luz sobre este comportamento que parece contraditório, mas que realmente segue a “lógica” da dominação:

E as próprias mulheres aplicam a toda a realidade e, particularmente, às relações de poder em que se vêem envolvidas esquemas de pensamento que são produto da incorporação dessas relações de poder e que se expressam nas oposições fundantes da ordem simbólica. Por conseguinte, seus atos de conhecimento são, exatamente por isso, atos de reconhecimento prático, de adesão dóxica, crença que não tem que se pensar e se afirma como tal e que “faz”, de certo modo, a violência simbólica que ela sofre (BOURDIEU, 2010:45)

## Conclusão

A literatura cristã feita para mulheres está perpassada por ideologias de gênero que naturalizam e hierarquizam as diferenças biológicas entre os sexos, afirmando a eterna fraqueza das mulheres e sua conseqüente dependência do masculino. Nesse sentido, é fundamental preocupar-nos por saber, o que as mulheres estão lendo? Por que aqueles discursos de submissão parecem facilmente aceitos por muitas mulheres cristãs que consomem este tipo de literatura, e em que sentido a teologia se articula para apoiar ou rejeitar a ideologia da submissão? Essas são perguntas chaves para compreender as práticas desiguais, injustas e violentas das quais muitas mulheres são vítimas dentro das igrejas, assim como para tomar medidas contra estas práticas sustentadas em discursos autoritários que colocam a Deus como a origem da desigualdade e da violência.

A referência constante a Deus, assim como o uso dos textos bíblicos para tecer o discurso, aponta para a sacralização das representações de gênero que visa manter a ordem estabelecida, sem mexer no poder que por antonomásia o masculino possui. É preciso para isto, afirmar a Bíblia como fonte única de autoridade e ‘verdade’, reconhecida como tal pelo grupo ao qual a autora se dirige. Este processo garante a qualquer discurso um poder e uma eficácia maior.

O livro analisado, junto com outros livros que contém a mesma temática<sup>5</sup>, oculta os problemas estruturais da sociedade, no nível simbólico, econômico, e ideológico, desconhecendo ou negligenciando a construção histórica que é feita sobre os corpos das mulheres, assim como as diferenças de classe social, raça/etnia, idade e mesmo sexualidade entre as próprias mulheres. Nesta literatura tanto o homem quanto a mulher são retratados de maneira universal e paradigmática: o texto só consegue visualizar uma mulher branca, de classe média e heterossexual que encontra a felicidade – sua única possibilidade de existir para a sociedade – no casamento. Sendo assim, o texto é suspeito de apagar as relações de poder que estão por trás da suposta superioridade do homem e inferioridade da mulher; relações que são fundamentais para entender as dinâmicas opressivas da nossa sociedade.

---

<sup>5</sup> Cf. A mulher controlada pelo Espírito de Beverly Lahaye. 1981. O poder da Esposa que ora de Stormie Omartiam. 1997

### *Algumas dicas para uma leitura crítica de textos sobre mulheres*

As ferramentas utilizadas para a análise do texto são úteis para adquirir uma consciência crítica dos discursos aos quais as mulheres estão constantemente. Por um lado, a categoria analítica de gênero ajuda-nos a desvendar o caráter construído do feminino e do masculino, retirando de tais representações socioculturais o halo sagrado que as apresenta num nível cósmico é imutável. Por outro lado, a análise crítica do discurso revela-nos o vínculo entre o discurso e a estrutura social, quer dizer, as características sociais como raça, sexo, classe social, etc., que participam na construção do discurso, e como este é usado na reprodução da dominação. Todo discurso que se ampare num argumento de autoridade – Deus ou a Bíblia – para se impor, afirmando a primazia de um sexo, ou de um grupo social em detrimento de outro, tem que ser considerado ideológico e perigoso.

Como foi demonstrado que grande parte da literatura evangélica para mulheres visa manter a dominação do homem sobre elas, afirmamos que um primeiro passo de contestação das mulheres é assumir uma leitura crítica capaz de reconhecer as ideologias por trás das palavras e a retórica que sustenta o uso seletivo dos textos bíblicos. Esta leitura crítica deve estar acompanhada de uma metodologia que nos permita fazer perguntas aos textos que lemos<sup>6</sup>: Quem emite o discurso? A quem interessa e serve esse discurso? Para que? Como funciona esse discurso? Deste modo, nossa leitura, pode passar de um consumo mudo e passivo de ideologias a uma leitura reflexiva, crítica, consciente e liberadora; transformando-se em novas possibilidades de resistência e luta que nos permitam a construção de relações mais justas e igualitárias entre homens e mulheres e assim também entre mulheres e mulheres.

---

<sup>6</sup> Esta metodologia de aproximar-se aos textos com suspeita pode ser encontrado na hermenêutica feminista da libertação de Elisabeth Shussler Fiorenza. (SHUSSLER FIORENZA, 2009)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. Protestantismo e Repressão. Sao Paulo, Editora Ática. 1979
- BASTIAN, Pierre (Ed) Pluralisation religieuse et logique de marché. Bern: Peter Lang, S.A, 2007
- BERGER, Peter. O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985
- BEAUVOIR, Simone de. O segundo Sexo II: A experiência vivida. São Paulo: Difusão Europia do livro, 1967
- BORDO, Susan. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. Em: Jaggar, Alison & Bordo, Susan. Gênero, corpo e conhecimento. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1997
- BORNÉO, Susana. Discurso e identidade de gênero. Em: Caldas-Coulthard, Carmen Rosa; Scliar-Cabral, Leonor (orgs) Desvendando discursos: conceitos básicos. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008
- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 2007
- \_\_\_\_\_. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2010
- DALY, Mary. El cristianismo: una historia de contradicciones Em: Ress, Mary Judith; Cuadra Ute Seibert e Sjørup Lene (Ed). Del cielo a la Tierra: uma antologia de Teologia Feminista. Chile: Sello Azul, editora de mulheres. 1994
- MOSCA, Lineide Salvador. Retóricas de Ontem e de hoje. São Paulo: Humanitas, 1997
- SOUZA, Sandra Duarte de. A casa, as mulheres e a igreja. Gênero e religião no contexto familiar. São Paulo: Fonte Editorial, 2009
- SHOUSSLER FIORENZA, Elizabeth. Caminhos da Sabedoria. Uma interpretação Bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Editora Nhanduti, 2009
- Notas de aula: Gênero e Religião. Docente: Sandra Duarte de Souza. UMESP. Segundo semestre de 2010
- Livro analisado:**
- Kemp, Judith. A esposa que quero ser. O papel da esposa no casamento cristão. São Paulo: mundo Cristão. 2006

# O mito da culpa na mulher

Marinilsom da Silva Barbosa\*

Lúcia de Fátima Souto Pinho\*\*

## Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar o mito da culpa na mulher, especificamente a culpa *versus* mulher na história, tendo como base a obra de Freud Totem e Tabu, de forma psicanalítica e simbólica, no que se refere ao mito da horda primeva. Os mitos são as representações do que existe de mais profundo no humano, símbolos, imagens e arquétipos que se encontram na psique e no “imaginário” do ser. A pesquisa apreciará o horror do incesto, a relação socialmente construída entre homens e mulheres, bem como a construção da subjetividade feminina, a culpa atribuída às mulheres desde os primórdios da civilização. A mulher como responsável pela união/desunião da ordem humana: “uma culpa atribuída”, culturalmente, socialmente e especificamente na religiosidade, a própria confissão auricular introduzida pela igreja católica, ao tentar controlar o corpo e os pensamentos da mulher, uma das ferramentas da cultura católica cristã para monitorar a moral sexual feminina. Para tal, será usada a teoria psicanalítica, a teoria do imaginário de Durand e Eliade.

**Palavras Chave:** Culpa, Sexualidade, Mulher, Mito, Cristianismo.

## Introdução

Este trabalho traz à tona um tema muito questionado em diversas áreas (científica, filosófica, sociológica, antropológica e religiosa): o mito da culpa da mulher. Em qualquer área que se queira abordar temas sobre a mulher está intrínseca a culpa, ela se faz presente de forma subjetiva, “maquiada”, mas se faz presente. É um tema de interesse e de exploração por pesquisadores e pela academia.

Será abordada, aqui, a questão do mito da horda primeva e as conjecturas sobre a gênese de instituições sociais, culturais, além da religião e da sexualidade. Entender como o clã totêmico passa para a instituição familiar, compreender de que modo se deu essa passagem, faz parte da pesquisa e, para contribuir com a explanação, tem-se como pano de fundo as tribos primitivas dos aborígenes da Austrália, ilustração utilizada por Freud, em suas pesquisas antropológicas, de como se dava a proibição do incesto nessas tribos. Serão analisadas, aqui, a proposta do citado teórico sobre a sua teoria do Complexo de Édipo dos primitivos e o sentimento de culpa dele resultante, e a primeira es-

---

\* Dr. UFPB

\*\* Mestranda UFPB

colha amorosa da criança, que também é afirmada pelo pai da psicanálise como sendo incestuosa.

Apesar de muitos pesquisadores modernos da área de etnografia, mais especificamente os norte-americanos, criticarem o trabalho do totemismo de Freud por causa, segundo esses pesquisadores, da fraqueza de suas bases científicas, o presente trabalho fará essa incursão na obra freudiana, por acreditar e respeitar em toda construção psicanalítica e crer que foi e ainda o é de grande valia à humanidade. Pois toda a teoria freudiana foi baseada em pesquisas cuidadosas e minuciosas da época, em autorizadas fontes etnológicas do século XIX e no começo do século XX.

Freud igualmente manifesta grande interesse pelo estudo dos mitos, das lendas e dos contos, pois, em todas essas criações da psicologia popular, constata *Wunscherfüllungem* (fantasias de desejo), que significa, para a humanidade inteira, aquilo que os sonhos representam para os indivíduos.

É precisamente essa fantasmática do desejo que leva Freud a explicar os mitos da humanidade primitiva e as crenças religiosas que lhes são vinculadas como “obscuras percepções internas projetadas no exterior”. Sabe-se quanto ele sempre foi fascinado pelos segredos da pré-história humana e como seguia, com paixão, os trabalhos e as escavações arqueológicas, procurando nelas encontrar pontos de concordância com as pesquisas psicanalíticas.

## **1. Clã totêmico**

Nas tribos primitivas dos aborígenes Australianos o núcleo da construção era o totemismo, não existiam sistemas religiosos nem sociais. Era proibido o casamento ou relações sexuais com pessoas do mesmo clã, ou seja, a exogamia era uma característica da cultura desses povos “primitivos”. Através desse sistema percebemos que o incesto era algo proibido para a preservação de toda a comunidade.

“Esses selvagens têm um horror excepcionalmente intenso ao incesto, ou são sensíveis ao assunto num grau fora do comum, e que aliam a uma peculiaridade que permanece obscura para nós; a de substituir um parentesco consanguíneo real pelo parentesco totêmico.” (FREUD, 1905b, p. 25)



Freud afirma que a necessidade de se proibir o incesto está intimamente ligado ao desejo de realizá-lo. No livro Totem e Tabu ele faz alusão ao tema dizendo que:

Os tabus, devemos supor, são proibições de antiguidade primeva que foram, em certa época, externamente impostas a uma geração de homens primitivos; devem ter sido calcadas sobre eles, sem a menor dúvida, de forma violenta pela geração anterior. Essas proibições devem ter estado relacionadas com atividades para as quais havia forte inclinação. (FREUD, 1905b, p. 48)

Em seu texto sobre o Complexo de Édipo, Freud (1905a, p. 35) retoma onde ele afirma que a primeira escolha amorosa da criança é incestuosa, colocando que: “Assim, as fixações incestuosas da libido continuam a desempenhar o papel principal em sua vida mental inconsciente.”

Freud define o termo tabu como sendo ambíguo, ou seja, o termo ora é “sagrado”, ora tem o sentido de “proibido” e, ainda, de “perigoso”. Uma característica comum dos tabus é o temor de se ter contato com ele, por ele ter um significado demoníaco. Em seu texto, Freud destaca que essa ambiguidade existente nos tabus se deve a duas questões primordiais, que são: porque se é proibido algo que se é desejado, primeiro o desejo de manter relações sexuais e segundo o de não matar o animal totêmico, questões essas que estão em nível de inconsciente. Esses desejos que estão nos membros da tribo são os mesmos que são encontrados nos neuróticos. Por esse motivo, sua violação precisa ser vingada, se assim não fosse os outros ficariam tentados a agir da mesma forma que o transgressor.

## **2 Culpa segundo a psicanálise**

A culpa foi e ainda é de interesse de vários pesquisadores e, entre os estudiosos da psicanálise, não foi diferente: o pai da psicanálise, Freud, e um contemporâneo seu, o Jung, ressaltavam o lugar que toda sociedade deveria conceder ao pecado. Freud afirma que a culpa é um problema capital da civilização.

O autor salienta que as proibições que se dá nos tabus não são de ordem divina ou religiosa ou moral, afirma ele que essas proibições são de ordem desconhecidas. Freud percebe que há semelhança entre os costumes dos povos dessas tribos com os costumes da nossa sociedade. Ao longo do seu trabalho, ele faz uma analogia entre a psicologia desses selvagens com a psicologia dos neuróticos e percebe vários pontos semelhantes e o ponto mais notável é o que diz respeito à neurose obsessiva.

Diante de tais constatações, Freud faz uma seleção de situações onde há mais semelhança entre os tabus e as neuroses obsessivas e destaca as que são na ordem de assemelhação às mais próximas e seleciona as que considerou como os principais tabus:

- Proibições destituídas de motivos;
- Misteriosas em suas origens;
- Principal proibição é contra o tocar (entrar em contato com);
- Restrições sujeitas ao deslocamento;
- Transferência (qualquer um que viola o tabu se torna ele mesmo o tabu);
- O fato de criarem atos cerimoniais;
- Desejo de violar a proibição persiste no inconsciente.

O senso de culpa aparece, reforça Freud, quando o tabu é violado, fazendo Freud uma analogia com a angústia e ao caráter do neurótico obsessivo. O autor diz que, apesar da semelhança existente entre tabu e neurose, torna ele visível que existe diferença entre ambos: primeiro, quando se refere ao tabu, ele coloca que faz parte de uma instituição social, ou seja, uma questão cultural; e, segundo, a que fala das neuroses é uma questão antissocial, pois as pulsões sexuais predominam sobre as sociais.

Em Totem e Tabu, Freud (1905b, p. 145) é categórico quando diz que tanto as psiconeuroses como totemismo seriam os produtos das condições em jogo no Complexo de Édipo. Ao longo do texto, Freud afirma que a religião, a moral, a sociedade e a arte têm o seu início no Complexo de Édipo.

A psicanálise revelou que o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai, [...] a atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta frequência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai. (FREUD, 1905b, p. 145)

As reflexões feitas por Freud sobre o Totem e o Tabu, no contexto dos conhecimentos etnológicos de seu tempo, levaram-no a formular, sobre a origem da lei da exogamia e da religião totêmica, a hipótese do assassinato do pai da horda primitiva. Embora não deixe de observar que a hipótese pode não ter sido uma “realidade histórica”, ele a considera com muita seriedade, pois, diante das insuperáveis dificuldades relativas ao passado primitivo, o único caminho possível de acesso é o da construção hipotética. Tendo desaparecido as formas originais das instituições primitivas e as condições de sua

formação, somos reduzidos a substituir os fatos, que faltam, por hipóteses. Em trabalhos posteriores, referindo-se à hipótese do assassinato do pai primitivo, Freud afirma que se trata de uma hipótese semelhante a tantas outras, mediante as quais os historiadores da humanidade primitiva procuram esclarecer a pré-história, e pondera:

Trata-se, na verdade, apenas de uma hipótese, como tantas outras, com as quais os arqueólogos tentam iluminar a obscuridade dos tempos primitivos [...] Mas penso que é honroso para uma tal hipótese, se ela se mostra adequada para criar coerência e compreensão nos sempre novos campos [de pesquisa].

### **3. Morte do pai primitivo à luz da psicanálise freudiana**

A cena do assassinato do pai primitivo, tal como ela foi reconstruída no capítulo quarto de Totem e Tabu (1905b), passa-se em uma temporalidade mítica, na qual podemos distinguir três tempos constitutivos: o tempo da realização do ato do assassinato, o tempo da sua retratação e arrependimento e o tempo de sua repetição no decurso do desenvolvimento histórico.

A partir do mito da horda primeva, Freud descreve uma situação mítica em que os filhos expulsos matariam e devorariam o pai tirânico, colocando fim à horda patriarcal – o fato de devorarem o pai fazia com que se identificassem com ele, ou seja, adquirir parte de sua força.

Nessa situação de ambiguidade de sentimentos o autor destaca a situação dos irmãos perante o pai: Ao mesmo tempo em que odiavam (por representar obstáculos aos seus desejos sexuais), o amavam e admiravam. Esta ambivalência de sentimentos é que levaria ao sentimento de culpa: “O pai morto tornou-se mais forte do que quando vivo... o que até então foi interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos.” (FREUD, 1905b, p. 146)

A teoria da proibição do incesto é bastante trabalhada por Freud. Ele diz que a questão do incesto precisou ser instituída para preservar a vida em grupo, uma vez que os desejos sexuais dividiriam os homens, impedindo sua união (todos os irmãos que desejavam todas as mulheres para si desejavam assumir o lugar do pai). Assim, a proibição do incesto era imposta aos irmãos, para renunciarem as mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai, a horda patriarcal era substituída pela horda fraterna (não matarás).

Fundamentado no mito, a origem da religião totêmica surgiu a partir do sentimento filial da culpa, “num esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada” (FREUD, 1905b, p. 148), e teria como finalidade impedir a repetição do ato que causara a destruição do pai real.

Freud mostra que a ambiguidade de sentimentos também persiste nas religiões, comparando remorso e expressões com a comunhão dos cristãos, ou ainda nas religiões onde a ideia de Deus representaria um pai glorificado e também afetaria as organizações sociais de forma que a sociedade voltaria a se organizar numa base patriarcal (famílias).

#### **4. Culpa no cenário do cristianismo**

Jean Delumeau (2009), um dos principais historiadores europeus, especialista no passado do cristianismo diz que, nos séculos XVIII – XIX, foi atribuído um peso à culpa jamais visto pela civilização, somos herdeiros de um patrimônio histórico social e cultural do pecado, do medo, da culpa, são temas que remontam um passado longínquo.

O Deus apresentado pelo judaísmo é bom, justo, é uma entidade viva, vibrante, transcendente, onipotente. A crença é monoteísta e se apoia em três pilares: na Torá, nas Boas Ações e na Adoração. Por ser uma religião que supervaloriza a moralidade, grande parte de seus preceitos baseia-se na recomendação de costumes e comportamentos “retos”. O que aconteceu com a imagem de Deus ao passar do judaísmo para o cristianismo?

Questões sobre Deus fizeram parte de pesquisas de vários historiadores ao longo da história. O pecado, que é um tema que está intrinsecamente ligado à culpa, foi tema de interesse de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. O pecado, para eles, era a desobediência voluntária de Adão e Eva ao preceito divino de não colher o fruto da árvore do bem e do mal. Não se pode compreender a história da cristandade ocidental de antigamente se não lhe dermos o devido lugar – que foi de destaque – à doutrina (tradicional) do pecado original. Este era representado como um delito de dimensão verdadeiramente cósmica, cometido por dois seres que haviam recebido dádivas e privilégios que nós nem podemos imaginar. Em plena liberdade, eles desobedeceram a uma ordem do Criador, que lhes havia coberto de favores. Disso resultou para eles e seus descendentes o sofrimento, a morte, a concupiscência, a ignorância e a condenação ao inferno.

E este último deveria ser o destino normal de toda a humanidade, se não tivesse havido a Redenção, graças à qual os eleitos escapam dos tormentos eternos.

Percebe-se claramente que a imagem de Deus no passado era de um justiceiro, que tratava seus filhos de forma dura e até cruel, não perdoando e, mais ainda, castigando severamente as suas faltas. Todos temiam ao julgamento de Deus.

É preciso, claro, acrescentar que a definição do pecado que comandou no Ocidente a teologia moral (“toda ação, palavra ou cobiça contra a lei eterna”) foi formulada numa época em que se ignorava a existência do inconsciente. [...]. A concepção tradicional do pecado original, no Ocidente, marcou quase até nossos dias a história da cristandade.

O pecado original no Ocidente tem como consequência a culpa hereditária de toda a humanidade e a afirmação de que esta última é constituída de uma “massa de condenação eterna” – vem essencialmente de Santo Agostinho. Porém ela teve uma influência direta sobre nós em toda a história do pecado. Ela exerceu um peso extraordinário sobre a teologia ocidental, apesar das igrejas ortodoxas, ao contrário, jamais integraram a noção de culpa hereditária.

## **5. Culpa introjetada na mulher através da sexualidade**

Os registros sobre a sexualidade humana são pré-históricos, a exploração do tema é visto desde a mitologia greco-romana aos dias atuais, através da mídia como e, até mesmo, no que não é dito, como sugere a psicanálise. Porém são grandes as transformações socioculturais, os hábitos e costumes passaram e passam por grandes transformações. E é diante dessa realidade que se propõe esta pesquisa.

Segundo Cunha (2006), a Organização Mundial define como sexualidade

Uma energia que nos motiva a procurar o amor, contato, ternura, intimidade, que se integra no modo como nos sentimos, tocamos e somos tocados; é ser sensual e ao mesmo tempo sexual, ela influencia pensamentos, sentimentos, ações e inteirações com os outros e, por isso, influencia também a nossa saúde física e mental.

Para o dicionário Larousse Cultural (1992), sexualidade tem a “qualidade de sexual, conjunto de fenômenos ligados ao sexo, que se pode observar nos seres vivos”.

A sexualidade engloba a identidade sexual (masculino/feminino). Como função social, a sexualidade se transformou em uma necessidade humana para a manutenção da espécie.

Sexo é sinônimo de gênero. Neste sentido, sua determinação é anatômica, apenas isso. Atividade sexual é o que acontece quando os sexos se relacionam, ou, quando o sexo se relaciona, estabelece-se a atividade sexual. Dentro da visão psicanalista, a sexualidade é entendida como núcleo de todo o comportamento humano, responsável pelas realizações, frustrações e motivações individuais. O ser masculino e o ser feminino variam enormemente de cultura para cultura, modificando-se substantivamente ao longo das gerações dentro de uma mesma sociedade. Houve uma época em que a mulher possuía um lugar de destaque. Segundo Muraro (2009), esses grupos primitivos são encontrados na África Central (Indonésia). A mulher é considerada por eles como um ser sagrado, uma vez que o papel de gerar outros seres cabe a elas.

“Essa primitiva inveja do útero dos homens é antepassada da moderna “inveja do pênis” que sentem as mulheres nas culturas patriarcais mais recentes.” (MURARO, 2009)

Posteriormente a sexualidade não era mais liberada como fora outrora, a sexualidade feminina era rigidamente controlada pelos homens. Havia normas e regras severas e qualquer transgressão destas podia significar a morte, como, por exemplo: a mulher era obrigada a sair virgem das mãos do pai para as mãos do marido, adultério, filho que não fosse do marido eram transgressões inaceitáveis.

A mulher passa a ser totalmente submissa e depende em todos os aspectos do homem, sem vez e voz para qualquer assunto, tanto no âmbito público, como privado. A mulher passa a ser subserviente e submissa até hoje, com menos intensidade em algumas culturas.

Surge, então, a divisão entre sexo e afeto, entre corpo e alma, da razão e da emoção etc. É extinta nessa época a relação de integração entre homem e mulher, surgindo uma nova etapa a da dominação. O desejo dominante agora é o do homem e o da mulher foi reprimido como forma de castigo. Daí em diante a mulher será definida por sua sexualidade, e o homem pelo seu trabalho.

No século V, no debate sobre o sofrimento humano, os primeiros teólogos contemplavam ideia de que o estado lamentável da condição humana relacionava-se, de

alguma forma, com a Queda de Adão e Eva no Paraíso. Segundo Prophet (2006, p. 217), Santo Agostinho (354 – 430) era um dos que defendiam a ideia do pecado original. A sua abordagem sobre o sexo deixou profundas cicatrizes na nossa civilização. Foi ele um dos responsáveis pela ideia de que o sexo como algo sujo, pecaminoso, fruto de todo mal, que o sexo, mesmo no casamento, é mau.

Os conceitos religiosos da época fizeram com que o sexo fosse “demonizado”, considerado prática suja, pecaminosa, os homens passaram a odiar o seu objeto de desejo (as mulheres) e assim elas foram bruscamente rebaixadas, associadas a ideia de tentação, de libertinagem, ávidas por desejos carnis e um dos instrumentos para deter tal luxúria feminina era o cinto de castidade.

Segundo Whitmont (1991) a situação da mulher dentro do cristianismo primitivo foi de relativa liberdade e de crescente atividade, o que demonstra o papel desempenhado por aquelas que acompanham Jesus e, posteriormente, as amigas do apóstolo Paulo. Todavia, do momento da apresentação dos evangelhos sinóticos como os livros verdadeiramente inspirados por Deus, bem como o restante do cânone sagrado, o que passou a prevalecer lentamente foram as orientações sobre as mulheres tecidas por Paulo em nível de uma crescente ortodoxia. A mulher apresentada por Paulo deveria ser silenciosa, sem direito a palavra, só o marido deveria aparecer publicamente. O apóstolo propôs subserviência física e clausura de ideias. E foi esse o modelo seguido pelas orientações eclesiais: silenciar as mulheres, a ideia era a de que os homens sozinhos se bastavam e as mulheres foram transformadas em seres desprezíveis, imbecis e patéticos.

Os homens receberam como orientação da igreja, buscar o divino, afastando-se dos cuidados do mundo, das trivialidades, do choro das crianças e do estorvo de casa. Na Idade Média os escritos clérigos comprovariam isso por meio de uma explícita aversão ao feminino. A mulher foi criada mais frágil, a partir da costela de Adão, sendo assim, estaria ela mais propensa ao mal, consideradas como seres mais pecadores, pois descendiam de Eva, a que levou toda a humanidade a cair.

Segundo Whittmont (1991) a mulher passou por uma repressão muito forte com relação a sua sexualidade, sendo também submissa dentro de uma cultura patriarcal. “A mulher é a confusão do homem, uma besta insaciável, uma ansiedade constante, um fogo bélico incessante, uma ruína diária, o domicílio da tempestade, o obstáculo à devoção.” (WHITMONT, 1991). Através desta citação vemos claramente que a mulher, em

um determinado momento da nossa civilização, em uma cultura patriarcal, foi depreciada, colocada em uma posição desumana.

De forma sucinta, foram levantados alguns dados históricos sobre a mulher, mostrando um pouco do caminho histórico da sexualidade e, mais especificamente, da sexualidade feminina, buscando um entendimento maior acerca da brutalidade contra a mulher e não apenas física, mas, acima de tudo, psicológica, que perduram até a contemporaneidade, de forma mais sutil, porém, carregada de culpa pelas gerações afora.

## **6. Considerações finais**

Na contemporaneidade, o medo, a culpa, o pecado, parecem mais distantes, porém, não é o que as tímidas pesquisas indicam: outrora as guerras declaradas faziam com que os guerreiros e a sociedade ficassem mais alertas para os perigos e, assim, eles se tornavam menos sensíveis ao medo e a outros sentimentos, estes se tornavam menos latente. Hoje o medo contra os inimigos tornou-se a regra.

A sexualidade, apesar de deveras reprimida pelo mundo burguês e pela igreja, passaria, a partir da psicanálise, do próprio confessor e da inquietante preocupação científico-médica com os prazeres do corpo, a ser discutida de forma generalizada. O que era para ser silenciado tornou-se linguagem corrente.

A igreja, por seu lado, parecia viver alheia a essas descobertas “assustadoras” relacionadas ao sentimento de culpa e a essa opressão cultural no campo da moral sexual. É com posturas dessa natureza que o catolicismo reforçou cada vez mais o modelo angelical – a exaltação à virgindade.

Sendo assim, percebe-se, através das diversas pesquisas, que o ser humano carrega consigo um fardo por demais pesado, que tem o nome de culpa, e é disfarçado na maioria das vezes e se encontra no inconsciente individual de Freud, como também no inconsciente coletivo de Jung. Então se pergunta: onde ou em que circunstâncias esse modelo ainda se faz presente em nossos tempos?

Esta temática faz parte da pesquisa de dissertação de mestrado da autora, que pretende analisar e investigar a questão da culpa e da graça na perspectiva judaico-cristã e, mais especificamente, na liturgia da igreja católica. Resolve-se, aqui, trazer algumas



considerações acerca da mulher, por trazer ela essa carga bem mais pesada que a do homem, por processo histórico-cultural mais acentuado.

## REFERÊNCIAS

CUNHA, Maria da Conceição Melo da. A importância dentro de mim – Educação sexualizada e jovens com deficiência mental. In: **Caderno de Textos: Educação, Arte, Inclusão / organização André Andries**. vol. 1, n. 1 (1. quadrim. 2002) – Rio de Janeiro: Funarte, 2002.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FREUD, S. Totem tabu. Rio de Janeiro. In: **E. S. B.**, vol. VII, Rio de Janeiro: Imago, 1905.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **E. S. B.**, vol. VII, Rio de Janeiro: Imago, 1905.

GÊNESE. In: **Bíblia Sagrada**. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica). 29. ed. São Paulo: Ave Maria, 1980.

LAROUSE CULTURAL. **Dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Círculo do Livro, 1992.

MURARO, Rose Marie. **O martelo das feiticeiras: breve introdução histórica**. Disponível em: <<http://www.casadobruzo.com.br/textos/martelo.htm>>. Acesso em: 5 mar. 2009.

PROPHET, E. C. **Reencarnação o elo perdido do cristianismo**. Trad. Urbana Rutherford e Fanny Rosazygband. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

SPRENGER, James; KRAMER, Heinch. **Martelo das feiticeiras**. Trad. Paulo Fróes. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

WHITMONT, C. Edward. **Retorno da deusa**. Trad. Maria Silva Mourão. São Paulo: Smmus, 1991.

## **GT 13. Desafios éticos à religião em tempos tecnológicos**

### **Coordenadores**

Maria Inês Miller – CES

Márcio Fabri – São Camilo

**Ementa:** Estudos de cunho ético e leitura crítica sobre tecnociências, sobre situações e condutas, teorias e conceitos, analisando interações entre dados religiosos e saber científico, particularmente em áreas das ciências da vida e da saúde, e proteção do ambiente.

# A questão da incorporação de juízos morais religiosos no debate ético plural

Germano Cord Neto\*

## Resumo

Discutem-se as possibilidades de incorporação de juízos morais distintivamente cristãos no debate ético plural acerca da normatividade do poder científico-tecnológico na sociedade. Trata-se de uma breve análise dos objetivos e valores do debate ético entre o campo das ciências naturais e suas questões tecnológicas e o campo da teologia. A seguir, buscando um modo de se contornar concepções metafísicas ou antropológicas que entrem o debate, nos voltamos para uma abordagem da importância de juízos prudenciais em face tanto às questões de ordem metafísica quanto aos desequilíbrios de poder político, econômico, tecnológico ou de informação, advindos da dinâmica tecnocientífica numa sociedade plural.

**Palavras-chave:** tecnociências, juízos prudenciais, prudência, diálogo fé e ciência, debate ético.

## Introdução

Creio que as expressões “desafios” e “tempos tecnológicos” gravadas no título deste grupo de trabalho denotam a *consciência histórica* diante da hegemonia de pensamento e práticas científico-tecnológicos na cultura. Apontam ainda para a questão da sua normatização. Meu ponto de partida é a consciência que temos hoje da constituição histórica tanto da verdade moral quanto da científica, isto é, a consciência de que juízos morais recebem diferentes aplicações a cada desafio histórico específico. Essa concepção assume que há evolução no pensamento moral, sendo a própria emergência e evolução da disciplina da ética teológica uma resposta ao desafio histórico. A questão, então, para a ética teológica, é discutir as possibilidades e o modo da incorporação de juízos morais distintivamente religiosos no debate ético plural. Interessantemente, essa tarefa torna-se mais clara quando se aborda a questão da normatização do poder científico-tecnológico na sociedade.

Juízos morais distintivamente cristãos não seriam meramente afirmações éticas de cunho religioso, mas sim juízos que permitem aos interessados se reconhecerem co-

---

\* Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, MG.

mo cristãos em juízos morais autônomos e racionais, válidos para crentes ou não. Portanto, eles expressam a *identidade cristã*. Isto é, a Revelação não é irrelevante na formulação destes juízos porque é parte do nosso autoconhecimento como seres humanos e seguidores de Cristo. Tal autoconhecimento está integrado à busca comum de crentes e não crentes por um conhecimento do bem que permita descrever ações moralmente relevantes numa sociedade plural. Dito isso, essa inter-relação entre autoconhecimento cristão e busca comum na diversidade moral implica que as razões morais oferecidas pelos cristãos ao debate plural não são lógicas e epistemologicamente derivadas da fé cristã. O que acontece é que o cristão assume que tem uma *apreciação situada*: uma percepção situada, ou melhor, uma “estética” partilhada pela comunidade que interpreta não só as Escrituras, ou não vive só de acordo com a Tradição, mas está também em relação com a interpretação científica da realidade. Com tal percepção ele ou ela discerne as características relevantes da ação moral. Assim, o modo de atuação da Graça no agente não é uma razão transcendental superveniente às razões categóricas para agir, mas o autoconhecimento como cristão põe em movimento a *intencionalidade do agente*. Tal intencionalidade, sim, pode ser explicada por crenças distintivamente cristãs.

Os pressupostos para essa posição baseiam-se numa certa interpretação da natureza, da história e do fenômeno da consciência moral. Ciente do exíguo espaço para a discussão de cada ponto, basta-nos realçar que a interpretação da natureza subjacente (a) é a do *realismo crítico*: imagem do real apresentada pelas ciências tem uma relação estreita com as propriedades que a realidade efetivamente possui, mas isso é sempre passível de verificação, uma vez que as teorias científicas podem ser refutadas dada a sua incapacidade constitutiva de refletir integralmente a natureza dos fatos observados. A implicação para o teólogo é que este deve assumir que as ciências dizem algo de verdadeiro sobre o real (LAMBERT, 2002, p. 15-41)<sup>1</sup>, uma vez que os agentes históricos são seres humanos situados, a história é interpretada (b) como a *progressiva mediação do sentido* e de *realização da liberdade* humana (KOPFENSTEINER, 1992, p. 45-60)<sup>2</sup>. A partir dessa interpretação, define-se a cultura não como algum tipo de entidade (noção ligada ao essencialismo), mas como “lutas em torno do sentido” (TANNER, 1997)<sup>3</sup>, na

---

<sup>1</sup> LAMBERT, D. *Ciências e teologia*. Figuras de um diálogo. São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>2</sup> KOPFENSTEINER, T. R. “Historical epistemology and moral progress”, *Heythrop Journal* XXXIII (1992): 45-60.

<sup>3</sup> TANNER, K. *Theories of culture: a new agenda for theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

qual competem diferentes “ideologias de realização humana”<sup>4</sup>. A partir dessas duas concepções, a questão da ação moral pede uma interpretação da *consciência moral* (c) que não seja essencialista e abstrata. Tal noção da consciência relaciona-se à nossa experiência comum daquilo que não só emerge, mas nos é exigida quando agimos: nossa capacidade de julgar e de apoiar-se em *percepções morais*, a *experiência universal da consciência moral*. Dada a evidência deste *fenômeno antropológico*, a tônica da reflexão moral recai mais sobre o *processo de formação da consciência moral* do que sobre a determinação de sua natureza. Posto que haja, de fato, distintas interpretações da natureza e distintas compreensões do ser humano, o debate ético atual contribui para o processo de formação da consciência moral porque ele se dá através do embate de diversas *ideologias de realização humana* (tradições morais e religiosas, reflexão teológica, humanismo, contribuições e desafios das ciências modernas, tradição filosófica e literária). A formação da consciência é importante para se lidar com a autoridade moral, encarar nossos próprios preconceitos e promover uma atitude aberta e dialogal para apoiar o ônus das decisões individuais em sociedades complexas e plurais, para promover a responsabilidade social e a prudência no engajamento do mundo (democracia e cidadania, justiça social, responsabilidade ambiental). A formação da consciência certamente se beneficia do diálogo com outras disciplinas, ajudando-nos a entender que a ação moral é tanto uma atualização da pessoa como é da norma (DEMMER, 2000)<sup>5</sup>.

Essa tarefa de interpretação ajuda-nos a levar a sério as contribuições das ciências naturais e a discernir *se e como* dados científicos e considerações de processos tecnológicos são relevantes na discussão de normas categoriais. O caminho que nos levará a uma abordagem da importância de juízos prudenciais passa por um *compromisso moral com o diálogo*. A partir desse, então, os juízos prudenciais podem contornar tanto as questões de ordem religiosa e metafísica, quanto fazer frente ao desequilíbrio de poder (político, econômico, tecnológico, ou de informação) advindo da dinâmica tecnocientífica numa sociedade caracterizada pela complexidade social e pluralismo moral.

---

<sup>4</sup> Um conceito de Gibson Winter, adotado por KOPFENSTEINER, T. in “The metaphorical structure of normativity,” *Theological Studies* 58 (1997): 331-346.

<sup>5</sup> DEMMER, K. *Shaping the moral life: an approach to moral theology*. Washington-DC: Georgetown Univ. Press, 2000.

## **Aproximar as ciências naturais da ética teológica: o desafio do diálogo**

Salvaguardando-se a *busca comum do bem*, é necessário buscar uma interpretação das ciências que facilitem a interação com a ética teológica. A perspectiva histórica do desenvolvimento das ciências modernas mostra seus efeitos na moralidade e na complexa situação moral contemporânea. No debate ético, tanto as ciências naturais como a teologia moral elaboram, em certo sentido, interpretações rivais da natureza, notadamente nas *questões teleológicas* e acerca da *realidade do bem*. No entanto, sabe-se que a interação do pensamento científico com o moral pode gerar novos significados para a interpretação da natureza pela comunidade. São abundantes os exemplos dessa interação: os debates sobre a humanidade dos índios, no século XVI; a desumanidade da escravidão, a desmitificação de enfermidades corporais e mentais, a moral sexual e reprodutiva. A própria emergência da ética teológica como disciplina mostra que num dado momento histórico, a revelação cristã por si só não especificava o conteúdo de certas questões morais que surgiam e para as quais as Escrituras também não tinham respostas explícitas.

No debate com as ciências da natureza e seus resultados tecnológicos, o caminho hermenêutico de aproximação com a ética teológica deverá contornar concepções metafísicas e antropológicas que, de outro modo, entravam o diálogo. Tais são os debates acerca do realismo moral, a compreensão da natureza espiritual (alma, psiquismo), as compreensões abstratas da consciência moral (no fundo conectadas com certas compreensões do que venha a ser a alma humana).

No contexto atual, o questionamento moral das ciências naturais afeta a própria reflexão ética teológica. Uma vez que o teólogo trabalha com a ideia de Criação, que tem uma relação semiótica com a ideia de natureza, ele terá que levar a sério a descrição científica daquilo que ele interpreta como Criação. Há uma incidência das ciências empíricas sobre a interpretação que ele mesmo faz da natureza. Obviamente, há que se cuidar quando se cruzam áreas de competência, mas se espera que o teólogo moral busque o *conhecimento* que irá melhorar suas condições de juízo moral. Dar conta da realidade exige a atualização epistemológica e ontológica de modo a se manter a reflexão moral em compasso com o seu tempo, o que se reflete na *historicidade do pensamento moral*, isto é, no caráter processual da reflexão moral e nas mudanças de juízos morais. Para se promover um tipo de reflexão melhor orientada à dinâmica científico-tecnológica da cultura atual, é necessário perceber a dimensão de poder que

ela aporta e dar-se conta de que podemos nos distrair com complexas questões metafísicas e ontológicas. Nessa perspectiva, trata-se de um discernimento mais urgente de contexto, no qual as questões éticas e normativas não estão restritas ao mero elenco de argumentos e silogismos aduzidos pelos lados opostos do debate, mas se atenta aos desequilíbrios de poder característicos do agir humano. Ou seja, diante do desequilíbrio de poder, a questão da justiça torna-se mais manifesta. Nessa situação, disputas metafísicas podem levar o debate a um *impasse* em total descompasso com a velocidade das transformações tecnocientíficas e sua crescente hegemonia simbólica (KEENAN, 2001, p. 67-81) <sup>6</sup>.

Do ponto de vista da ética teológica, a descrição acima denota um *compromisso moral* com matérias urgentes que naturalmente está em tensão com o caráter intelectual ou isento da reflexão moral. Mas no sentido usado aqui, o compromisso atenderia tanto à consciência pessoal (reponsabilidade diante do problema) como à necessidade de consenso com vistas à normatização. Como visto acima, a consciência moral está ligada à *percepção situada do agente*. Isso quer dizer que o diálogo aconteceria a partir da identidade cristã, mas teríamos de ter a coragem de abandonar qualquer epistemologia que não leve a sério a contribuição científica ou a considere meramente “instrumental”. Ela não o é. A simbólica moderna do medido, do cálculo e do projeto (simbólica no número), ancorada na realidade pela capacidade da experimentação e verificação de teorias, muda a autocompreensão humana em relação à antiga simbólica dos tipos ideais e verdades permanentes<sup>7</sup>. Assim, é imperativo abordar os processos de formação de consciência e contornar discussões metafísicas abstratas ou argumentos puramente religiosos nos debates éticos.

Como resultado, na busca por soluções normativas, o diálogo seria incrementado e passaríamos para uma situação mais próxima àquilo que se advoga na teoria da *ação comunicativa* de Habermas (HABERMAS, 1990, p. 135)<sup>8</sup>. Para o teólogo Klaus Demmer, a ética do discurso, baseada na teoria consensual da verdade, elabora em certo grau aquilo que ele percebe como o caráter distintivo da verdade moral: o conhecimento não procede de modo passivo, mas se mostra como uma função ativa e constitutiva para

---

<sup>6</sup> Ver J. KEENAN, “Casuistry, virtue, and the slippery slope: major problems with producing human embryonic life for research purposes”, in P. LAURITZEN (org.), *Cloning and the future of human embryo research*, Oxford: Oxford University Press: 2001.

<sup>7</sup> Sobre este ponto, basta relembrar o impacto do pensamento evolutivo na biologia e nas ciências humanas no século XX.

<sup>8</sup> J. HABERMAS, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. 135.

a verdade, isto é, como a verdade é dada na linguagem, nós estamos já no ambiente da ética. Se há compromisso com nossa vida, há compromisso com a verdade, e “o conhecimento tem um caráter como que de projeto que não pode ser completamente atualizado pelo indivíduo, mas apenas pela performance coletiva” (DEMMER, 2000, p. 67)<sup>9</sup>. Na sociedade plural, essa “performance coletiva” é complexa, envolvendo crentes e não crentes na busca comum do bem.

### **Juízos prudenciais e identidade cristã**

O percurso da nossa reflexão até aqui implica que o juízo moral situado na particularidade de indivíduos e comunidades teria um peso alto na regulação da *ação prudente (phronesis)*. Tais julgamentos não são mero cálculo utilitarista, pois a autonomia dos agentes pressupõe sua *afinidade com a comunidade moral*. Essa afinidade é uma pré-condição hermenêutica de nossa situação (Gadamer). Além disso, os juízos morais situados demandam esforços por um diálogo inclusivo e não coercivo entre parceiros iguais e livres, situação que implica uma teoria de direitos (O’NEILL, 1994, p. 102-122)<sup>10</sup>.

Na sociedade atual, a tecnologia é um *ícone do poder humano*, e a defesa da vida e dignidade humanas em face deste poder depende do seu exercício responsável. Mantendo os sentidos e significados morais e religiosos da vida humana, bem como a possibilidade da transcendência, o poder científico-tecnológico exige que as pessoas e a sociedade tomem posição diante de *assuntos urgentes*, como o dano ambiental e mercantilização do corpo humano, por exemplo. Esses assuntos podem todos ser verificados e mensurados de diversos modos e podem ser usados para incitar o compromisso moral que enfatiza a cautela em situações eticamente duvidosas. Esse compromisso é uma resposta da *consciência moral situada*, a qual não é dada numa natureza humana abstrata, mas na nossa capacidade de julgar e basear-se em percepções morais. A situação assim o exige. Essa é uma razão para que teólogos éticistas incentivem a formação da consciência, nos moldes descritos acima, no diálogo com cientistas e leigos. O *caráter público* e amplo deste debate implica um tipo de reflexão moral que evite maneiras extremamente teóricas e técnicas de reflexão moral, mas que

---

<sup>9</sup> DEMMER, *Shaping the Moral Life*, Op. Cit.

<sup>10</sup> W. O’NEILL, *The ethics of our climate: hermeneutics and ethical theory*, Washington, DC: Georgetown University Press, 1994.



traga elementos de sensibilidade moral, percepção, imaginação, autoconhecimento como cristãos. Isto é, experiências de vida que levem ao compromisso moral e produzam juízos morais informados pela experiência que encontrem sua *justificação* ao serem comunicados para uma sociedade plural que busca fazer o que é certo (viver em instituições justas). Tal sensibilidade claramente privilegia a *ação comunicativa* como busca para soluções normativas. A questão agora é como alcançar consensos e acordos em torno das normas e ainda não perder a especificidade da teologia e a identidade cristã.

Os juízos morais prudenciais nunca acontecem em abstrato, mas na vida e na ação prudente de pessoas concretas, historicamente situadas. Assim sendo, o juízo prudencial deve ser uma expressão da *autonomia racional do agente*, mas tal autonomia não é abstrata, despida de “interesses” ou “preconceitos”, porque ela pressupõe a afinidade do agente a uma comunidade moral. Isso quer dizer que nossa *autocompreensão* e, portanto, nossos *interesses próprios*, digamos, como cristãos, ou cientistas, ou empreendedores, são temperados pelos *ideais regulativos da comunidade moral*. Isso se consegue e se mantém pelo *contínuo esforço comunicativo* de um *diálogo inclusivo e não-coercitivo* de agentes livres e iguais (liberdade individual, de expressão, proteção sob a lei etc.). Para a reflexão moral, isso implica que o autoconhecimento dos membros da comunidade determina o “conhecimento do bem” não em abstrato, mas enquanto o expressamos na descrição de ações moralmente válidas e relevantes. Assim, o agente chega a *discernir* em conjunto com outros as características de uma *ação moral* que ele tem a intenção de executar. No entanto, as normas para executar ou não a ação intencionada não precisam identificar-se com o conjunto completo de razões que os agentes possam ter. Por exemplo, para estabelecer normas para as pesquisas com embriões humanos, os cristãos podem ter um número de razões que são relevantes para o seu entendimento da pessoa humana - a vida como dom de Deus, a nossa origem na bondade de Deus e, portanto, o caráter gratuito e não instrumental da vida humana, e outros - mas as normas podem ser estabelecidas com base em razões que eles têm em comum com outros, como, por exemplo, aquelas emergindo de uma perspectiva crítica política ou econômica, na qual se procuram refrear os imperativos tecnológicos e orientados para o mercado que pressionam para a liberação de tais pesquisas. Ou ainda, a partir de uma perspectiva filosófica plausível de se estender juridicamente a dignidade da vida humana às suas origens embrionárias. O compromisso com os valores que

indivíduos e comunidades mantêm permite um enquadramento no qual opiniões sobre como viver e manter a vida humana (e o meio ambiente) podem ser acessadas, criticadas e revistas. As nossas relações e compromissos morais com outros constroem nosso senso de identidade (O'NEILL, 1994).<sup>11</sup> O compromisso moral para refletir e agir leva-nos a responder a uma das perguntas antropológicas fundamentais: “quem somos nós, afinal?”.

Uma vez que há diversidade de respostas à pergunta “quem somos nós?”, não há que se negar a evidência moral de que formamos identidades de grupo, identidades humanas. Assim, para se lidar com a diversidade de concepções morais, há que se buscar compreender as razões morais de outras comunidades e tradições, de modo que fique evidente o valor mais adequado ao nosso tempo: compreender o outro (SCHWEIKER, 1998, p. 4; 134).<sup>12</sup> A constituição de juízos morais situados só terão implicações normativas para a ação prudente se os agentes, valorizando o entendimento de outros, aceitarem *configurar suas identidades* em relação com as *diferenças* daqueles outros. Tal processo não é alheio à história do cristianismo, pois esse processo forjou a Igreja nascente.

Os juízos práticos prudenciais não necessitam justificação metafísica ou determinações ontológicas, ao mesmo tempo em que não necessitam ser servis aos imperativos tecnicistas e utilitaristas. Embora surjam no mundo moral falível no qual conhecemos, pensamos, fazemos nossas escolhas, agimos e nos expressamos, a experiência da consciência moral neste mundo falível alcança certas *concepções substantivas do bem*, e os agentes esperam que elas participem na arena pública. Isto é, o bem adquire caráter de realidade, como querem as epistemologias morais mais tradicionais (realismo moral). Assim, num mundo plural e numa sociedade que cria *valor* através do *poder* da tecnologia, *controles externos* à dinâmica científico-tecnológica são necessários, conferindo às *tradições religiosas* um papel importante. Para mantê-las relevantes, basta estarmos atentos às proposições morais e à linguagem de modo que possam acomodar razões religiosas na medida em que sejam predicáveis a todos os agentes racionais. Creio que será apenas através da hermenêutica da atividade científica em conjunto com a da reflexão moral que poderemos buscar tais canais de

---

<sup>11</sup> Cf. O'Neill, W. *The ethics of our climate: hermeneutics and ethical theory*. Washington-DC: Georgetown Univ. Press, 1994.

<sup>12</sup> SCHWEIKER, W. *Power, value, and conviction: theological ethics in the postmodern age*. Cleveland-OH: Pilgrim Press, 1998.

comunicação, pois, tanto no campo da ciência como no da religião, as relações éticas e justas demandam dos agentes um desenvolvimento da pessoa em termos de uma capacidade comunicativa livre, responsável e comunitária.

## **Conclusão**

A reflexão teológica é parte da mediação hermenêutica na busca de soluções normativas para assuntos sérios do nosso tempo, e ela pode ser feita de modo a contribuir para o diálogo. Nesse sentido, um ponto interessante da abordagem hermenêutica é que se podem contornar questões metafísicas controversas, como a evocação de uma “natureza humana” abstrata, por exemplo. Para contribuir com o diálogo, as orientações morais, sejam elas do Magistério ou dos teólogos, deveriam antes visar à formação da consciência moral mais pelo debate e apresentação de alternativas do que por posições fechadas e anatematizações. No entanto, isso não pode ser feito sem levar a sério a contribuição das ciências naturais e os efeitos da dinâmica científico-tecnológica na cultura e no debate ético. Uma estratégia bastante viável de formação de consciência é empenhar-se em mostrar as questões dos desequilíbrios de poder técnico, social e político envolvidos nas rápidas mudanças promovidas pela dinâmica de pesquisa e inovação tecnológica. Vinculado a isso, está a demonstração de que as respostas aos questionamentos éticos dessa dinâmica têm sido em grande parte de cunho superficial e utilitarista. Em alguns casos, princípios normativos bem estabelecidos podem demonstrar-se inadequados para tratar de novas questões éticas, mas nem por isso se deve deixar de recorrer a julgamentos prudenciais (circunstanciais) para se contrabalançar a perspectiva ética utilitarista e consequencialista. Por exemplo, a inconclusiva discussão tanto científica quanto filosófica em torno do estatuto antropológico do embrião humano. Aqui se enfrentam a dúvida se o embrião é um ser humano, ou uma pessoa ou mesmo um organismo senciente (o embrião, no estágio de blastocisto é indiferenciado), e o princípio que nega qualquer instrumentalização do ser humano que não esteja ordenado ao bem da própria pessoa.

Juízos morais distintivamente religiosos precisam ser equilibrados por meio de argumentos prudenciais, que são capazes de contornar questões ontologicamente complexas e, notadamente, os desequilíbrios de poder nas controvérsias sociais em torno do desenvolvimento científico-tecnológico. Essa abertura na reflexão moral tem uma contrapartida no campo da ciência, porque ali também as relações éticas e justas

exigem de seus agentes o desenvolvimento livre, responsável, comunitário e comunicativo da pessoa. Isso destaca a importância dos argumentos éticos e teológicos, desvelados através da hermenêutica, centrados na ação comunicativa, isto é, na comunicabilidade da experiência da consciência moral de agentes historicamente situados.

# Critérios Éticos em Dilemas Biotecnológicos - um caso clínico

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos\*

## Resumo

As novas situações trazidas pelos avanços científicos suscitam interrogações éticas para as quais nem sempre é fácil identificar critérios para a formação do juízo moral. Aqui se estuda o caso de uma menina de 9 anos, que sofre de encefalopatia estática que lhe provoca um retardo mental profundo; os médicos se propõem aplicar-lhe altas doses de estrogênio; extrair seu útero e suas glândulas mamárias para impedir seu crescimento, com o objetivo de receber cuidados com mais facilidade. Na busca de critérios éticos se considera a dignidade da condição fragilizada e posta diante de alternativas possíveis para sua qualidade de vida. Pondera a relação entre características individuais e o bem da pessoa em seu conjunto; e a tarefa humana de comunicar vida e educar. Estuda a possibilidade de usar o princípio de *totalidade* como chave de encaminhamento, dando atenção à questão da intencionalidade no processo da decisão ética. Conclui-se pelo benefício à qualidade de vida da menina, com ressalvas à intencionalidade dos agentes.

**Palavras-chave:** Critérios éticos – Princípio de Totalidade – Bioética Clínica

## Introdução

Os avanços científicos, junto com o admirável potencial de recursos técnicos, trazem consigo também uma crescente carga de responsabilidade nas avaliações e decisões éticas. A incidência de tal responsabilidade será tanto maior quanto mais proximamente envolver bens fundamentais dos seres humanos, em sua qualidade de vida e dignidade moral. São muitas as áreas em que esta conceituação geral se aplica. Em um olhar macro-social pode-se, por exemplo, desvelar a ingente responsabilidade que pesa sobre a atual capacidade técnica de produção de alimentos, diante da fome no mundo. Parece fundamental registrar inicialmente este olhar crítico de maior amplitude para se notar que o poder tecnológico se humaniza na medida em que se subordina a critérios buscados nas relações.

Ao tratar aqui de um caso clínico, embora os contextos e dimensões sejam bem distintos, está em jogo um desafio ético semelhante de subordinar os recursos tecnocien-

---

\* Doutor em Teologia; licenciado em Filosofia; professor do Instituto São Paulo de Estudos Superiores e do Centro Universitário São Camilo (S.Paulo); membro da Câmara Técnica de Bioética do Conselho Regional de Medicina do E.S.Paulo.

tíficos ao bem das pessoas colocadas em relação. Mas as particularidades do caso clínico mostram outros desafios. De fato, como se verá, dentro de um quadro de profundas limitações já não se trata apenas de uma distribuição de recursos, mas se colocam em questão também assumir limitações a partir de um prognóstico realista quanto às possibilidades de prestação de ajuda.

Neste estudo, o proveito que se pode tirar é diversificado. Além de se poderem visitar dilemas enfrentados por profissionais de saúde em suas práticas, o caso interpela o esclarecimento de critérios éticos para bons procedimentos em dilemas trazidos em novas casuísticas biotecnológicas. Talvez se deva reconhecer que nos assustamos quando alguns alvos da intervenção clínica vão drasticamente além do que estamos habituados a ver. Isto nos recomenda ao mesmo tempo modéstia nas conclusões, conscientes de estarmos diante de questões novas, diante das quais nossa percepção de fatores e aspectos facilmente padece de limitações. Relatamos a seguir o caso clínico, para em seguida tecer as considerações relacionadas com os critérios para a decisão ética.

### **Um caso clínico**

Uma criança com a idade de 9 anos, sob cuidados médicos, sofre de uma doença chamada de encefalopatia estática, que lhe provoca um retardo mental profundo. De fato, seu desenvolvimento mental se apresentava gravemente bloqueado desde os 3 meses de idade, com impedimentos em suas capacidades físicas e mentais, como falar e andar. Tais limitações a colocam como dependente de ajuda para tudo. Sua alimentação se faz por tubos. Mas ainda assim ela mostra sinais de percepções e relações, por exemplo, ao assistir televisão ou escutar uma música, quando então esboça emitir sons e acenos reagindo ao som e à coreografia. No Centro de Bioética Pediátrica do Hospital da Criança, de Seattle, Estados Unidos, discutiu-se a ética da proposta médica para seu tratamento: aplicar-lhe altas doses de estrogênio; extrair seu útero e suas glândulas mamárias para impedir seu crescimento, com o objetivo de receber cuidados com mais facilidade.

Um médico integrante do comitê ético, que aprovou tal procedimento, declarou que o Comitê concordou com a razão alegada pelos pais de que esse tratamento viria a favorecer os interesses da própria menina. Os pais se colocavam o problema de cuidar dela a partir da puberdade, com ciclos menstruais e aumento do peso por seu desenvol-

vimento corporal. Ao começar a apresentar sinais de puberdade – precoce – os pais se questionaram sobre como cuidariam da filha quando ela se tornasse mais pesada e começasse o ciclo menstrual. As dificuldades do cuidado em tais situações futuras implicariam para ela própria uma pior qualidade de cuidado. Diante disso, o tratamento radical proposto, embora radical se apresentava como altamente indicado. O desenvolvimento corpóreo lhe traria feições de adulta, mas sem crescimento. Os pais alegavam assim melhor qualidade de vida para a filha, pela facilidade em lhe proporcionar relacionamentos, movimentá-la, dar os cuidados de higiene, envolver nas interações familiares e inclusive na condução de seus impulsos e vulnerabilidades sexuais. Enfim, o tratamento resultaria em enormes benefícios para seu bem-estar físico e mental.

Em mensagens de internet escreveram que seria um grande equívoco pensar que o objetivo do tratamento fosse uma simples facilitação para os cuidadores, pois o objetivo principal visado era a qualidade de vida para a própria pessoa doente. Considerando que um tratamento tão invasivo poderia violar a dignidade da menina, responderam que ela não tem capacidade cognitiva para experimentar qualquer sentimento de indignidade.

Em síntese, a menina com doença neurológica irreversível recebe altas doses de estrogênio e tem seu útero e suas glândulas mamárias extraídas para impedir seu crescimento, com o objetivo de receber cuidados com mais facilidade.

### **Entre a fragilidade e a dignidade, os desafios para um serviço à qualidade de vida possível**

A proposta de intervenção hormonal e cirúrgica em uma criança, com consequências irreversíveis para toda a sua vida, gera facilmente uma perplexidade moral antes de tudo pelo inusitado da proposta. As questões implicadas se tornam provocativas talvez por não termos à mão os critérios para um discernimento rápido e quase pré-aplicado. Isto significa, por outro lado, que o esforço de avaliação se torna necessariamente exploratório e contributivo a uma reflexão mais ampliada. A presente contribuição se insere dentro desta perspectiva opinativa, amparada pela evocação de alguns argumentos.

Ao buscar critérios éticos para iluminar este caso, com certeza podem ser invocados os princípios contidos na *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Huma-*

*nos* (UNESCO, 2005) que, embora tenha objetivos voltados para situar a Bioética em relações de âmbito social mais amplo, “também oferece orientações para decisões ou práticas de indivíduos, grupos” e instâncias menores. Lendo estes princípios em vista do caso em pauta, pode-se ressaltar em primeiro lugar os elementos que advêm da fragilidade da criança, seja pelo fato de ser criança, seja por seu estado de saúde irreversivelmente debilitado. A isto se acrescenta o embora genérico mas sempre básico princípio da dignidade do ser humano pelo que ele não deve ser explorado em sua fragilidade (*vulnerabilidade*), não ser lesado (*não maleficência*), e ao contrário, dever ser socorrido nas suas necessidades (*beneficência e justiça*). Subentende-se que o desenvolvimento somático, que garante as características prospectivas da pessoa adulta, seja um bem inquestionável, uma vez que decorre do processo biológico natural e generalizado para todos.

As razões alegadas para a intervenção mostrariam, além disso, objetivos interessantes em favor de terceiros, ou seja, para a facilitação do cuidado. Assim, em vez de se buscarem formas adequadas de cuidar da pessoa em seu desenvolvimento, a própria pessoa doente estaria sendo ajustada ao cuidado, em uma grosseira manipulação e inversão de valores. Nesta linha de reflexão, a conclusão avaliativa seria clara em afirmar o caráter ético inaceitável da intervenção.

Entretanto, os ideais de qualidade de vida desejada para todos os seres humanos se apresentam aqui em uma tensão extrema com a realidade possível. Na impossibilidade de garantir todas as condições desenhadas nesses ideais, como proceder concretamente? Assumir uma atitude de não intervenção, e isto seria ético? Ou haveria critérios éticos consistentes para sustentar uma intervenção, como se desenha no caso acima? Vejamos alguns elementos implicados neste dilema em vista de apurar os critérios para uma ação ética em tais situações.

### **O desenvolvimento de características individuais como um bem da pessoa**

O desenvolvimento biológico de características do ser humano representa de modo geral um bem fundamental. De fato, é o que comumente se espera do dinamismo propulsor que preside a evolução do ser. Através destas características evolutivas, o ser humano garante sua identidade nas diferentes etapas de sua vida, dentro do que se espera da evolução de um ser humano. Diante disto se deve dizer que as características indi-



viduais são um *bem da pessoa*. Obviamente, nem todas as características são igualmente importantes neste sentido. À primeira vista é fácil admitir que entre a capacidade mental de alguém e seu peso corporal haveria uma distância substancial na ordem na importância. Isto não significa que a corporeidade valha menos que as faculdades racionais, como se o ser humano fosse desintegrado. Nem quer dizer, obviamente, que pudéssemos ter faculdades racionais sem corporeidade.

Será mais adequado entender a corporeidade humana como a expressão sensível do ser em suas capacidades e limites (ANJOS, 2005: 325-336). Assim o ser humano se apresenta aos *outros*, se faz relacional e interativo. Suas características individuais são um bem pessoal, mas que não se fecham na individualidade, pois se constroem na relação. Isto permite dizer que no cultivo de características pessoais há um forte componente sócio-cultural. Em outros termos, a dignidade das pessoas, por relação às suas corporeidades, advém da fundamental condição humana de sermos corpóreos. A partir daí se impõe o desafio ético de as pessoas serem respeitadas nas relações, isto é, serem reconhecidas em sua dignidade, dentro das características corpóreas de sua subjetividade e condições. Um exemplo claro de tal desafio ético aparece em casos de amputação de membros, com alteração da aparência física das pessoas.

### **Procriar, plasmar, educar**

A menina portadora de doença grave irreversível evoca outro elemento importante: o conjunto de interações através do qual nos formamos e desenvolvemos. A formação do ser humano tem um desenvolvimento que se dá pela convergência de três importantes forças: os processos biológicos não deliberados; a elaboração interativa do ser em formação com seu ambiente; a contribuição específica dos seres humanos e de seu ambiente ao ser em formação.

Em meio às potencialidade e limites implicados nestes fatores, se dá a procriação em seu sentido amplo. Somos em grande parte atuantes e responsáveis pela formação e desenvolvimento de quem somos. Deixar tudo aos processos biológicos não deliberados seria se omitir diante da nobre responsabilidade pela qual somos providência de nós mesmos.

Dentro de tal condição, as limitações são um particular desafio para a atuação humana. Quando elas representam potencialidades a serem desdobradas, este desafio se

enfrenta com ações de ajudar tal desdobramento, o que densamente se expressa pelo termo *educar*, tirado do Latim *educere*, conduzir, levar para fora. Mas quando as limitações afetam persistentemente os próprios processos biológicos, as tarefas da responsabilidade também serão outras. As intervenções clínicas, tantas vezes necessárias, mostram como nos ajudamos uns aos outros nestas fronteiras que nos limitam (ANJOS, 2010: 125-147). Certamente não é fácil ter discernimentos claros em todas as situações. Mas um princípio básico consistiria em não se eximir da responsabilidade da ação.

### **O princípio da totalidade**

Para o discernimento ético da ação em casos específicos, se torna necessária uma consideração do conjunto de bens e de interferências em questão. Em outros termos, é preciso agir com *prudência*, no sentido aristotélico do termo. Há um princípio cultivado pela antiga moral cristã (PRIVITERA, 1997: 999-1005) que pode ajudar aqui. Chama-se *princípio da totalidade*. Em síntese ele consiste em tomar como base ética, que as partes estão em função do todo. Com isto se justifica, por exemplo, a amputação de um membro em vista da sobrevivência ou qualidade de vida da pessoa.

A aplicação deste princípio ganhou cores vivas quando o papa Pio XII, em diálogo com médicos considerou uma situação clínica que ele próprio resume em seu discurso: “A primeira questão que nos submeteram [...] é a amputação de um órgão sadio para eliminar o mal que atingiu outro órgão ou, pelo menos, para conter o desenvolvimento, os sofrimentos que o acompanham e o perigo que esse mal traz consigo. Perguntais se isto é permitido” (PIO XII, 1953: 674).

Para responder ao caso, Pio XII coloca as seguintes condições em vista da liceidade: que houvesse uma correlação real entre o órgão sadio a ser amputado e os danos em questão; que não houvesse outra forma de evitar esses danos; que o dano da supressão do órgão seja proporcionalmente compensado pelo bem que se obtém com a amputação. A seqüência do seu pensamento é também interessante: “O ponto crucial, aqui, não é que órgão amputado ou tornado incapaz de funcionar esteja doente, mas que sua conservação ou sua funcionalidade sejam, direta ou indiretamente, séria ameaça para o corpo todo. Certamente é possível que um órgão sadio, com sua funcionalidade normal, exerça sobre órgão doente uma ação nociva tal que piore o mal com suas repercussões sobre todo o corpo. Pode até acontecer que a extirpação de órgão sadio ou a contenção

de sua função normal tirem ao mal suas chances de crescimento, ou mesmo, modifiquem essencialmente suas condições de existir. Não se dispondo de outro meio, a intervenção é consentida em ambos os casos” (PIO XII, 1953: 674).

Pela seguida menção ao *corpo*, o princípio de totalidade aparentemente se limitaria às correlações fisiológicas de bem. Entretanto, a evolução do pensamento na própria moral cristã tem assumido a percepção do *todo* com relação à pessoa humana e não simplesmente à sua integralidade corporal. O próprio papa Pio XII, em outra de suas freqüentes referências ao princípio de *totalidade*, observa que “à subordinação dos órgãos particulares em relação ao organismo e à sua finalidade peculiar acrescenta-se, também a do organismo diante da finalidade espiritual da própria ação” (Pio XII, 1958: 693-694) Em outras palavras, haveria que se considerar a razão de bem no conjunto maior da pessoa humana onde transparecem mais claramente, entre outros, os seus valores espirituais. A argumentação ganharia com isto uma perspectiva teleológica (PRIVITERA, 1997: 1003).

### **As decisões éticas sob a suspeita de ambigüidades**

A ética de uma decisão pode ser afetada pela ambigüidade de interesses subjacentes? No caso dado se levantam perguntas sobre os reais interesses do tratamento invasivo a que a menina é submetida: se estaria voltado para os interesses dela própria ou simplesmente de seus cuidadores. As múltiplas possibilidades que decorrem de nossas ações sempre deixam margem para esta interrogação, cuja resposta reside em geral no íntimo das pessoas e às vezes até forma inconsciente.

Esta é uma condição inevitável dos juízos e decisões morais, na medida em que os interesses integram exatamente o processo de busca dos bens que nos atraem. Neste sentido, ter interesses é inevitável. Como também não se pode contar com interesses únicos e exclusivos, pois as realidades são complexas e plurais. O problema ético dos interesses não reside em tê-los, mas na inadequada sobreposição dos bens que os presidem. Como que se pode saber isto? Como descobrir o que (quais bens) prioritariamente visamos (interesses predominantes) em uma ação?

Sabemos da grande capacidade humana em disfarçar os interesses, criar pretextos, tecer subterfúgios para justificar um procedimento. Isto nos deixa com a recomendação de assumir uma “suspeita metódica” para a avaliação ética dos procedimentos.

No âmbito da interioridade individual é muitas vezes mais fácil, mas nem sempre, o encontro com os reais interesses que prioritariamente nos atraem. Às vezes conseguimos enganar até a nós próprios. No âmbito da exterioridade social talvez seja mais difícil interpretar as intencionalidades individuais, mas é na exterioridade e na expressividade dos gestos que se manifestam mais claramente os interesses dominantes.

Nos juízos e decisões éticos, a avaliação pode contar com experiências já dadas e manifestas que colocaram a descoberto os interesses camuflados das ações. É assim quando se conhecem os truques da corrupção e violências disfarçadas de solidariedade humanitária. Mas nem sempre isto é possível saber por antecipação. Assim, o risco de se tirarem outros proveitos de um procedimento, que distorcem seu objetivo (bem) principal, deve ser um risco avaliado, mas muitas vezes terá que ser assumido.

### **Considerações finais**

As considerações levantadas neste breve texto certamente podem ser enriquecidas por outros aspectos éticos implicados nos procedimentos de intervenção sobre o desenvolvimento fisiológico da menina com doença neurológica irreversível (HOSSNE, 2010: 362-367). O foco principal deste ensaio não foi propriamente a solução do caso dado, mas se voltou particularmente para uma sondagem sobre critérios éticos na decisão diante de novos dilemas trazidos por avanços das tecnociências.

Alguns elementos aqui indicados podem contribuir no discernimento do caso colocado em pauta. Mas entre os ganhos que esse estudo provoca está de modo geral a consciência sobre alguns dos critérios que podem guiar o discernimento ético a se buscar em situações semelhantes.

A atuação diante de processos não deliberados, tal qual esta doença grave e irreversível, representa exatamente um gesto da responsabilidade humana em busca de humanização em prognóstico de realidades possíveis. Assume-se a condição humana como fundamentalmente interativa na formação do nosso ser, em sua moldagem diante das limitações e na projeção da qualidade possível de sua vida. A radical dignidade humana inerente ao fato de ser pessoa humana se impõe eticamente a ser respeitada e cultivada.

A corporeidade é um bem fundamental no qual se expressam as pessoas com suas subjetividades. É o *bazar* do ser humano como a cultura semita o formulou com tanta

propriedade. A corporeidade é um bem que se entende no conjunto do que é o próprio ser, constituído em vida, e colocado em relações. Pode-se dizer que “o aspecto pessoal, o social, o material de nossa vida perfaz o todo da realidade do ser humano. A instância a que devemos responder é apresentada a nós por uma realidade cheia de tensões” (MIETH, 2007: 105). Pela corporeidade mostramos as capacidades, mas também as limitações que somos. A ética se dá nesta condição de fragilidades e de poderes. A intervenção corpórea e fisiológica dentro de processos doentios, como o estudado, pode exatamente significar a adoção de limitações em vista da preservação de bens físicos e espirituais no conjunto da vida da pessoa (princípio de *totalidade*).

É sempre possível que o agir humano mimeticamente coloque sob o disfarce de responsabilidade outros interesses que não sejam nobres. A possibilidade de tais ambiguidades estará sempre presente em toda ação humana. Este lado precisa ser considerado para se evitar ingenuidade diante de interesses escusos, disfarçados de nobres intenções. Mas assumir o risco parece inevitável diante das persistentes modalidades miméticas do ser humano, e isto faz parte da responsabilidade colocada em mãos humanas, como esta nas mãos de pais e profissionais da saúde, no caso estudado. Enquanto as limitações impostas a seu desenvolvimento representam reais melhoras na sua qualidade já precária de vida, parecem ser limitações assumidas em favor de seu bem maior. E na expressividade do seu corpo se inscreve o esforço de lhe propiciar dignidade em meio às circunstâncias de sua condição. Se os fatos a seguir não estiverem nesta direção, será necessário corrigir e aprender novos caminhos de defender e promover a dignidade das pessoas em meio às doenças e limitações.

## REFERÊNCIAS

ANJOS, Márcio Fabri dos. Ética do cuidado e a questão das fronteiras. In: TRASFERRETTI, José A.; ZACHARIAS, Ronaldo. *Ser e Cuidar. Da ética do cuidado ao cuidado da ética*. Aparecida: Santuário, 2010, p. 125-147.

ANJOS, Márcio Fabri dos. O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade. *O Mundo da Saúde*, v.29, p. 325-336, ano 2005.

HOSSNE, William Saad (coord.). *Bioética: e agora, o que fazer?* BIOETHIKOS 2010, vol. 4/3, p. 362-367.

MIETH, Dietmar. *Pequeno estudo de ética*. São Paulo: Idéias e Letras, 2007.

PIO XII. (Discurso aos participantes do Congresso da Sociedade Italiana de Urologia). *Acta Apostolicae Sedis* (Vaticano), ano 1953 p. 674-675.

PIO XII. Les exigences de l'ordre moral. **Acta Apostolicae Sedis** (Vaticano), ano 1958 p. 691-696 (Discurso aos Médicos).

PRIVITERA, Salvatore. Princípios morais tradicionais. In: COMPAGNONI, Francesco; PIANA, Gianni; PRIVITERA, Salvatore (orgs.). *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 999-1005.

UNESCO. *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*. Genebra: UNESCO, 2005. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf> (acesso 20/06/2011).

# Ética e estética na teologia trinitária de Bruno Forte

Aurea Marin Burocchi\*

## Resumo

Nesta comunicação, serão abordadas a ética e a estética a partir da reflexão de Bruno Forte, teólogo italiano, que fundamenta o seu pensamento na Santíssima Trindade. Para tanto, partir-se-á da concepção do ser humano como: imagem e semelhança de Deus-Trindade. Para se aprofundar essa idéia serão aprofundadas as estruturas da antropologia cristã, apresentando o homem como interioridade transcendental e exterioridade transcendente. Daí é possível a reflexão sobre uma estética teológica e uma ética da transcendência: a beleza do rosto do outro.

**Palavras-Chave:** Trindade, ser humano, ética, estética.

## Introdução

No atual contexto de pluralidade e fragmentação, ética e estética continuam a ser linguagens compreensíveis e apreciadas. Um comportamento ético, mais que em outros tempos, é esperado em todos os setores da vida da sociedade: política, arte, esportes... Exemplo disso são as tantas CPIs, os artistas que patrocinam causas sociais e políticas, as comissões de controle de *dopping* nos esportes...

O que dizer a respeito da estética? Clínicas de tratamento estético se multiplicam. A cada dia, novas técnicas e produtos prometem maravilhas contra os “efeitos” da genética e do tempo no corpo humano.

A teologia, enquanto reflexão da Igreja historicamente situada e com a responsabilidade de pensar a transmissão da Boa Nova para o homem atual, não pode ignorar a incidência da ética e da estética na vida do homem e da mulher de hoje. A evangelização, portanto, atingirá melhor seus objetivos se a mensagem cristã se apresentar em categorias também éticas e estéticas. Isso, por outro lado, está em perfeita sintonia com o conteúdo da Boa Nova, do Deus Uno e Trino que não somente se revela na beleza e na bondade, mas também como Bom e Belo.

---

\* Doutora em Teologia pela FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia).

## **Estruturas de uma antropologia cristã**

Seguindo a tradição judaica, o cristianismo adota os textos do Antigo Testamento que testemunham a consciência do povo de Israel de ser criado por Deus para ser *partner* de uma aliança com o seu Criador. O Criador eleva o homem a tal dignidade e reveste a história de tal importância que, por fim, Ele próprio entra na história, assumindo a condição humana. Ao fazer do homem-criatura o *partner* da sua aliança, Deus lhe revela a sua vida e o convida a partilhá-la.

As estruturas de uma antropologia cristã partem do fato de o ser humano ser “criado à imagem e semelhança de Deus”, e, portanto, trazer em si uma “abertura” fundamental que lhe permite se apresentar como “ser perguntante”. Para se chegar a essa conclusão, é necessário que se compreenda o conceito de pessoa: interioridade que se expressa na exterioridade, possibilitando, assim, a relação com os outros e com o Outro.

### **a. O homem: ser perguntante**

De todos os seres que estão no mundo o homem é o único que se põe perguntas. A pergunta leva, em última instância, à transcendência e ao Transcendente. Perguntar é a característica que une e solidariza todos os homens, peregrinos à procura de respostas sempre mais abrangentes, mais profundas. As perguntas abrem o sentido do mundo, da vida atual e do futuro para o homem. Ela se apresenta como expressão de liberdade, de busca incessante por algo mais, por alguém: o outro e, por fim, o Outro absoluto.

Na pós-modernidade, a pergunta salva o Eu do subjetivismo individualista, em que o homem pode se auto-destruir em uma contemplação narcisista. A pergunta desinstala, abre novas perspectivas, novos horizontes, novas possibilidades de ser, de agir, de estar no mundo. O próprio ato de fé, segundo Bruno Forte, exige a atividade do pensamento movido pela pergunta. A pergunta é a manifestação da profunda necessidade do coração humano por um rosto, o rosto do pai-mãe no amor. Ela se apresenta como a necessidade primordial que o ser humano necessitado, ferido, abandonado tem de ser acolhido incondicionalmente no seio e na pátria do amor:

Na pergunta que cada pessoa se faz a si mesma no mais fundo do coração vai portanto tomando vulto a imagem do pai-mãe no amor, metáfora para dizer a necessidade que tem cada um de se confiar sem reservas, como uma âncora, como um porto seguro onde possa fazer repousar o nosso cansaço e o nosso sofrer, na certeza de não se ver lançado fora no abismo do nada (AEC p. 25).



Em última instância, a pergunta aponta definitivamente para o Mistério eterno e infinito, para a possibilidade da verdadeira Alteridade. Forte afirma que o motivo último da pergunta que nasce no coração humano, “especialmente do perguntar-se por si mesmo, é a inconclusividade da vida e do tempo: sem a experiência contínua da dor e do limite, sem a frustração da defasagem entre realização e espera, o homem não poderia se colocar perguntas” (ET p. 39).

No ato de perguntar, o homem se faz cada vez mais humano, cada vez mais se coloca no mundo da concretude, da história: do tempo e do espaço. Estando no mundo, porém, ele descobre que não é do mundo: “graças ao seu perguntar originário ele está no mundo como aquele que é mais do que mundo e, logo, como aquele que pode investir tudo – até a si mesmo – com a força da pergunta radical” (ET p. 39). O homem descobre, ao mesmo tempo, o mundo e a si mesmo, pois a sua pergunta vai além da sua finitude e “é exatamente enquanto perguntante originário que o homem é ainda mais do mundo sobre o qual se interroga, e até mesmo, é mais si mesmo enquanto ser finito: ele transcende a própria finitude, se auto-transcende” (ET p. 39). O homem se apresenta, portanto, como ser ex-cêntrico – na sua acepção mais radical: “diferentemente do animal, simplesmente ‘vinculado ao ambiente’, o ser humano se caracteriza pela sua ‘abertura ao mundo’, pelo seu transcender ‘no espírito’ todo vínculo aprisionador” (ET p. 40).

Para Forte o fato de o homem ser um ser perguntante está intimamente ligado ao conceito de pessoa e à tensão dialética entre interioridade e exterioridade, dinâmicas inseparáveis, pois o ser humano é unidade dos dois aspectos, tensão dos dois movimentos: sujeito único que ao mesmo tempo sai de si e retorna a si, abrindo-se ao outro de si.

## **b. O conceito de pessoa**

Para os gregos o conceito de Trindade era “puro e forte escândalo”. Entretanto, é essa reflexão que vai trazer novidade ao conceito do Uno e do múltiplo do pensamento grego e harmonizá-los de modo racional: Uno é Trino! Esta é a concepção já contida no Novo testamento: “Deus é amor” (1Jo 4,8.16). Sendo Amor, o Pai gera eternamente e doa no tempo o seu Filho, o Amado; e enquanto os dois são unidos no face a face dialógico do seu eterno amar-se, deles procede o Espírito, amor recebido e dado, dom divino

da história dos homens. O Uno se revela, em Jesus Cristo, como êxodo originário, imamente, saída de si em direção ao outro e acolhida do outro em si, como comunhão do Amante, do Amado e do Amor.

Os vários concílios da Igreja dos primeiros séculos tentaram explicar o Deus Tri-Uno, aceitando o desafio de fazê-lo segundo as categorias da filosofia grega. O concílio de Nicéia (325) usa o termo *οὐσία* referindo-se à essência, do qual se cunhará a expressão *ὁμοούσιος* significando a absoluta paridade do Filho encarnado com o Pai. Em Calcedônia (451) a opção recairá sobre os termos *πρόσωπον* e *ἰπόστασις* que indicam, respectivamente, o único sujeito das operações divinas e humanas do Cristo: uma pessoa – *πρόσωπον*, e duas naturezas – *ἰπόστασις*.

Essas definições foram muito importantes para a definição do dogma cristológico e, conseqüentemente, o trinitário. Bruno Forte sublinha o fato de que esses concílios, e especialmente o último deles, Calcedônia, não estão preocupados em definir objetivamente as expressões usadas, o objetivo é formular, de modo inteligível, a experiência de fé da Comunidade. A fórmula dogmática, portanto, evoca a realidade que pretende expressar, sem capturá-la. A fórmula tem um valor quase apofático e constitui um início mais que uma conclusão.

Na Idade Média, Boécio colabora para o desenvolvimento da reflexão do dogma, trabalhando o conceito de pessoa. Percebe-se, então, que não é simplesmente a etimologia do termo que esclarece a idéia, mas é a idéia veiculada pela fórmula de fé que ilumina a terminologia. Observar que *πρόσωπον* ou *persona* sejam termos de origem teatral, aptos para indicar “o que olha para”, “o que ressoa”, e por isso a “máscara” e o “personagem” do ator, é uma ilustração genérica que não mostra a riqueza do conceito de pessoa.

São Tomás de Aquino, por sua vez, contribui com o conceito de “subsistência”, dando a densidade ontológica do conceito de “pessoa” que pode, assim, ser transposta para o mistério trinitário. A pessoa humana é “a subsistência individual especificada em relação a todo outro ente da racionalidade (*“Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.”*)”(ET p. 74). Na Santíssima Trindade, “a única subsistência será distinguida nas relações que caracterizam reciprocamente os Três, de tal modo que a pessoa pode ser definida como ‘relação subsistente’ (*“Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem”*)”(ET p. 74).

Essa densidade ontológica da pessoa funda o seu ser originariamente *em si e para si*, respeitando, entretanto, a alteridade do mundo criatural em relação ao divino, porque em Deus está a “relação” subsistente na única subsistência divina, enquanto no ser pessoal criado a “subsistência individual” abrange a intelectualidade e, logo, a capacidade da pessoa humana de se transcender, relacionando-se com o outro de si e abrindo-se à totalidade do ser.

Tomás une, assim, Boécio com Agostinho, que tinha percebido na relação o específico da pessoa *in divinis*, mas não tinha garantido suficientemente a consistência ontológica, como faz Tomás, relacionando a idéia de *subsistentia* à de *relatio*. O conceito de pessoa é definido não somente segundo o “*ser em si e para si*, mas também necessariamente segundo o do *ser co-relata* a outros: o *esse-in* e o *esse-ad* se encontram nela, até coincidirem ontologicamente, como acontece na Trindade, onde as relações se fundem em uma única subsistência” (ET p. 74).

Posto isto é possível prosseguir na reflexão sobre as duas dimensões das relações pessoais: interioridade e exterioridade: pessoa é “o lugar em que a exterioridade transcendente e a interioridade transcendental se encontram e reciprocamente se compenetraram tanto nos atos do conhecimento de si e do mundo quanto nas escolhas da liberdade” (ET p. 68).

### **b.1. A exterioridade**

O espírito platônico se distanciou da realidade do mundo como algo de bom, pré-julgando tudo que é “espiritual” superior a tudo o que é “material”. Ora, a exterioridade relativa ao ser humano tem a ver com o seu ser criatura, com o seu estar no mundo, ser um corpo, comunicar-se através desse corpo com toda a criação e, principalmente, com os outros seres humanos. Assim, “o mundo da exterioridade rompe com o imperialismo do eu, a subjetividade presunçosa da identidade, que gostaria de reduzir tudo a si” (ET p. 42). Graças à exterioridade o homem se define em relação a si, ao outro de si e aos outros, tanto nas relações humanas, como naquelas com as coisas e com todos os outros seres do mundo.

As sociedades arcaicas valorizavam a exterioridade, como também as raízes do cristianismo o fazem. A antropologia dos textos da Sagrada Escritura mais antigos indicam a preferência pelo concreto: o homem está profundamente inserido no seu ambien-

te, ligado à terra e envolvido pela rede de relações da qual é parte. Essa pertença ao grupo é tão importante que o homem se compreende enquanto uma personalidade corporativa. Forte lembra que “*nefesh*, muitas vezes traduzido por *anima*, quer dizer mais geralmente o homem indigente; *basar*, o homem caduco; *ruah*, o homem dotado de potência; *leb*, *lebab*, traduzido normalmente por ‘coração’, o homem na sua racionalidade” (ET p. 43). A própria idéia de aliança coloca o ser humano em relação, no sinal da exterioridade. Pode-se dizer que a “valorização da exterioridade é apreciação do horizonte penúltimo do viver e morrer humanos, sem o qual o último também perde a sua consistência” (ET p. 43).

Através da exterioridade é possível a relação que obriga o ser humano a sair de si. Através da exterioridade a existência, o “corpo” do outro se coloca diante do homem que se vê “obrigado” a entrar em relação com ele. O rosto do outro, segundo Forte, é advento, é espaço de possibilidades, de novidade, é o rastro do infinito. O outro é a possibilidade da contemplação da beleza do Infinito Transcendente. O infinitamente Transcendente se manifesta no outro cujo rosto está diante de nós. Através do rosto do outro, o próprio Infinito Transcendente Outro se nos apresenta, nos visita e nos revela a majestade do seu esplendor.

Nesse contínuo remeter ao absolutamente transcendente “se funda o absoluto primado da ética, do dever ser, correspondente à alteridade que se revela, com as suas exigências de superação do eu e de entrega às necessidade dos outros” (ET p. 52). Por outro lado, por causa da interioridade que se manifesta na exterioridade, pode-se afirmar que bondade e beleza se correspondem, na medida em que a estética é compreendida não somente como a perfeição da forma, mas também como a exteriorização da interioridade, isto é, como “sinal” de algo mais. Nesse sentido, a sexualidade é uma altíssima forma de encontro de corporeidades. A beleza do outro se põe e se propõe, seduz, leva a um comprometimento de todo o ser e de toda a própria vida.

## **b.2. A interioridade**

Forte parte de Agostinho, o primeiro filósofo da interioridade que, sem se deixar tomar completamente pela obsessão do pensamento grego pelo UNO, em que o múltiplo se resolve, e se dissolve, dá à interioridade espessura objetiva e transcendente. A interioridade não é fuga da exterioridade ou perda do sentido da realidade, mas sim um peregrinar para as fontes mais profundas do conhecimento da realidade. Aí se encontra a

consciência do agir original da pessoa que se abre novamente ao outro de si em uma espécie de auto-transcendência.

A memória é compreendida como identidade continuada no tempo, como singularidade livre e consciente e como auto-transcendência. A memória do que é, faz o homem ser absolutamente singular, não identificando-se ou misturando-se com as singularidades dos demais. A objetividade e o estar solidamente ancorado à transcendência da exterioridade não exclui, mas combina com a absoluta singularidade do sujeito conhecedor e agente. Somente quando se define o horizonte da exterioridade na relação de reciprocidade com uma alteridade verdadeiramente outra, o eu percebe a si mesmo como indivíduo. A interioridade vive de um movimento de abertura e de transcendência de si. Essa “autotranscendência” é a verdade suprema do ser humano que se apresenta como totalmente boa e bela, enquanto abertura ao outro e ao Outro Absoluto.

Segundo Forte, a antropologia transcendental de Karl Rahner é a concepção melhor acabada, segundo a tradição hebraico-cristã, do caráter transcendental da interioridade. Rahner propõe um caminho de superação dialética, como alternativa entre o primado da subjetividade – que pode absolutizar o ato da razão – e a afirmação do objeto puro – que pode levar ao sacrifício da subjetividade existencial. O homem não é prisioneiro do próprio mundo interior, incomunicável com o outro, nem um simples caso do universal, é regulado e medido pela objetividade: ele é ser de absoluta abertura para o Transcendente, estruturado objetivamente pela transcendência. A subjetividade transcendental de Rahner se dá em três passagens ou conversões fundamentais:

**Primeira:** a fundamental possibilidade de se conhecer o ser de cada ente: “*Omne ens est verum!*” “A interioridade entendida como espiritualidade, é para Rahner exatamente a transparência do ser a si mesmo, que se dá no existir do homem” (ET p. 65).

**Segunda:** concentra-se no campo da relação entre ser, liberdade e bem: “*ens et bonum convertuntur*”: a auto-transcendência se realiza dentro de uma autodeterminação, sendo assim, condição de possibilidade para o encontro.

**Terceira:** a autotranscendência precisa da decisão da liberdade, que se dá no concreto e se realiza em um lugar determinado. Portanto, é preciso determinar o lugar do encontro entre a interioridade transcendental e a exterioridade transcendente: “o espírito como autotranscendência vem a se encontrar com a transcendência do ser divino em um processo livre, historicamente determinado e tal que realiza e ao mesmo tempo es-

timula a transparência do ser a si mesmo que se dá na consciência do homem” (ET p. 67).

A terceira passagem ou conversão é o lugar onde o ser e a beleza se encontram. Segundo Forte, *ens et pulchrum convertuntur*, ou seja, o ser e o belo se convertem um no outro, não em uma identidade estática, mas no sentido de que a beleza é percepção e oferta do Todo no fragmento, sem que isso leve à captura da totalidade do infinito. A beleza é o que revela o ser na sua inexauribilidade e, por isso, se aproxima das “outras duas conjugações: a de ser e verdade, indicativa da auto-transparência do ser e da espiritualidade do ser humano; e a de ser e bem, que ressalta o valor da liberdade e a dignidade da livre resposta do homem à livre doação do Mistério” (ET p. 67).

Forte compreende a beleza não somente no sentido formal unívoco, pois belo é o Filho que se doa na Cruz, que se solidariza com a humanidade, especialmente com o sofrimento do inocente. Na Cruz, o Filho do Homem não possui nenhuma beleza: é a manifestação da infinita bondade do amor e, por isso, o fulgor da beleza. Na Cruz o Deus- Trindade manifesta toda a sua bondade amorosa que se expressa em toda a sua beleza no fragmento do corpo martirizado do Cristo. Na Cruz, interioridade e exterioridade coincidem enquanto máxima doação por amor. Se na Trindade imanente amar é dar-se totalmente na suprema e feliz realização, na história amar também significa doar-se completamente, até a rejeição, até a morte...

### **c. O homem: ser relacional**

Entretanto, as dimensões de interioridade e exterioridade do ser humano não bastam para defini-lo. É preciso ir além e reconhecer o homem como ser relacional. Bruno Forte entende a relação como auto-consciência – auto-posse – e comunicação da própria subjetividade. Relação consciente, construída: dar-se gratuito e acolhida agradecida. Nessa relação se estabelece a singularidade da pessoa, tornando-a diferente de qualquer outro ser subsistente, capaz de amar verdadeiramente. A beleza se expressa, então, na singularidade amorosa, em atos profundamente éticos que, mais que obediência a regras e normas, nascem do fundo da consciência, entendida como consciência de si e consciência do outro.

A interioridade, o *ser para si* da pessoa, expressa o movimento de finalização e de auto-mediação, característico do ser humano em geral e de cada pessoa em especial.

A consciência de si e a auto-mediação consciente em relação aos outros é a garantia da liberdade no agir humano. Ao finalizar livre e generosamente seu ato em direção ao outro, a pessoa relaciona a si e mede em relação a si mesma a exterioridade na qual se encontra.

No ato do conhecimento e da decisão o objeto não é produzido pelo sujeito, garantia de que o sujeito não será esvaziado pelo objeto – anulando-o “em si” pela exterioridade que o atinge e o esmaga. Ambos, o sujeito e o “objeto” do seu amor, resplandecem com a beleza da exterioridade de cada um. Portanto, “a pessoa não cria o seu objeto, nem simplesmente é plasmada pelo exterior, mas estabelece no jogo do em si e do para si uma circularidade que é, ao mesmo tempo, hermenêutica (no plano do conhecimento) e ética (no plano da liberdade)” (ET p. 77). O *ser para* é o traço do amor divino mais radical que podemos encontrar no ser humano.

O *ser com* indica a reciprocidade, a comunhão tão desejada pelo ser humano: “a interioridade aberta à exterioridade e comunicante com ela, é tocada pelo centro de irradiação que é a pessoa do outro, e estabelece com as outras pessoas uma relação de reciprocidade e de objetiva solidariedade” (ET p. 77). Na dinâmica do amar e ser amado o ser pessoal se descobre responsável por outros, ao mesmo tempo em que se percebe sustentado pela co-responsabilidade deles.

Resumindo, subsistência pessoal e relação constituem o ser humano no duplo movimento de afirmação da própria interioridade e de reconhecimento e acolhida da exterioridade. Estes dinamismos têm uma relação “intersecante” entre si, isto é, há sempre certa exteriorização da interioridade que possibilita as relações com os outros e certa interiorização da exterioridade enquanto manifestação do transcendente, que possibilita um aprofundamento das relações e a manutenção fiel das mesmas.

### **Por uma ética da transcendência**

Para Forte, o Renascimento – com a redescoberta da dignidade e centralidade do ser humano – e o seu desenvolvimento naquilo que se costuma chamar de Modernidade trazem uma característica fundamental para o pensamento ocidental: a subjetividade. A subjetividade permite a saída da moral da heteronomia e sua entrada no mundo da autonomia. É verdade que essa subjetividade, aos poucos, vai se transformar no subjetivismo que reduz tudo ao “eu” centralizador e ao “mesmo” excludente da presença do “ou-

tro”: do *sapere aude!* (ouse saber!) ao decisionista *libere age!* (aja segundo o código de uma liberdade absoluta!).

Para quem entendia a moral como um manual de casos a serem resolvidos, tendo pouco a ver com a verdade crida, proclamada, celebrada e vivida pela fé, a distância do dogma não causava estranheza. A separação entre a verdade do dogma e a reflexão moral, típica de muita teologia no tempo da modernidade, fascinada pelo primado absoluto da razão, foi causa de uma dúplice consequência negativa: de um lado, a verdade aparece privada de beleza e de incisividade prática; de outro, o agir moral é lido na fragmentação dos atos particulares e na exemplaridade abstrata dos “casos”, perdendo-se de vista o horizonte unificador da morada e da pátria últimas.

Hoje, mais que nunca, é necessário, segundo a tradição judaico-cristã, fundar o agir no ser, a ética no dogma, mostrando, ao mesmo tempo, tanto o esplendor da verdade que salva quanto a profundidade do chamado e da motivação moral. Pode-se dizer que a dogmática é ética porque não pode não se encarregar da pergunta sobre o bem que pode advir do agir humano e para além dele. Esta resposta foi dada pela doutrina da graça, segundo a qual o homem é tocado e transformado pela gratuita e livre auto-comunicação de Deus. “Nessa ética da transcendência, quem manda não é a posse, mas a perda de si para o outro, na qual só é possível que o eu reencontre a verdade de si mesmo; não é o domínio do ser humano sobre o ser humano, mas é a comunhão dos rostos que torna humana a vida” (UPO p. 10-11).

#### **a. O rosto do outro**

Feito à imagem e semelhança de Deus, capaz de abrir-se ao outro, de amar e de acolher amor, o homem pode descobrir que deixar-se seduzir pela bondade e pela beleza do rosto do outro é a possibilidade da sua realização.

[...] o outro deve ser acolhido na pureza da sua alteridade, no advento de seu dom, na originalidade de seu oferecer-se. [...] [ele] nos chega ao intelecto, alcançando-nos na interrupção da continuidade esplêndida de nosso pensar; se o outro se oferece no mundo da revelação e, portanto, esta é concebida como lugar do seu advento, de seu surpreendente exibir-se calando-se: essas são as verdadeiras questões com que temos de nos avir [sic!], para além da parábola da modernidade, no desnorreamento do naufrágio que se seguiu ao colapso das ideologias. Hoje, o outro é a questão do pensamento (AEO p. 8).



Para Forte, a descoberta do outro é uma das expressões da busca do sentido perdido. É a exterioridade que evoca a mais profunda interioridade. Através da exterioridade do outro o eu se abre à relação: “O outro, pelo simples fato de existir, é razão do viver e do viver junto, porque é desafio a sair de si, a viver o êxodo sem retorno do amor. [...] assim] se entrevê a possível felicidade de quem entende que as razões do viver estão em outros e que há um motivo para viver quando se tem a quem amar” (TD p. 11-12).

Para Forte, o primeiro indício da descoberta do outro deste período “entre tempos” é a valorização da alteridade como valor humano-social, que pode ser vista no aumento considerável do voluntariado, tanto como iniciativa pessoal quanto como iniciativa grupal, como é o caso do nascimento das infinitas ONGs.

A segunda expressão da descoberta do outro, para Forte é a redescoberta do Transcendente. O “outro” pode levar ao “Outro Último”:

Em segundo lugar, pode-se perceber uma espécie de redescoberta do Último: no rosto dos outros se deixam reconhecer os traços do Outro, que chama a sair de si rumo aos outros, rumo ao Mistério Último. Desse modo se estabelece o primado do apelo ético contra toda abstração metafísica e toda renúncia nihilista. [...] No encontro autêntico com o outro desperta uma necessidade que podemos definir como religiosa: necessidade de fundação, de sentido, de uma alteridade transcendente e última, de uma pátria da identidade que não seja a pátria sedutora, manipuladora e violenta da ideologia. Reacende-se a sede de um horizonte de sentido pessoal, capaz de fundar a relação ética como relação de amor (TD p. 12-13).

A relação com o outro e com o Outro construirão a ética do existir humano como movimento de saída, de êxodo e como movimento de acolhida profunda, de advento sem arrependimentos, é o que Forte chama de “ética da transcendência”. O teólogo percebe “a sede de um horizonte de sentido pessoal, capaz de fundar a relação ética como relação de amor. Partir de Deus não parece mais projeto exclusivo de quem crê; é desafio e urgência para todos”(TD p. 13).

## **b. O movimento de autotranscendência**

Para a compreensão do pensamento de Forte sobre a ética da transcendência é interessante observar as várias influências que sofreu. A pergunta que o teólogo se propõe é: é possível uma ética sem Deus?

De Vico (1668-1744) Forte toma as concepções da história e da Providência divina. Embora tenha sido o criador da teoria dos “cursos e recursos” históricos, fechando a realidade tempo-espço em um círculo vicioso de repetições, o renascentista napolitano, como bom cristão católico, se abre à novidade do futuro com a idéia da Providência divina. O elemento cristão do platonismo de Vico, segundo Forte, está colocado no horizonte bíblico da aliança como pano de fundo da concepção viquiana da história, onde o Deus que opera com a sua Providência não é uma alteridade impessoal e indiferente às decisões da liberdade humana, mas um Deus pessoal.

De Ligório (1696 –1787) Forte sublinha a importância do jogo dialético entre consciência e lei, entre a subjetividade e a objetividade da norma no agir moral, entre a norma e a liberdade, o que permite a compreensão da moral afonsiana como uma ética da transcendência: “o movimento de autotranscendência da pessoa humana, chamada a sair de si para relacionar-se com o Outro e os outros, na liberdade consciente e na responsabilidade do amor” (UPO p. 54). A partir do outro a Transcendência “surge na consciência com o movimento de autocomunicação que lhe é próprio, tanto no plano da lei natural enquanto norma divina inserida nos corações e reconhecível com o uso reto da razão, quanto no plano da revelação histórica e de livre e generoso dom da graça” (UPO p. 74).

No diálogo com Kant, Forte chega à conclusão de que as suas aporias, dentro dos limites da razão, provam exatamente o seu contrário: mostram que a ética sem transcendência é o testemunho da impossibilidade da mesma: “jamais sem o Outro!” (UPO p. 74). Forte chama as reflexões éticas de Kant “agonias da razão” ou “comprovação *sub contraria specie* da necessidade inevitável da Transcendência para a fundamentação e a realização da ética na experiência humana neste mundo” (UPO p. 74).

Drey (1777-1853), para Forte, sublinha que “a ética cristã oferece-se como ética da transcendência, medida pela exigência de corresponder na profundidade livre e consciente do espírito ao Outro que vem a nós e, vindo, nos chama a viver no compromisso com os outros e pelos outros, a *diaconia* da verdade” (UPO p. 86).

Em Rosmini (1797-1855) Forte sublinha a elaboração da “ontologia do bem”, fundamentando na estrutura do real, reconhecida como verdade amável, a exigência da obrigação moral. A reflexão ético-filosófica de Rosmini se situa em um horizonte de uma cultura fragilizada diante da Transcendência. A razão pela qual alguém prefira se decidir pelo mal e não pelo bem, deveria ser explicada pela tese do mal como *privatio*

*essendi*, ou seja, pela idéia de que também quem faz uma opção negativa o faz fundamentado no ser e em seu esplendor na verdade, seja até de um ser fraco e de uma verdade menos luminosa. Entretanto, por que isso ocorre Rosmini não explica: também à sua “ontologia do bem” a liberdade oferece-se como um dado original, irreduzível a qualquer compreensão unívoca, uma “pedra de tropeço” que remete ao posterior, mais elevado mistério da graça, expressão do amor gratuito e libertador de Deus. Aqui, porém, a ética rosminiana da transcendência abre-se a uma saída de si para o insondável abismo do Outro, que somente o pensamento fundamentado na livre autocomunicação de Deus, realizada na revelação, pode perscrutar menos inadequadamente.

De Guardini (1885-1968) Forte evidenciará a idéia de saída da si sem retorno em direção ao outro, no movimento da autotranscendência, como essencial para a ética. Sem essa saída de si sem retorno é impossível se falar de ética e mesmo de humanidade no ser humano. Guardini supera a identidade esmagadora das pretensões absolutas da razão moderna e propõe o valor da diferença, a “sua ética reflete a estrutura bíblica da aliança, e liberta o ser humano da solidão na qual a aventura das ideologias o havia deixado, expondo-o a todas as manipulações e os arbítrios possíveis” (UPO p. 142). Então, a ética do encontro, construída na relação interpessoal com o outro e fundamentada na relação constitutiva com Deus, “é uma ética da humanidade plena do ser humano, exatamente porque é a ética da supremacia absoluta e irrenunciável da verdade e do bem” (UPO p. 142). A ética de Guardini valoriza a obediência à verdade, a responsabilidade para com os outros, a escolha do bem, excluindo toda finalidade egoística e instrumental.

Ampla e consistente é a contribuição de Levinas (1906-1995) ao pensamento de Forte. O teólogo comenta: “Trata-se do passo mais audacioso que a filosofia moderna havia dado para afirmar a alteridade do Outro sem a solucionar na compreensão dele, portanto, de um movimento contínuo entre identidade e diferença” (UPO p. 142). Forte percebe que entre a linguagem da definição e a da transgressão há algo de incerto, as fronteiras não podem ser definitivamente delimitadas: “é a linguagem da revelação, assim como é entendida na grande tradição judaico-cristã, na qual a dialética entre a identidade e a Transcendência é compreendida nos termos da aliança entre êxodo humano e advento divino” (UPO p. 142). Levinas reconhece na categoria bíblica de glória a origem e o destino do existir da pessoa: “O ‘eis-me aqui’ é obediência à glória do Infinito que me disponibiliza para os Outros” (UPO p. 158).

A conclusão de Forte é que:

- Não existe ética sem transcendência, pois não é possível haver um *éthos*, um agir moral, onde o outro esteja ausente.
- Não há responsabilidade nem vida moral sem um movimento de saída de si para ir em direção ao outro.
- A saída de si em direção ao outro é gratuita, pois se esse movimento não se fundamentar na gratuidade não é movimento de autotranscendência.
- A rede dos outros que circundam o eu é a fonte de um complexo de exigências éticas, levando à justiça que é a ética da transcendência comunitária.
- O movimento de transcendência, originado no eu, em direção ao outro e à comunidade leva ao Infinito.

## **Conclusão**

Como se pode perceber, para Forte a ética da transcendência se funda sobre a relação. Sair de si e ir ao encontro do outro, abrir-se e perceber que não se está sozinho é o primeiro passo para o homem construir a sua eticidade, construir-se a si mesmo. A relação é construída através do movimento de transcendência: do eu para o outro, para os outros, para o Outro.

Essa dinâmica de transcendência engloba tanto a exterioridade quanto a interioridade, é interioridade exteriorizada. Essa manifestação externa da profundidade interior é, ao mesmo tempo, bondade e beleza, ética e estética.

É no Amor dos Três Divinos que se pode ver a verdadeira beleza e a verdadeira bondade. Bondade e beleza estão, portanto, intrinsecamente ligadas: o bom é belo, pois é exuberância da interioridade na exterioridade da história, nas relações estabelecidas no tempo e no espaço. O verdadeiro belo é bom, porque não somente proporção de formas, mas excesso amoroso que transborda de uma interioridade que sai de si para ir gratuitamente em direção do outro.

### **Abreviaturas dos textos de forte citados:**

AEC: A Essência do Cristianismo

AEO: À escuta do Outro

ET: L'Eternità nel tempo

TD: Teologia em Diálogo

UPO: Um pelo Outro

### **BIBLIOGRAFIA**

**Livros de Bruno Forte que tratam do tema.** A tradução dos textos em italiano foram feitas pela autora deste texto.

*A Trindade como história.* Ensaio sobre o Deus cristão São Paulo: Paulinas, 1987 (2) (Orig.: *Trinità come storia.* Saggio sul Dio Cristiano. Milano: Paoline, 1985).

*Teologia da história.* Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995. (*Teologia della Storia.* Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento. Milano: San Paolo, 1991)

*L'eternità nel tempo.* Saggio di antropologia ed etica sacramentale. Milano: Paoline, 1993.

*À escuta do outro.* Filosofia e revelação. São Paulo: Paulinas, 2003. (Orig.: *In ascolto dell'altro.* Filosofia e rivelazione. Brescia: Morcelliana, 1995)

*La porta della bellezza, per un'estetica teologica.* Brescia: Morcelliana, 1999.

*Para onde vai o cristianismo? São Paulo: Loyola, 2003. (Dove vá il cristianesimo? Brescia: Queriniana, 2000.)*

*A essência do Cristianismo.* Petrópolis: Vozes, 2003.

*Um pelo Outro. Por uma ética da Transcendência.* São Paulo: Paulinas, 2006. (*L'uno per l'altro.* Per un'etica della Trascendenza. Dialogica 4. Brescia: Morcelliana, 2003.)

*La via della bellezza. Un approccio al mistero di Dio.* Brescia: morcelliana, 2007.

# Vagas para teólogos moralistas que têm coragem: a morada da ética no pensamento de Bernardino Leers

Amauri Carlos Ferreira\*

Leonardo Lucas Pereira\*\*

## Resumo

O pensamento de Frei Bernardino Leers aponta para a morada da moral a partir de uma perspectiva cuidadosa, ao aliar a formação valorativa religiosa aos novos tempos. As temáticas atuais exigem do sujeito ético, reflexões aprofundadas para tomada de decisões que envolvem a pessoa em sua responsabilidade diante da vida. Temas polêmicos esquivados dos moralistas religiosos são enfrentados por Bernardino, no sentido de mostrar sua vocação cristã diante da complexidade da vida. Foi assim com o tema da pílula, do divórcio, do casamento, da homossexualidade entre outros que exigem do moralista a autonomia e a sabedoria em se relacionar com o outro. Essa comunicação apresenta a virada teológica de Bernardino Leers no que se refere a categoria pessoa e às discussões de temas polêmicos geradores de dilemas e conflitos – dentre eles, a questão tecnológica. Busca compreender também, a forma irônica com que o autor critica os teólogos moralistas apegados a ethos legal/eclesiástico.

**Palavras Chave:** Teologia moral, ética aplicada, pessoa, dilemas e conflitos.

## Introdução

Durante a primeira metade do século XX as reflexões em torno do comportamento moral, dos indivíduos estavam circunscritas à relação lógica de julgamentos morais e também em outras formas e julgamentos, contribuição da filosofia moral anglo-saxônica no campo da metaética, que não pretendia e nem pretende determinar o que o ser humano deve fazer.

Uma virada reflexiva estava sendo gerada circunscrita às mudanças sociais que marcaram a sociedade ocidental no que se seguiu os anos 50 do século XX: liberação sexual, direitos sociais e coletivos, direito dos animais, preocupações ambientais, manipulação de técnicas da matéria animada. O eixo reflexivo da morada do ser humano, a ética, volta-se para questões de ordem prática e sua aplicação.

O termo ética aplicada surge nos anos 60 do século passado, gerou e tem provocado um desconforto para a teoria geral da ética, uma vez que, essa área do saber está

---

\* Doutor em Ciências da Religião. Professor da PUC-Minas. [mitolog@pucminas.br](mailto:mitolog@pucminas.br)

\*\* Doutor em Sociologia. Professor da PUC-Minas, ISTA, FAJE e INESP.

relacionada diretamente à filosofia prática. Sem falar em ética aplicada Frei Bernardino Leers, um dos reformadores da Teologia moral no Brasil demonstra sua preocupação desde o início de sua vida acadêmica com conflitos e dilemas em torno da pessoa.

Essa comunicação apresenta a aproximação de Frei Bernardino com a ética aplicada e de que maneira isso se tornou um “problema” para alguns teólogos moralistas.

### **Aproximações temáticas com a Ética Aplicada**

É no *devo fazer* que encontramos na obra de Frei Bernardino a sensibilidade em compreender a demanda do outro dentro de um quadro universal do ser pessoa, e ao mesmo tempo trazendo para o campo da ação moral a possibilidade de uma autonomia que permite ao indivíduo fazer suas escolhas e, por outro lado, convocar os teólogos moralistas a uma reflexão que perpassa pela autonomia. Essa autonomia do sujeito estabelece relações com o mundo, com ele mesmo e o outro. A reflexão no campo do sujeito e da autonomia consiste em irromper possibilidades para a ação do indivíduo que necessita cuidar de seu *ethos*, sempre numa atitude de construção e reconstrução, uma vez que o caráter da condição humana é mutável, nômade, e atitude moral e ética consistem num aprendizado de longa duração.

A ética aplicada aos valores morais chama atenção para a ação do sujeito no mundo em relação ao outro, em situações-limite que exigem intervenção do sujeito naquele momento. Essa aplicabilidade da ética no que alude ao dever e ao conflito, sempre existiu; a questão atual é que as perguntas voltam-se para o sujeito concreto em situações dilemáticas em torno da escolha pela vida que ele escolheu viver.

Considerando a morada da moral, a pessoa, e considerando que o contexto da ética aplicada está circunscrita nos conflitos e dilemas do essencialmente humano e as demandas estão circunscritas no viver bem. O pensar moral, numa perspectiva bernardiana de ser, se abre para compreender dilemas e conflitos no mundo vivido.

É no campo dos dilemas, conflitos e deveres que a morada da moral volta-se para a pessoa numa perspectiva do antes e do agora numa práxis que mostra a atitude e responsabilidade de suas escolhas. Nesse sentido, Frei Bernardino está nesse contexto da possibilidade de voltar a responsabilidade de escolhas do indivíduo para ele mesmo e a partir daí tentar à medida do possível provocar reflexões que possam ser consideradas unidades de referências valorativas.

Com essa virada para a pessoa em sua singularidade e intersubjetividade o pensamento de Frei Bernardino Leers vai aperfeiçoando em sua convivência o itinerário flexível do ethos mostrando que as temáticas morais são do nosso tempo e do nosso lugar. A morada moral vai de encontro a problemas que a ética aplicada passou a refletir tendo em vista dilemas e conflitos vividos pelo ser humano sem a ordem prescritiva da ética teórica. Segundo, Frei Bernardino (LEERS, 2010a, p.62), na tradição da Teologia moral ocidental, a atenção circulava em redor do ato humano, ou ato do homem e não pessoa humana em seu agir. Os tempos modernos começaram a trabalhar com os termos sujeito e subjetividade, eventualmente em sua individualidade e contexto social.

Mas de que maneira o pensamento de Frei Bernardino em relação a essas temáticas descortina uma nova forma de pensar? Em sua sabedoria de saber escutar aprende o movimento dinâmico do ethos e o amplia na compreensão de dilemas e conflitos vividos do ser pessoa. É assim que sua consciência voltada para a humanidade foi capaz de polemizar assuntos como a limitação de filhos, uso da pílula, aborto, divórcio, sexualidade humana, homossexualidade entre outros. Temas que estavam sendo discutidos e vividos no mundo da vida e, no entanto, moralizados no campo da teologia. O fato de ter trazido essas reflexões para a pessoa concreta com seus dilemas e conflitos diferenciando do personalismo em torno do abstrato, ele contribui para uma maior compreensão dessa virada ética.

Nessa forma de pensar colocando a pessoa no centro de suas escolhas e responsabilizando-se por elas, que de forma socrática foi ensinando ao moralista a acolher ou invés de julgar, a refletir sobre os problemas sem acusar. Dessa forma problemas de evitar filhos é uma questão da natalidade e é da relação do casal e de suas escolhas e não da palavra fora da relação. A questão do aborto é uma discussão do gênero feminino com co-responsabilidade do masculino, dos homossexuais é uma questão do amor. Ao problematizar a questão prática e formulá-la no campo da universalidade faz de Frei Bernardino um autor que acompanha seu tempo.

Como sua unidade de referência valorativa é cristã e católica, tenta a partir de suas reflexões acompanhar a vida a partir de princípios cristãos e a compreender dilemas, deveres e conflitos no campo da moral teológica e de que maneira eles se interagem na práxis do ser pessoa. O comportamento humano é dinâmico e a flexibilidade da morada ética está em abrir possibilidades para se viver bem com o outro. A moral existente como certa é surda em relação a condição dilemática do drama humano.



Pelos escritos do autor é que parece não ocorrer com os teólogos moralistas, que de uma certa forma, precisam estar centrados na práxis das pessoas, mas estão apegados ao passado sem vislumbrar o futuro. Segundo o autor, o momento é de refletir sobre a ação do moralista em seu apego ao passado, pois “a teologia moral não é um olhar para trás, é olhar para o futuro” (LEERS, 2010b, p.13).

No entanto, *O que deve ser* / no que se refere à Teologia Moral estava circunscrito a duas tendências: por um lado, a Teologia Moral apegava-se à tradição e a seus manuais e por outro aos ares de renovação do Concílio Vaticano II. Os teólogos moralistas estavam nesses ares da mudança que segundo Bernardino, para acompanhar os novos tempos é preciso estar como o deus romano de passagem, Janus,(ianus)<sup>i</sup>.

É assim que o pensamento de Frei Bernardino se abre para compreender o passado a partir do presente, propondo de forma sutil sua crítica aos teólogos moralistas, numa linha quase abissal nesse fazer Teologia Moral. Se por um lado, os teólogos moralistas não entram num acordo em relação ao seu dever ser. A dupla face de Janus continua apontando para a morada do ser enquanto passagem e nesse sentido Frei Bernardino, chama a atenção para a ausência de teólogos morais frente às diversas demandas do mundo contemporâneo que vão desde as questões ambientais passando por questões da sexualidade humana até chegar às reflexões em torno da fé.

Nessa aplicação da ética surgem questões que estão no campo de pensar teológico: O que é um moralista numa perspectiva religiosa? O que é fazer teologia moral no território de conflitos e dilemas? Indagações que atravessam *o dever ser* do comportamento humano. Entender esse comportamento é confrontar com a tradição e os ares do novo na práxis religiosa que tenta compreender o agora e seguir em frente em busca da felicidade. Mas é possível ser feliz com a formação de um imaginário de culpa construído no pecado?

Esse é o maior desafio de Frei Bernardino Leers ao se deparar com o sopro da mudança na rocha da tradição. Não é que a tradição seja um problema. O ethos tradicional conserva unidades de referência valorativa que permitem agir no mundo trazendo de volta experiências que ficaram perdidas no tempo. Segundo Lima Vaz, “a tradição se mostra, ordenadora do tempo segundo um processo de reiteração vivente de normas e valores que constitui a cadência própria da história do ethos (LIMA VAZ, 1988, p.19).

No entanto o modo como a religião cristã enuncia sua unidade de valor, o medo torna-se uma via única sem contra-mão . Qual é a contra mão da história no que refere a moral religiosa? É sem dúvida nenhuma a tirania do medo, a obediência cega, a impossibilidade de agir de acordo com o espírito do tempo.

A moral tradicional quer manter o *que deve ser* para todo o ser humano. Os novos valores precisam insurgir contra o que já está estabelecido para daí construir um novo ethos. Mas como formar um novo ethos quando a práxis moral religiosa está circunscrita sob o signo do poder violento que dilacera e impede o novo de surgir? Frei Bernardino com sutileza e ironia desbanca o poder da tradição ao apontar que a Teologia Moral ao caminhar para o futuro precisa aprender a arte de transgressão que é efetivamente ética pois obedece a consciência da pessoa. Consciência que é construída no viver bem.

No entanto a aprendizagem de valores religiosos impostos ao ser humano a partir da pedagogia do medo impede que o novo tome seu lugar na dinâmica da vida. O exemplo dado por Frei Bernardino Leers no que se refere ao grupo social é o segmento religioso da Igreja Católica como sendo “ um conjunto social estruturado daqueles que se confessam oficialmente a ela, sem tomar em consideração se participam de suas práticas públicas ou observam suas leis”. (LEERS, 1975, p.8). Tal perspectiva aponta a inflexibilidade da religião em relação às culturas e em relação ao ensino da moral cristã gerando um conflito dentro do legalismo moral do ethos religioso. Uma vez que “ por parte dos cristãos há a fácil invocação do nome de Deus para encobrir a imposição autoritária de normas éticas” (LEERS, 2010b, p 114).

É ainda a repetição dos manuais ou a procura deles, sem enxergar a realidade. É de certa forma o mecanismo de continuidade da tradição o que caracteriza o conservadorismo da Igreja Católica. É o legalismo como forma de controle do comportamento.

A Teologia Moral tinha uma preocupação constante com normas. Era simplesmente um bloco de normas, leis, proibições, tabus. Tudo registrado, com sua regulamentação; o que evidentemente interessava muito às autoridades. As autoridades estavam interessadas nessas normas, porque podiam impor a norma [...]. (PEREIRA & TOSTA, 2000, p.58)

A teologia moral como ciência prática estava circunscrita a casuística. Uma aplicação dos manuais e anotações de pecados. A tradição da teologia moral indicava o que se deve fazer. Uma moral fora de seu contexto. A igreja no Brasil significava o clero.

“A igreja era clero, e ele se ocupava dos sacramentos, se preocupava com a missa, se preocupava com o casamento, com papéis de casamento, burocracia da igreja e assim por diante. (PEREIRA & TOSTA, 2000, p.80).

A norma da moral religiosa tradicional passa a estabelecer o caminho do que é a verdade sem a possibilidade de transgressão o que inviabiliza o caráter inovador do ethos. Esse ethos é formado a partir do conflito como possibilidade de mudança e não de conservação irrestrita e absoluta. Os manuais de Teologia moral apontavam o que para Frei Bernardino era um absurdo, pois não deixavam o indivíduo tornar-se pessoa. Era a própria oposição ao que Cristo havia deixado. Segundo ele:

Os textos serviram para desanimar qualquer cristão, na ânsia de evitar tantos pecados, o sacrifício da missa era o sacrifício de alto risco mesmo, visto que todas as muitas rubricas tinha o carimbo de pecado mortal, venial, certo, provável. Os mandamentos era uma selva de entradas proibidas, mais aprendizagem e pecados do que estímulo à vida cristã. O tratado sobre a vida sexual era uma lista só de pecados mortais de vida solteira e vida casada; graças a Deus era escrito em latim, de modo que não podia escandalizar os pobres leigos (LEERS, 1986, p.122).

A teologia moral servia-se dessas anotações de uma vida em pecado, uma teologia autoritária cujo dever ser gerava a submissão. O que gerou na opinião de Bernardino um tipo de cristão que vê na vida eclesiástica o óbvio:

Contra o divórcio, contra o aborto, contra a escravidão, contra a corrupção e abusos de poder. Mas os problemas morais que a vida real coloca não se resolvem com proibições globais, nem suas interpretações precisam ser uniformes. A pergunta fundamental é, como a comunidade cristã pode dar maior estabilidade às vidas dos casais, como diminuir o número de aborto por ano, por meios de quais sacrifícios reformar a vida social, econômica e política. Se a moral focaliza o fazer e, fazendo se realiza nas pessoas e pelas pessoas, há mais coisas que entram na realização do que apenas certas instruções dadas pelas autoridades eclesiásticas (LEERS, 1986, p.132)

A grande virada no pensamento de Frei Bernardino em relação à tradição é pensar a pessoa para além dos manuais e do *especialista em pecados*. A preocupação é a partir da formação da pessoa no campo de sua autonomia, no sentido de percebê-la não como um ser em pecado, mas um ser de sentimentos, não um ser como objeto, inerte, mudo, surdo, passivo; mas um ser em pura atividade e com novos valores, um ser que duvida, que questiona, enfim um ser humano que merece respeito das autoridades eclesiásticas.

No entanto, como vimos, é a moral dos manuais que formou um a boa parcela da vida eclesiástica daqueles que assumiram a hierarquia católica. É de se esperar um ethos normativo. A resistência ao modo de se ensinar o que é certo e o que é errado abre possibilidades para um personalismo abstrato de João Paulo II. Frei Bernardino caminha numa direção de pensar a pessoa em sua concretude numa nova perspectiva do ser moral.

Com essa perspectiva de pessoa em sua concretude que o itinerário da sabedoria de Bernardino se faz, levando em conta seu aprendizado de uma escuta cuidadosa do outro, maltratado pela vida e com um acolhimento religioso na maioria das vezes carregado de conceitos e juízos já formados.

Frei Bernardino Leers como um sacerdote que abre caminhos para que a pessoa seja, aprende com ela a utilizar o que há de mais belo na ação ética, a capacidade de indignação e o insurgir de normas estabelecidas, trazendo o outro em cena numa relação possível de convivência mútua. Dessa forma, Frei Bernardino na sua condição de sacerdote é o portador de uma linguagem oficial e cristã que no sentido tradicional manda o que deve ser feito, atitude que o povo aprendeu em sua obediência religiosa. Em sua atitude moral frente ao outro, Frei Bernardino, aprende que a ação do povo caminha numa outra direção. É uma ação de quem vive independente da lei e do que se espera. É uma ação de quem aprende a escutar e a escolher o que é possível fazer. Assim um modo particular de viver uma vida que é mais dura pra alguns, um jeito de viver, um jeito brasileiro de ser, aponta um caminho na práxis da moral teológica, na qual a direção é o outro numa escuta respeitosa e cuidadosa do ser humano.

Esse aprender e fazer com o povo funda uma moradia. A morada do povo independente da religião. Ela é construída numa ação solidária da boa vivência e convivência na solução de conflitos e dilemas. É categoria povo criticada na academia, mas vivida em sua prática é o que se pode nomear como ethos popular em seus costumes e crenças.

A moral da Igreja católica ocidental com sua tirania do medo mostrou sua ineficácia para os novos tempos. Aliás, segundo Frei Bernardino (LEERS, 1975, p.9) “na sabedoria popular, o medo sempre foi considerado um mau conselheiro”.

Quando as pessoas vivem a vida de acordo com suas consciências, que foram formadas ao longo do tempo aprendem que um sistema de normas é fundamental para a

formação da vida em sociedade e que o mesmo precisa estar aberto à mudança para o novo que surge que se tornará velho e será transgredido pelo outro novo e assim por diante.

Dentro da religião cristã sempre que um sistema de costumes se modifica *os especialistas em pecados* de plantão anunciam o fim do mundo. A crise é fundamental na dinâmica do ethos ao fazer com que os indivíduos retornem às origens do problema que se apresenta. Para Frei Bernardino, a crise moral se torna também mais compreensível, mais desafiante se a insegurança das atitudes e normas da vida é colocada no seu contexto real duma humanidade que passa em ritmo acelerado por transformações profundas em suas relações mútuas e em relação ao mundo cósmico em que vive. (LEERS, 1975, p.12)

É o comportamento moral que vai delineando a face do ethos nessa dinâmica quando compreendemos a pessoa em seus dilemas e conflitos e ao mesmo tempo percebemos a tentativa inócua de conservação da moral constituída. É o campo da consciência moral que muda o foco que antes estava vinculado a princípios considerados eternos e eram aplicados casuisticamente, de tal maneira, a tirar conclusões lógicas do que deve ser as coisas. Um vício dos manuais de Teologia.

É curiosa a maneira pela qual a moral religiosa responde a questões ligadas à vida em geral, como se negasse a possibilidade da diferença e do novo. Na área da sexualidade é evidente tal reação. Desde os estudos de Freud é impossível pensar na pessoa sem levar em conta sua sexualidade. Nesse campo, ao que tudo indica, alguns moralistas católicos tem dificuldades em discutir essa temática. Frei Bernardino como um homem de seu tempo passou a discutir a sexualidade centrando na idéia do ser pessoa. Foi assim com questões ligadas à natalidade, no que se refere ao uso da pílula, ao aborto e especialmente a pessoa homossexual.

Como a formação da lei moral vem também da instituição religiosa é preciso ampliar a compreensão dos novos valores dentro da Igreja, para saber orientar os fieis que são pessoas e que de uma certa forma legitimam o poder da instituição. Quanto a isso Bernardino se volta para a questão da pílula mostrando a necessidade dos moralistas compreenderem melhor qual é a função da teologia moral. “a serviço da Igreja e dos homens, a teologia moral há de procurar novas perspectivas na discutida questão da pílula, que talvez possam esclarecer a verdade e orientar a atitude moral a tomar.” (LEERS 2010b, p.123).

A reflexão de Frei Bernardino no que se refere ao uso da pílula foi o de remontar a questão dos fundamentos do matrimônio cristão de modo a mostrar que uma revisão dos princípios utilizados pela moral era necessária. Ao transformar uma questão de ordem prática em teórica o autor toca na importância de se pensar o matrimônio e sua significação. O fato sai da questão prática em direção a vida da pessoa na sua vivência do espaço constituído de convivência é “o conjunto de vida-casa” numa experiência que se abre em várias dimensões apontadas por Bernardino: abordagem religiosa, interpessoal, sexual, bissexual, procriativa e social. Essas dimensões estão no cerne do matrimônio o que abre possibilidades para compreender a pessoa em suas relações. Nesse voltar para pessoa que Frei Bernardino coloca a questão da pílula como um método que “se elucida no conjunto da comunhão encarnada dos esposos [...]. Não importa se é o homem ou a mulher quem toma a pílula. Limitação de filhos significa, como atividade humana, autolimitação do casal em seu amor matrimonial. (LEERS, 2010b, p.142).

É essa ousadia de tocar no que era considerado intocável que Frei Bernardino avança na reflexão moral ao mostrar que a pílula não seria uma infração a natureza humana ou contra a ordem divina quando afirma:

A obediência fundamental do homem a Deus nunca significou um respeito passivo que apenas segue as linhas que a natureza do mundo e do homem parece indicar, O mais simples instrumento de trabalho e o mais primitivo método de cultivar a terra já provam o contrário. A natureza do mundo e do homem não é um museu em que a liberdade humana apenas pode orar e admirar, de braços cruzados sem tocar em nada. A natureza que o homem encontra e decifra é o ponto de partida da cultura humanizadora (LEERS, 2010b, p.143).

É essa cultura humanizadora que faz Frei Bernardino, no campo da moral, buscar no prático o fundamento teórico para mostrar que a teologia moral tradicional carece de se atualizar para compreender a dignidade do ser pessoa, antes de se apegar ao formalismo da lei e a pressupostos que estão longe da proposta original cristã.

Com essa perspectiva atenta aos costumes consegue refletir sobre a vida que tem seu fim no aborto ou na eutanásia, levando em conta a condição de tempo e espaço vividos e a condição concreta das pessoas envolvidas no drama humano. Concomitante a essa situação aponta para a inabilidade dos moralistas que se esquivam em discutir os novos valores.

Ao formular a problemática do aborto Frei Bernardino aponta para a questão do gênero feminino uma vez que “os dramas de aborto talvez digam pouco aos homens,

mesmo se são co-responsáveis pela origem do problema, mas são sentidos tanto mais profundamente pelas mulheres que são, afinal de contas, as principais agentes e vítimas destas histórias. (LEERS, 2010b, p.148-149).

Se o aborto é considerado um pecado mortal, Frei Bernardino o redimensiona na perspectiva da pessoa. Segundo ele, “Nos casos de aborto, sempre duas vidas humanas estão diretamente envolvidas: a vida de quem é abortado e a vida de quem aborta. Pela focalização epocal na vida do primeiro, não se corre o risco de deixar na sombra a segunda, que leva o estigma de crime hediondo e pecado mortal e excomunhão reservados?”(LEERS, 2010b, p.154).

No que se refere a homossexualidade a pessoa em sua condição homossexual deve ser compreendida no território da sexualidade e não do preconceito. Para ele, Homossexualidade somente ganha face humana se é colocada dentro da pessoa humana concreta a sua história própria. O ser humano não é uma essência parada no tempo e isolada no espaço. (LEERS, 2010b, p.57).

Ao compreender a situação do homossexual em relação ao heterossexual, Frei Bernardino (2002, p.170) volta para a pessoa. E de forma crítica aponta que a identidade sexual da pessoa homossexual infelizmente só se evidencia “somente quando um grande talento artístico ou intelectual é capaz de desviar bastante a atenção curiosa e maligna pelo fato de ser o portador um homossexual”. É como se sua identidade sexual não existisse. Como se o mundo fosse do e para os heterossexuais. Esse é um campo fértil para a questão moral e ética das pessoas principalmente aquelas que se consideram cristãs. O que ocorre são discriminações sociais embutidas em códigos de conduta. Para ele,

Na história de um homossexual, a religião pode desempenhar o papel de apoio e animação ou provocar afastamento e ódio. Os maus tratos, o desespero, a zombaria, sofridos nas mãos de cristãos, podem criar tanta desilusão e fortalecer tanto senso de isolamento e exílio, que a pessoa se sente rejeitada em sua igreja e fixa em seu coração a imagem de um deus cruel que castiga e abandona no deserto social a ovelha perdida (LEERS, 2002, p.170).

Ao chamar atenção para a questão discriminatória em relação aos homossexuais, Frei Bernardino aponta para a ausência de formação e informação do clero em relação às mudanças sociais e ao mesmo tempo para o despreparo em lidar com temas da sexualidade. Ao ficar atento ao mundo vivido e a partir daí ter uma escuta verdadeira de sofrimentos em relação a conflitos e dilemas. Uma vez que,

Se a árvore do bem e do mal está implantada simbolicamente nas consciências morais das pessoas e a fé faz também dos homossexuais cristãos templos do Espírito santo, não há sentido de decidir normas sobre a conduta deles, sem eles participarem com voz ativa e finalmente liberada do processo decisório. Adultos e maduros, são eles os responsáveis históricos diante de Deus e diante da comunidade que participam (LEERS & TRASFERETTI, 2002, p.168).

É o campo da autonomia e da liberdade sendo construído em conjunto. Essas perspectivas de educação para o ser pessoa livre e responsável coloca Frei Bernardino em destaque na vida eclesial especialmente no meio dos moralistas católicos. É uma nova forma de compreender os fiéis nesse conflito de desejos e dilemas humanos dentro da verticalidade religiosa. Essa preocupação com o mundo vivido da pessoa e nessa escuta sábia do povo levou-o a propor uma ética do confessor centrado na pessoa.

O pensamento em torno das questões morais de Bernardino vai de encontro a chamada ética aplicada ou quem sabe ofereça pistas para uma moral teológica aplicada uma vez que a morada da moral está circunscrita na pessoa com seus conflitos, dilemas e deveres tão bem apontados pelo autor ao mostrar que o lugar da moral é na escuta cuidadosa do outro.

É assim que, problemas de uma *ética aplicada* estão presentes em seu pensamento ao estar atento às mudanças do tempo vivido. Os temas polêmicos surgem e ressurtem e Frei Bernardino lida com eles sendo fiel a sua proposta em centrar sua reflexão na pessoa.

Com todas essas perspectivas aqui apontadas a questão da tecnologia entra como mais um interveniente nessa reflexão em torno da pessoa. Uma vez que a questão técnica remonta ao *homo faber* que “ inventa e faz por meio do material que a natureza lhe fornece e que ele trabalha, criando cultura, desde as primeiras ferramentas até o *hightec* da atualidade. (LEERS, p 1997, 115). A questão posta por Bernardino em relação a tecnologia é que à medida em que novas técnicas são apresentadas novos problemas surgem e exigem dos moralistas posições coerentes.

Para que isso aconteça é fundamental que ocorra diálogo e não o legalismo imposto pelo segmento religioso, pois segundo ele,

[...] a paz que vem de Deus supõe o respeito pela alteridade do outro, homem ou mulher, idoso ou jovem, e a capacidade de perdoar conforme a reconciliação de Deus celebrada com seu povo. O ser humano concreto em suas limitações é mais importante do que elei que sem ele nem sentido tem (LEERS, 1997, p.12).



No entanto há uma carência de teólogos moralistas que saibam de assuntos pertinentes a dilemas e conflitos do ser pessoa, pois a exigência básica é a virtude da coragem que com ironia fez Frei Bernardino afirmar que “(...) no canteiro de obras humanas em sua entrada está afixado o aviso: vagas para teólogos moralistas que têm coragem. (LEERS, 2010b, p.24)

Se por um lado a vida religiosa dos teólogos apegados a tradição é renovada pela normatividade de um ethos puramente legal. Por outro, dentro da própria religião católica em regime de exceção a vida é abrilhantada pela insurgência e transgressora na arte de viver bem de acordo com a sua consciência; foi assim com Frei Bernardino Leers, uma vida que em seus escritos mostra que a dignidade ética pode também ser cristã e católica desde que acompanhe os problemas do tempo vivido.

## REFERÊNCIAS

LEERS, Frei Bernardino. Ensinar Teologia Moral. In: ANJOS, Márcio Fabri (Coord.) **Articulação da Teologia Moral na América Latina**. Teologia Moral na América Latina. São Paulo: Santuário, 1986. p. 119-143.

LEERS, Frei Bernardino. Família: Ética e Tecnologia. In: **Revista de Cultura Teológica**. Ano V, n-21, 1997, p.115-128.

LEERS, Frei Bernardino. **Em Plena Liberdade**. Belo Horizonte: Lutador, 2010a.

LEERS, Frei Bernardino. **Teologia Moral, Ciências Humanas e Sabedoria Popular**- Um Tripé que deu certo. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010b.

LEERS, Frei Bernardino. Moral Tradicional, In: **Logos**. Revista de Extensão Cultural. Ano, II, n-4, 1975, pp. 8-15.

LEERS, Frei Bernardino & TRASFERETTI, José. **Homossexuais e Ética Cristã**. Campinas: Átomo, 2002.

PEREIRA, Frei Leonardo Lucas & TOSTA, Sandra de Fátima Pereira (Orgs.). **Frei Bernardino – Um jeito de Viver** – Sociedade religião e moral. Petrópolis- RJ: Vozes, 2000.

LIMA-VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de Filosofia II**- Ética e Cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

# **A comunicação da fé e a igreja midiática cristã na era do neoliberalismo: os *mass media*, o meio e a mensagem – valores espirituais x valores materiais**

José Honório das Flores Filho\*

José Mateus do Nascimento\*\*

## **Resumo**

O presente trabalho pretende analisar os meios de comunicação do rádio e da televisão como instrumentos das igrejas cristãs e o efeito que essas tecnologias provocam nas estruturas das igrejas. Inserimos neste estudo quatro programas religiosos cristãos: dois radiofônicos e dois televisivos. Analisamos o discurso desses programas e observamos que os mesmos se inserem no mercado das comunicações, utilizando a fé como mensagem e ao mesmo tempo provocando mudanças estruturais a nível ético e dogmático das igrejas. Será que essas mudanças são ocasionadas pelos “mass media” ou pelas mudanças ideológicas dos novos tempos? Qual o mais importante neste contexto o meio ou a mensagem? Este estudo tem como principal fundamento os escritos de Marshall McLuhan (2007), além de outros estudiosos do campo religioso e do social.

**Palavras-chave:** Mass media. Tecnologias. Cristianismo. Neoliberalismo.

## **Introdução**

A questão do impacto das tecnologias modernas no mundo capitalista que utilizam as mídias como instrumento de transações comerciais e a inserção das instituições religiosas no jogo capitalista midiático como um fenômeno dos novos tempos, pode estar reconfigurando as instituições religiosas e suas doutrinas inserindo elementos seculares em suas práticas diárias. Isso nos leva a questionar os valores e fins envolvidos em tais práticas. Para nos ajudar nessa análise observamos o discurso de quatro programas religiosos cristãos, dois radiofônicos: o “Ponto de luz” e “Nosso Momento de Fé”; e, dois televisivos: o “Vitória em Cristo” e o “Show da fé”.

Começaremos por analisar a questão do novo campo religioso que se forma através da mídia e a questão do espaço sagrado e profano envolvidos neste campo de atuação das instituições religiosas

---

\* Graduado em Comunicação Social com habilitação em Rádio e TV pela UFPB e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da UFPB. magushonorio@hotmail.com

\*\* Doutor em Educação pela UFRN, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – CE/UFPB, Linha de Pesquisa Religiosidade Popular.

## **1 A significação e resignificação do campo religioso e do espaço sagrado**

O que é um espaço sagrado? O espaço sagrado de ontem é o mesmo de hoje? Será um lugar com seus limites estabelecidos e definidos como uma Mesquita, uma Igreja, um templo qualquer ou um lugar sacralizado pelos fieis devido a algum evento hierofânico<sup>1</sup>, mas, sempre com seus limites que distingue e separa o espaço sagrado do profano? De acordo com Eliade (1992, p. 17)

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. [...] Há, portanto, um espaço sagrado e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mas ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – único e real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca.

Como afirma Eliade essa ruptura de espaços se traduz para o homem religioso em um espaço sagrado e tudo o que está em volta, ou seja, o espaço profano, ambos independentes e opostos. Contudo, a noção ou conceito de espaço, conseqüentemente, de espaço sagrado foi e ainda esta sendo resignificado ao longo do tempo. A partir do século XX, especificando os anos 1920 e os 1950, a humanidade presencia uma revolução na comunicação, o surgimento do rádio e da televisão respectivamente. Anos mais tarde, Igrejas cristãs fazem desses espaços midiáticos uma extensão do espaço sagrado de suas Igrejas. Descubrem também ferramentas como o marketing e a propaganda para levar os fieis e demais pessoas aos templos, além de vender seus produtos de consumo da fé, como livros, CDs, DVDs e objetos religiosos. Assim esse campo midiático torna-se um campo do pensamento religioso, mas também do consumo da fé.

## **2 Teologia do capitalismo de consumo**

Os conceitos teológicos parecem se adaptarem diante do novo jogo capitalista institucional religioso. Uma prova disso é a Teologia da Prosperidade que influenciou, em muitos casos, de forma decisiva para o progresso de algumas instituições religiosas cristãs.

De acordo com Rossi (2008) o gene da teologia da prosperidade está nos escritos de Oral Roberts, William Essek Kenyon e Kenneth Hagin, um dos mais conhecidos pregadores de tal teologia. Esses ensinamentos influenciam de forma definitiva a cor-

---

<sup>1</sup> Um lugar aonde teve uma manifestação divina ou do sagrado.

rente protestante pentecostal e, particularmente, no neo-pentecostalismo encontra um terreno fértil.

É justamente num acontecimento político de relevância, como uma crise financeira, que a teologia da prosperidade encontra combustível para o seu crescimento, como nos fala Rossi (2008, p. 119-120):

A teologia da prosperidade é na verdade uma sistematização de crenças próprias das camadas médias americana, na esteira da grande depressão dos anos 1930, embora suas raízes estejam nos movimentos e práticas terapêuticas surgidas no final do século XIX, naquele país e na Europa.

Acontecimentos políticos como a grande depressão dos Estados Unidos em 1929, atingem todas as camadas sociais e institucionais, mexendo em suas estruturas que em nome da sobrevivência procuram se adaptar ou superar tal situação. Também, nessa configuração de crise econômica, surge um espaço religioso que transcende as dimensões de catedrais e igrejas, formando um campo midiático religioso mutante.

### **3 O secular campo religioso: uma metamorfose ambulante dos novos tempos**

Pierre Sanchis (1985, p. 81-91) fala a respeito de um campo religioso que está em constante reconstrução:

[...] um campo religioso constrói-se e se reconstrói constantemente das reações entremeadas das instituições, dos grupos, quase grupos e indivíduos, diante do jorro dos acontecimentos. Neste sentido, é a sua atual dinâmica que é decisiva. [...] Pois não se trata da simples transformação de determinada sociedade, de a muito biconfessional, mas de uma evolução geral, que repercute no interior do campo religioso um estado novo e generalizado (a "globalização") das comunicações.

Uma diluição das fronteiras entre o sagrado e o profano parece ser um fenômeno iniciado há muito tempo, e hoje toma proporções cada vez maiores e significativas, uma vez que essas duas realidades antagônicas coexistem e se convergem cada vez mais.

À medida que cresce a tecnologia, a religião se utiliza dos meios tecnológicos para propagar suas ideologias e convicções, e, ou, ambições de fé. Cada vez mais as tecnologias avançam, neste palco competitivo capitalista, são incentivadas, em grande parte, na corrida desenfreada pelo consumo. É como afirma Giddens (1991, p. 62): "A natureza fortemente competitiva e expansionista do empreendimento capitalista implica que a inovação tecnológica tende a ser constante e difusa." Essa difusão tecnológica, que fala Guiddens, atinge vários estratos da sociedade e instituições que o próprio sis-

tema econômico influencia em suas inovações. Ele ainda acrescenta: “Dadas as altas taxas de inovação na esfera econômica, os relacionamentos econômicos têm considerável influência sobre outras instituições”. (Ibid, 1991, p. 62). A igreja como instituição, apesar de ser religiosa, porém, uma vez inserida no plano secular de atividade, no caso, das tecnologias de comunicação, também são fortemente influenciadas pela economia. É nesse palco secular que se insere a religião cristã dos novos tempos. A economia, o mercado e a indústria constitui o alicerce secularizante da nossa sociedade moderna capitalista, como afirma Berger (1985, p. 141).

O “palco” original da secularização, como indicamos, foi a área econômica, especificamente naqueles setores da economia formados pelos processos capitalistas e industriais. Em consequência, os diferentes estratos da sociedade moderna foram afetados pela secularização de maneira diversa, na medida de sua proximidade ou distância desses processos.

Nesse sentido, uma sociedade de consumo tem como consequência uma religião de consumo. Um mercado em que cada vez mais a concorrência é livre e diversa, também reflete na religião que se pluraliza em seus costumes, tradições e reformas no modo de pensar dos fiéis religiosos. Uma pessoa, por exemplo, que professa a fé católica, pode além de participar de celebrações de missas, também, não vê nenhum problema em participar de sessões espíritas, tornando a fé uma questão pluralista, diversa e também causando uma concorrência entre instituições cristãs midiáticas por fiéis que geram divisas em um palco de mercado. É sobre esse ponto, em que a religião entra no mercado que fala Berger (1985, p. 149)

A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão voluntária e, assim, por definição, não é segura. 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 “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.

Vemos com o exposto por Berger, que houve uma mudança significativa no que diz respeito à tradição religiosa de imposição da fé, por um “liberalismo” por assim dizer, da fé religiosa, que entra na lógica de mercado para ser negociada em um plano secular de atuação. “Mas, na medida em que a secularização é uma tendência global, os conteúdos religiosos tendem a um modo geral a se modificar numa direção secularizante” (Ibid, 1985, p. 157). Isso nos leva a entender que a secularização de tradições e

comportamentos religiosos da nossa sociedade é um fenômeno inevitável no universo capitalista. Nesse contexto, o sagrado e o profano não estão opostos, mas convergentes. “Mas o exemplo nos permite chamar a atenção sobre o fato de que “secularização” não significa simplesmente o desaparecimento nem mesmo o recuo geral da tradição, mas uma transformação na sua função societária”. (SANCHI, 1995, p. 89).

A modernidade de hoje, com suas tecnologias midiáticas, não enfraqueceu as religiões. Pelo contrário, o “sagrado midiático” que fala Vilhena (2005, p. 49) coexiste e até intensifica a fé religiosa: “A religião não desapareceu, o sagrado não morreu, e uma intensa e diversificada prática ritual, pública ou privada, continua pontuando e caracterizando a contemporaneidade.” Assim, as religiões cristãs parecem que estão em uma espécie de reconfiguração e adaptação dos novos tempos e sendo absorvidas ou entrando no jogo do capitalismo.

É de se observar que essas mudanças referidas das instituições religiosas na modernidade ou sociedade “pós-moderna”, ou seja, uma sociedade fora de uma ordem tradicional com suas descontinuidades a que Guiddens se refere (1991), (apesar da tendência para se acreditar nos meios de comunicação como sendo apenas isso: um meio para mensagens e conteúdos) foram de forma significativa, influenciadas pelas tecnologias de mídias ou “media”.

#### **4 O meio e a mensagem, qual o mais importante? Os efeitos das tecnologias na sociedade e nas religiões**

Assim como diz McLuhan (2007, p. 34) “o meio é a mensagem”, a sociedade sofreu mudanças em suas estruturas e suas diversas camadas, inclusive a do pensamento e comportamento, a partir da introdução das tecnologias de comunicação de massa. É importante o que fala McLuhan quando diz: os efeitos da tecnologia não ocorrem aos níveis das opiniões e dos conceitos, eles se manifestam nas relações entre os sentidos e nas estruturas da percepção, num passo firme e sem qualquer resistência, ou seja, o próprio meio de comunicação possui uma capacidade de alterar os comportamentos das pessoas e da sociedade. Ele próprio é uma mensagem, em si mesmo. Problematizando essa abordagem, o autor ainda dispõe:

Nossa resposta aos meios e veículos de comunicação – ou seja, o que conta é o modo como são usados – tem muito da postura alvar do idiota tecnológico. O “conteúdo” de um meio é como a “bola” de carne que o assaltante leva consigo para distrair o cão de guarda da mente. O efeito de um meio se torna mais forte e intenso justamente porque o seu “conteúdo” é um outro meio. (MCLUHAM, 2007, p. 33).

Podemos citar um exemplo disso que fala Mcluhan, onde o conteúdo é apenas uma distração para o verdadeiro efeito do meio, no campo da música. Na música “Havy metal do Senhor”, Zeca Baleiro satiriza as músicas evangélicas que possuem ritmos profanos. Em um trecho ele fala: “O mercado tá de olho é no som que Deus criou”. Em outro ele diz: “[...] o diabo Que no inferno toca cover das canções celestiais [...]”. (BALEIRO, 1997). Esta música mostra como a mudança nas estruturas das instituições cristãs recebeu influencia do mercado e das mídias, ignorando os efeitos causados pelos meios, que no caso da música, são os ritmos.

Devemos considerar que as tecnologias midiáticas mudaram de forma significativa as estruturas da nossa sociedade e as instituições religiosas. Uma vez que essas religiões são participantes dessas estruturas no mundo midiático, político e econômico. Sendo de fator mais importante o meio do que propriamente o conteúdo ideológico que por ventura tais instituições religiosas tenham, e com certeza elas têm, as mesmas são tragadas de forma irresistível para o torvelinho do mercado em um mundo ocidental pós-moderno midiático.

As mídias eletrônicas como o rádio e a televisão quando surgiram eram uma novidade cara. Contudo, em curto espaço de tempo, se tornaram cada vez mais acessíveis às famílias e hoje praticamente todas as classes sociais possuem um aparelho de rádio e TV seja em suas casas ou nos próprios celulares.

## **5 Os “mass media” e as Igrejas cristãs – um olhar midiático de mercado e fé**

“O rádio afeta as pessoas, digamos, como que pessoalmente, oferecendo um mundo de comunicação não expressa entre o escritor-locutor e o ouvinte. Este é o aspecto mais imediato do rádio. Uma experiência particular. As profundidades subliminares do rádio estão carregadas daqueles ecos ressoantes das trombetas tribais e dos tambores antigos. *Isto é inerente à própria natureza deste meio*, (Grifo nosso) com seu po-

der de transformar a psique e a sociedade em uma única câmara de eco.” (MCLUHAM, 2007, p. 337).

O rádio em seus primórdios apareceu como uma revolução devido a ser uma novidade da época. Era o mais novo e interessante meio de entretenimento e notícias que logo se tornou instrumento do comércio e fonte de lucro para as emissoras. Radionovelas e programas de auditórios eram transmitidos em tempo real e muitos apresentadores de programas que se tornaram ícones posteriormente na televisão surgiram ou iniciaram a sua carreira no rádio. Verdadeiramente, o que denominaram de “Era de ouro”, até surgir um novo meio de comunicação mais sedutor, a televisão.

“A TV mudou nossa vida sensória e nossos processos mentais”. (MCLUHAM, 2007, p. 373). Essa afirmação do professor Mcluhan é tão verdadeira hoje quanto era na época em que foi escrita.

Com o surgimento da televisão que reúne som e imagem, essa novidade se expande e cresce. E mais uma vez o comércio se apodera de um novo meio surgido com tanto sucesso. As emissoras se enriquecem com seus comerciais e patrocinadores.

De acordo com o site da TV Brasil, é curiosa a história da televisão no Brasil em relação a outros países. No Brasil as emissoras de TV surgem com fins comerciais, ou seja, elas já nascem privadas e comerciais e só posteriormente é que as TVs públicas são criadas. Nos países da Europa, com o fortalecimento da democracia no pós-guerra, impôs o controle público as emissoras de TV que já nascem públicas sem fins comerciais e que por isso toda a programação tem como finalidade a educação e a informação. No mundo, essa era da informação chega a seu momento mais proeminente, até agora, com a criação da rede mundial de computadores, a internet.

Com a explosão da internet, o mundo assiste a uma verdadeira revolução da comunicação que encurta distâncias aproximando lugares e culturas, fazendo do planeta uma comunidade gigantesca. Nessa comunidade, as pessoas compartilham conhecimentos, costumes e arquivos em um verdadeiro “escambo moderno”. E mais uma vez o comércio se apodera desse poderoso instrumento e torna-se cada vez mais promissor o seu “mercado virtual”. O mais interessante é que as chamadas redes sociais viram uma febre mundial tornando, de certa forma, “o mundo cada vez menor”.

Nessa aldeia global (MCLUHAM, 2007), vários setores da sociedade reconhecendo o potencial enorme da internet, despertam para esse novo mundo, que por assim



dizer, existe paralelamente ao nosso, e as instituições religiosas, especialmente, as igrejas cristãs, faz parte desses setores sociais ambiciosos.

As instituições cristãs católicas e protestantes, com destaque para os neopentecostais, despertaram para este poderoso meio de comunicação de massa. Nessa configuração, as mídias se tornam não apenas uma extensão do homem, como fala Mecluham (MCLUHAM, 2007), mas uma “extensão de Deus”, ou melhor, das instituições religiosas.

A igreja católica passa a utilizar o rádio e a televisão para a transmissão de missas e ofícios, como a reza do terço. Primeiramente exibindo seus programas em emissoras seculares como a “Santa Missa”, que segundo a revista da TV (2008), inicialmente foi transmitido pela TV Excelsior em 1963 e que, após o fechamento desta em fevereiro de 1968, a Arquidiocese do Rio de Janeiro passou a transmitir através da TV Globo, em 4 de fevereiro de 1968 e ainda continua em atividade a sua exibição na mesma emissora, só que agora sob o comando do Pe. Marcelo Rossi.

A programação religiosa evoluiu e se expandiu e emissoras cristãs católicas foram criadas, cuja mais conhecidas são a Canção nova, a TV Aparecida e Rede Vida. Porém, a efervescência religiosa dos pentecostais utiliza o rádio e a televisão de forma mais agressiva, obtendo sucesso para levar fieis as suas igrejas. No contexto de aquisições, um grande marco está na compra da Rede Record pelo auto proclamado bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, nos anos 1990 e no final desta mesma década, a criação da RIT – Rede Internacional de Televisão pelo Missionário R.R. Soares e também fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus. Tendo em vista o crescimento insinuoso e significativo dos pentecostais e sua igualmente crescente expansão no mundo midiático em relação ao catolicismo, a igreja de Roma se viu perdendo cada vez mais fieis para os pentecostais.

Uma nova vertente de efervescência religiosa surge dessa vez na igreja católica romana no Brasil, como que uma reação às perdas crescentes de fieis. Os carismáticos aparecem para colorir os antigos rituais da missa e seus valores conservadores, colocando elementos do ritmo da música popular com temática e letras cristãs, da animação e de acaloradas orações de profundo teor emocional, dando ao Espírito Santo, uma das pessoas da santíssima trindade do credo cristão, um lugar de destaque, características essas do pentecostalismo. Sobre esse avivamento católico comenta Cecília Mariz em entrevista cedida a IHU On-Line:

O decréscimo do número de fiéis católicos no Brasil tem sido acompanhado por um crescimento da Renovação Carismática Católica (RCC), por uma maior visibilidade católica na mídia e ainda pelo aumento da proporção dos que declaram frequentar semanalmente a missa. Enquanto em 1988 os que diziam ir a missa semanalmente constituíam 17% da população católica, em 1999 essa proporção subiu para 30%. Considero que esses são indicadores de um relativo reavivamento católico e que não se explique apenas porque saíram da igreja os não praticantes. Por um lado, ele pode significar uma reação a *forte competição* (grifo nosso) atual das igrejas evangélicas no Brasil. (MARIZ, HGU, On-Line)

A RCC pode significar, como falou Cecília Mariz, uma reação a forte competição das igrejas evangélicas arrebatadoras de fiéis. As características da RCC no que diz respeito a proeminência do espírito santo, glossolalias e efervescências e etc. são idênticas as igrejas neopentecostais. Ou seja, a RCC utiliza armas religiosas idênticas para atrair católicos afastados e outros fiéis, simpáticos às práticas pentecostais.

As emoções humanas e suas misérias e problemas, com promessas de riquezas nessa vida e o céu como um bem de consumo a adquirir, perfazem uma receita de sucesso para os neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que prospera de forma vertiginosa, tendo suas próprias emissoras de rádio e televisão a nível nacional, as redes Aleluia e Record respectivamente. A seguir, analisaremos programas de rádio e televisão de conteúdo cristão, observando os discursos de seus apresentadores de forma a observarmos o conteúdo das mensagens e seus meios.

## **7 O meio, as mensagens e os discursos dos religiosos**

### **7.1 O programa radiofônico Ponto de Luz**

O programa “Ponto de luz” da rádio 99.7 FM Liberdade de João Pessoa, uma filiada da Rede Aleluia de Rádio, é um programa de aconselhamento e na sua pauta também existe um repertório de músicas, que ao longo do programa e reportagens com temas específicos, são tocadas. Trata-se de entrevistas de fiéis sobre suas curas e bênçãos recebidas pela intercessão da Igreja Universal. No programa transmitido no dia 03/01/2011 o tema abordado foi “força negativa”. Os rituais de cura na IURD possuem programação específica semanal e, às vezes, sazonal, como por exemplo, o que foi exposto neste mesmo programa do dia 03/01/2011, a propaganda fala dos trezentos homens e mulheres vestidos de branco que segurariam o suposto maior manto do Brasil que iria cobrir os fiéis e toda a extensão do interior da enorme Igreja endereçada na Av.

Epitácio Pessoa, uma das maiores do Brasil, com a finalidade de descarregar as forças negativas dos fieis e visitantes e curá-las de todo o mal, ou seja, a famosa sessão do descarrego. Transcrevo a seguir um trecho do discurso do Pastor apresentador, que inicia explicando o que é descarrego diz:

A palavra descarrego no Aurélio tem o seguinte significado: tirar a carga... o caminhoneiro esta com o caminhão carregado de madeira , o caminhoneiro diz, olha – descarrega ai o caminhão (...) Fala pros seu ajudantes descarrega ai o caminhão. É isso o que quer dizer descarrego. Então vamos fazer um descarrego na sua vida para você ficar livre... Dessa carga negativa. “Desse mal”. Você que ouve vozes, vê vultos, tem insônia, pesadelos, dor de cabeça constante, nervosismo, você desmaia, constantemente você está desmaiando... Você é uma pessoa que percebe que tem alguma coisa... Amarra sua vida que tranca os seus caminhos, o que você está esperando para tomar uma decisão? Nesta primeira terça-feira do ano, você vai tomar esse banho do descarrego com a água do mar. Logo pela manha eu vou buscar... Eu vou buscar a água do mar, na praia... Aqui, aqui em Tambaú. Eu vou buscar a água. Você inclusive vai poder acompanhar isso no programa da tarde na Bandeirantes no canal dez, no canal dez... Você vai poder acompanhar no canal dez na Bandeirantes a tarde, uma da tarde eu vou abrir o programa falando já sobre a água que eu vou pegar e trazer aqui pro templo maior pra gente dá pra você tomar esse que eu vou consagrar. (PONTO DE LUZ, programa transmitido em 03/01/2011, Rádio Liberdade)

É interessante como palavras são repetidas ocorrendo em redundância como para reforçar a mensagem. Note, também, que nesse discurso a questão do “mal”, ou seja, a ação do que é mal na vida das pessoas é a causa de seus problemas e a Igreja Universal, com seus extravagantes rituais, as curam.

A cura da depressão e vícios como a bebida e drogas ilícitas, são apenas alguns dos supostos milagres atribuídos à Igreja Universal e seus rituais estroinantes e excêntricos. Para isso, utilizam ícones do universo semântico e significativo da tradição bíblica como, por exemplo, fogueira santa, o azeite de unção, o batismo com a água do mar, o manto sagrado, Israel (os 300 homens e mulheres de Israel) e etc. Só que travestida com uma roupagem de extravagância e marketing, com o intuito de impactar e impressionar os fiéis.

O interessante é que através de programas radiofônicos como o “Ponto de Luz”, o discurso da igreja é transmitido para os fieis não apenas como um convite para as pessoas comparecerem as igrejas, mas como propaganda de seus produtos de fé, sendo formada, verdadeiramente, uma extensão da igreja nas ondas do rádio com direito a sermões e cujo discurso é a retórica. A retórica é utilizada pelos pastores para convencer de forma incontestante o suposto “mal”, sua causa e cura.

## 7.2 O programa radiofônico Momento de Fé

O programa Momento de Fé da rádio Globo é retransmitido em João Pessoa pela rádio 98 FM do sistema Correio de Comunicação e pela rádio 1.340 AM Consolação Misericordiosa<sup>2</sup>. Momento de Fé possui um formato de programa popular em que as pessoas, através do telefone em tempo real dão depoimentos ou testemunho de graças alcançadas por intermédio do programa e do padre Marcelo Rossi seu apresentador e ícone do movimento carismático. Cada programa possui um tema a ser trabalhado como “A família”, “A discórdia”, “Desempregados”, “O amor” entre outros.

No programa transmitido no dia 30/12/2010, o padre Marcelo Rossi faz propaganda do seu livro “Agape” e o promove como um instrumento de bênçãos e milagres. E pessoas são incitadas a falar sobre o livro e a darem testemunho de bênçãos alcançadas através da leitura do livro.

O padre Marcelo possui um tom de discurso profético afirmando e diagnosticando os males dos fieis, prescrevendo acendimentos de velas, e também orações contidas no seu livro “Agape”. Apesar de ser um programa que contenha elementos comerciais, no que diz respeito ao livro “Agape”, o programa possui teor de aconselhamento espiritual, como fazem ou faziam os padres de antigamente em suas paróquias para os fieis. Em um de seus discursos, o Padre Marcelo fala sobre conflitos familiares: “[...] quantas famílias por causa de besteira, irmão não fala com irmão, pai não fala com filho, por herança etc. [...]” O Pe. Marcelo lê mensagens como parábolas e histórias, às vezes, cartas ou e-mails enviados por ouvintes do programa, contando seus testemunhos espirituais. O programa de 10/01/2011, trabalhou o tema “professor”, e o Pe. Marcelo disse que iria trabalhar com esse tema por toda a semana. Algumas vezes, em datas comemorativas o tema poderá se estender por mais dias como o dia das mães e dos pais, por exemplo. Neste programa do dia 10, um ouvinte cujas iniciais do nome é F. R., por telefone, dá o seu testemunho:

[...] estou morando em Alfenas Minas Gerais, eu sou de Campinas e estou morando aqui há três anos por causa da síndrome do pânico, o senhor entendeu? E eu fui curado através do programa do senhor e através desse livro Agape que o senhor fez, um livro maravilhoso. O que o senhor fez não tem palavras!”. “(...) não, não é meu. É nosso livro”. Responde o padre. O padre continua “e o remédio seu? Agape! Concorda?”. E no final, na bênção da água o padre fala: “Deus abençoei, santificai e exorciza esta água, esse remé-

---

<sup>2</sup> O programa Momento de Fé deixou de ser retransmitido nas duas rádios: a 98 FM do sistema Correio de Comunicação e a rádio 1.340 AM Consolação Misericordiosa. Agora quem retransmite o programa em João Pessoa é a rádio 101.7 FM que pertence ao mesmo grupo da TV Cabo Branco filiada da Rede Globo.

dio para que seja eficaz, esse hiper, super-remédio Agape”. Agape é amor sem limites, é amor divino é amor de Deus nas nossas fraquezas diz o padre. (MOMENTO DE FÉ, transmitido em 10/01/2011 98 FM)

De acordo com o dicionário Houaiss (p. 111, 2001), “Agape era uma festa dos primitivos cristãos que consistia de uma refeição em comum com a qual era celebrado o rito eucarístico. [...] amor, amizade, caridade [...]”. De acordo com o dicionário, esta celebração reunia ricos e pobres à fraternidade e a amizade e o beijo da paz. Com o tempo essa celebração se degenerou e foi proibida pela igreja. Mas o interessante é que ao falar em Ágape, o padre não apenas está fazendo propaganda do livro como também falando desse amor divino, falando de forma condicional desse amor incondicional. É de certa forma dicotômico e ambíguo, porém eficaz como propaganda do livro.

O programa sempre finaliza com as pessoas colocando copos e garrafas de água diante do rádio para o padre Marcelo Rossi, através das ondas do rádio, benzer, como faz a minha querida mãe, todas as mães, enquanto trabalha em casa e escuta o programa do “Pe. do Ágape”.

### **7.3 O programa televisivo “Vitória em Cristo”**

O programa televisivo Vitória em Cristo exibido tanto em redes nacionais como internacionais, possui um discurso que tem como base a teologia da prosperidade. O programa é apresentado pelo pastor Silas Malafaia, um ícone da Igreja Assembleia de Deus. Malafaia é um conferencista internacional muito conhecido dos telespectadores que a vinte e seis anos aparece na TV, segundo ele de forma ininterrupta.

O seu programa possui conteúdos de entrevistas e cultos ou conferência apresentada por ele mesmo cujo conteúdo varia de discursos de pretensões científicas, sociais e aconselhamentos cristãos. Em um dos seus programas cujo tema era “O que é o ser humano?”, Malafaia discursa sobre o aborto e diz:

Você sabe qual é a diferença do óvulo fecundado pra você e pra mim? O tempo e a nutrição. É que o óvulo fecundado dentro da barriga de uma mulê, ele pode ter um mês, quinze dias, quarenta dias e você tem trinta, quarenta, cinquenta, sessenta anos. O óvulo está em simbiose com a mãe e você come arroz e feijão. Aquele ser humano que está dentro do ventre de uma mulê é o mesmo ser humano que é você. A diferença é o tempo e a nutrição. Porque foi Deus, foi Deus que fez o ser humano e o ser humano é a coroa da criação de Deus. (VITÓRIA EM CRISTO exibido dia 29/01/2011)

Em outro discurso do pastor Malafaia, podemos encontrar palavras como “seme-ar, semente, semeadura”, a referida semente é certa quantia em dinheiro, que de acordo com o programa exibido no sábado dia 08/01/2011, é de R\$30,00 mensais no mínimo, porém essa quantia pode chegar a algo em torno de R\$1.000,00. De acordo com as palavras do Pr. Silas Malafaia:

Se trinta reais é tudo que você precisa pra sua vida, então, por favor, não plante não dê. Se cem reais é tudo que você precisa para a sua vida, é todo o teu projeto, é todo teu sonho, então por favor fique com ele, não dê. Se mil reais é tudo que você precisa e tudo que você quer para a sua vida, por favor não plante. Agora se trinta, cinquenta, cem, mil ou dez mil não é aquilo que você quer pro seu projeto, então essa é a semente que Deus tem colocado na sua mão para semear”. (VITÓRIA EM CRISTO exibido dia 08/01/2011 BAND)

O discurso tem como base o ter, ou seja, se você tem você é abençoado, se você não tem, precisa ser abençoado para poder ter, seja dinheiro, emprego, casa, carro, saúde, bens diversos etc. Para isso você precisa semear, pois só semeando é que o indivíduo entra na lei da semeadura, como fala Malafaia, onde você precisa dar para poder receber, e receber em dobro ou até mais. O dinheiro tem como finalidade sustentar a obra de divulgação da Palavra de Deus através da mídia e da Associação Vitória em Cristo que possui Site próprio. O pastor Malafaia escreve livros e produz DVDs e CDs cujo conteúdo é evangélico e os vende através do Site e da Televisão. Essas obras ou esses empreendimentos agradam a Deus? A resposta a essa pergunta vai depender de como se orienta essa atividade se:

[...] em primeira linha por critérios morais e, em seguida, pela importância que têm para a “coletividade” os bens a serem produzidos nela, mas há um terceiro ponto de vista, o mais importante na prática, naturalmente: “a capacidade dar lucro” lucro econômico privado. (WEBER, 2004, P. 148).

#### **7.4 Programa televisivo Show da Fé**

O programa Show da Fé apresentado pelo Pastor Romildo Ribeiro Soares, conhecido como “O missionário R.R. Soares”, é transmitido através de várias emissoras de televisão em diversos horários. R.R. Soares é Casado com a irmã do Bispo Edir Macedo e um dos fundadores e dissidente da Igreja Universal do Reino de Deus. Essa dissidência teve como resultado a criação da Igreja Internacional da Graça de Deus. O Missionário. R.R. Soares é detentor de um verdadeiro império comunicacional, com uma rede de televisão a RIT - Rede Internacional de Televisão, uma gravadora, vários

programas de rádio, revista, jornal, editora e muitos livros editados. O missionário já foi tema de reportagem na revista “Isto É Gente”, devido ao seu uso notável das redes de televisão. Na revista podemos observar: “[...] fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus é o campeão de aparições na tevê com 100 horas no ar por semana na CNT, Rede TV, SBT e Band, onde comprou o horário nobre por R\$ 2 milhões”. (ISTO É GENTE, nº 193).

Os programas são gravados sempre com as mesmas características, cujo ambiente, é uma de suas igrejas sempre lotadas de fieis e sermões, cânticos e leitura de trechos bíblicos são apresentados. Também possui um quadro chamado de “novela da vida real”, onde as pessoas contam a sua história relatando como sofreram e como superaram esse sofrimento graças ao programa Show da Fé e ao missionário R.R. Soares. No programa exibido na TV Band do dia 12/01/2011, R.R. Soares, após, como sempre, explicar trechos da Bíblia, fala sobre patrocínio e sobre dificuldades financeiras para manter seus projetos e programas no ar:

Irmão eu to tomando pra mim como um erro meu, eu não tenho falado do patrocinador como deveria falar. Esse mês ainda eu to mandando o jornal para os patrocinadores, mas vou passar três meses sem mandar, eu tenho que economizar. Olha que coisa séria! Talvez eu tenha até que cortar alguns programas porque tem gente que não tá levando muito a sério o patrocínio. (...) E eu to orando “Deus, eu preciso que o senhor levante pessoas fieis, pessoas que como a gente se consagra todo dia, que todo dia Poe a fé no coração... Não, Deus vai abençoar mais que vão prosperar. Ai o patrocínio vai aumentar”. Eu não quero religioso no patrocínio eu quero praticante da palavra de Deus, gente que sente do senhor e toma uma posição. Se você é um desses praticantes o Diabo tem enganado você, peça perdão a Deus hoje. Diga “Deus eu vou cumprir o meu voto” E é por isso que o Diabo entra na vida e faz tanta coisa errada. E se você ainda não assumiu, assumo hoje. Eles vão passar agora, pega o papel e preencha os seus dados nome e endereço completo. Neste momento auxiliares saem entre a plateia oferecendo fichas de adesão de patrocínio. O missionário continua falando, só que dessa vez com o s telespectadores dando o número de telefone que fica em letras garrafais na telinha para adesão do referido patrocínio. Em seguida diz o número da conta para depósito bancário. O missionário diz “e vão ir ao banco e depositar. Essa quantia que Deus está falando no seu coração agora. Em nome do senhor Jesus, você vai procurar qualquer agência do Bradesco, vá direto ao caixa e diga: eu quero fazer um depósito.” [...]. (SHOW DA FÉ, exibido dia 12/01/2011, BAND).

No programa podemos observar propaganda da TV RIT, pertencente ao Missionário e a TV a cabo a “Nossa TV” também do bem sucedido R.R. Soares.

O Missionário possui um discurso mais tranquilo, porém firme. Sua voz é suave e persuasiva. Não possui a força violenta e agressiva característico do Bispo Macedo (IURD) e do Pastor Silas Malafaia (Igreja Vitória em Cristo). Contudo, esse discurso

possui os mesmos fundamentos da teologia da prosperidade e de supostas curas e milagres que acontecem no decorrer do programa. A retórica constitui-se tendo o Diabo e seus emissários, os demônios, como causa de todo o mal e depende de doações para a manutenção do programa e a continuidade de seu ministério. Assim como o Pe. Marcelo Rossi, o Bispo Macedo e Pr. Silas Malafaia, R.R. Soares é um fenômeno da comunicação e de popularidade e de empreendimentos midiáticos também. Talvez R.R. Soares seja o maior dentre estes, quantitativamente falando, em número de aparições na TV e na área midiática. Como ele mesmo afirma, é um apaixonado pela televisão desde criança.

## **Conclusão**

Os programas radiofônicos e televisivos estudados aqui são apenas exemplos de como o capitalismo invade de forma flagrante o mundo religioso e como a mídia é utilizada como uma extensão das instituições religiosas cristãs, formando um novo campo ou espaço religioso, mesmo que reconfigurado com as regras do capitalismo. E nela, o marketing e a propaganda são utilizadas para vender produtos, bens de consumo e fé religiosa.

A secularização da igreja se intensifica ainda mais na era da informação, cujo poder da mídia amplia e potencializa de forma quantitativa o poder da mensagem, atingindo, ao mesmo tempo, inúmeros ouvintes e telespectadores em um vasto território, onde houver um rádio ou um televisor ligado e que receba tais sinais.

O que pode ser percebido neste jogo tecnológico midiático é um processo de secularização caminhando paralelamente com a dessacralização, e, uma confusão ou borramento tornando indefinível e pouco claro o que seja sagrado e profano. Neste sentido, fica difícil de verificar o que veria a ser a prática da espiritualidade, ou religiosidade se nos basearmos na espiritualidade praticada nos primórdios do cristianismo em suas questões de comportamentos, ideologias e mandamentos éticos religiosos. Seria possível uma espiritualidade midiática que suprisse as necessidades do sagrado sem a entrada no jogo capitalista? Esta é a grande pergunta para aqueles que estudam os valores e ensinamentos dos primórdios cristãos e se voltam para a contemporaneidade e suas tecnologias e sistemas financeiro capitalista de manutenção da sociedade atual.



Podemos refletir... Se o meio é a mensagem, então as mudanças no âmbito social e institucional são uma consequência da influência tecnológica *per si*, e não o conteúdo das transmissões da mídia, sendo ele religioso ou não. As mudanças nas estruturas da fé ou da maneira como ela é empregada na modernidade ou era pós-moderna não deriva, - tão somente, como se pode esperar do pensamento comum - de suas ideologias e conteúdos/ensinamentos/doutrinas, mas, primeiramente da própria inserção tecnológica dos meios e da participação sociológica das instituições religiosas cristãs, no sistema de mercado, através da própria tecnologia midiática.

Com isso, podemos observar que pouca importância tem o conteúdo dos meios de comunicação como fator preponderante das mudanças no âmbito social e institucional religioso cristão, mas as tecnologias e os meios de comunicação de massa transformam e influenciam tais instituições, inevitavelmente, - no plano de mercado usual - cada uma delas, em uma instituição comercial. Sendo a própria ética ideológica e religiosa subjugada por argumentos teológicos corruptos, ou corrompidos pelo desejo de ter. Neste palco pós-moderno midiático de corrida pelo poder, de audiência e expansão de domínios, os mass media serve como instrumento transformador para o protagonista “Ter”, ficando o “Ser” um mero coadjuvante.

## REFERÊNCIAS

- BALEIRO, Zeca. **Por onde andaré Stephen Fry?**. São Paulo: Microservice, 1997. 1Compact Disc. (54min?)
- BERGER, Peter L. **O dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- ELIADE. Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GUIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MCLUHAN, Marshall. **Os Meios de Comunicação – como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 2007.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Jesus Vai ao Mc Donald’s**. São Paulo: Fonte. 2008.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: CEHILA (Ed.). **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995**: o debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos**: Expressões e Propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.

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

Disponível em:

[http://www.terra.com.br/istoegente/193/reportagens/rrsoares\\_pastor\\_eletronico\\_01.htm](http://www.terra.com.br/istoegente/193/reportagens/rrsoares_pastor_eletronico_01.htm)  
Acesso em: 14 jan. 2011

Disponível em:

[http://oglobo.globo.com/cultura/revistadatv/mat/2008/02/08/\\_santa\\_missa\\_em\\_seu\\_lar\\_programa\\_transmitido\\_pela\\_tv\\_globo\\_comemora\\_40\\_anos\\_no\\_ar-425534586.asp](http://oglobo.globo.com/cultura/revistadatv/mat/2008/02/08/_santa_missa_em_seu_lar_programa_transmitido_pela_tv_globo_comemora_40_anos_no_ar-425534586.asp)  
Acesso em: 15 jan. 2011

Disponível em:

<http://www.tvbrasil.org.br/tvpublicas/tvpublicanomundo.asp> Acesso em: 06 jan. 2011.

## **GT 14: Sociedade, laicidade e tolerância religiosa**

### **Coordenadores**

Marília De Franceschi Neto Domingos, UFPB

Luis Tomas Domingos

**Ementa:** O objetivo do GT é discutir as relações entre as diversas religiões, na sociedade atual. 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.

# Origem da Laicidade no Brasil: uma questão de direitos civis

Marília de Franceschi Neto Domingos\*

## Resumo

As primeiras discussões sobre a laicidade no Brasil surgem no século XIX, com a chegada de imigrantes protestantes. Movido por interesses econômicos, o governo imperial admite a possibilidade de “tolerar” as práticas religiosas de grupos não católicos como forma de atrair imigrantes europeus e americanos. Apesar do abrandamento das leis, a integração se tornou difícil devido ao fato do Estado possuir uma religião oficial, que impedia o acesso a cargos públicos, o reconhecimento de uniões (casamentos) e dos descendentes delas originados, bem como impedia o ensino de outras religiões em língua nacional, dentre outros cerceamentos aos direitos individuais. Os defensores da laicidade não se posicionam a favor da liberdade religiosa então por serem contra a religião católica, mas por defenderem a igualdade de direitos entre cidadãos. Este texto, que faz parte de um estudo maior sobre a história da laicidade no Brasil, apresenta algumas dessas discussões sobre as relações entre laicidade e direitos civis, ao final do Império.

**Palavras-chave:** laicidade, direitos civis, história da laicidade

## Introdução

O tema da laicidade aparece como um dos temas da atualidade normalmente ligado às questões de tolerância/intolerância religiosa.

As primeiras discussões sobre a laicidade no país, no entanto, apareceram no momento da elaboração da Constituição Imperial brasileira, junto com o surgimento dessa nova nação.

As tentativas anteriores de laicização das instituições públicas, logo após a expulsão dos jesuítas por Pombal ou a criação do registro civil pelo Príncipe Regente D. João, não foram efetivadas, no sentido de garantir a liberdade de consciência, religiosa ou de culto.<sup>1</sup> Também não envolveram a população, políticos ou intelectuais, tratando-se de decisões administrativas.

---

\* Doutora em Sociologia do Desenvolvimento – Universidade Paris I Panthéon-Sorbonne. Professora da Universidade Federal da Paraíba – Centro de Educação. E-mail: [mariliadomingos@hotmail.com](mailto:mariliadomingos@hotmail.com)

<sup>1</sup> Um alvará do Príncipe Regente, D. João, datado de 1814, criou na colônia o registro civil, ao encarregar a Junta de Saúde Pública da elaboração de mapas necrológicos dos óbitos acontecidos na cidade do Rio de Janeiro, visando estabelecer o número de mortos e as causas das enfermidades mais frequentes. No entanto, nascimentos, casamentos e, ainda, os óbitos continuavam a ser registrados nos livros paroquiais.

Foi durante os trabalhos da Assembléia Constituinte de 1823 que surgiu a questão da liberdade religiosa, tema que já mobilizava os discursos dos liberais nos países europeus (em especial Inglaterra França) e Estados Unidos.

Nos discursos dos parlamentares, registrados nos *Anais da Assembléia Constituinte* (1923), fica claro que não houve discordância quanto à adoção do catolicismo como religião oficial do Império, sendo a visão de que a religião era o meio mais seguro de se manter a coesão do tecido social. Joaquim Nabuco (apud Freyre, 2010, p. 55) inclusive declarou em conferência na Universidade de Yale, em 1908 que a constituição do Brasil como Estado único, apesar das “particularidades e individualidades de cada capitania se devia a um “laço comum’ ”. E um dos elementos desse laço comum, teria sido o laço religioso ou católico.

Levando-se em conta esse aspecto, o Estado não poderia abdicar do seu papel de gestor da vida religiosa do país.

As discussões se concentraram então na questão da liberdade religiosa vista sobretudo, como garantia, proteção, contra as perseguições por questões religiosas.

O próprio governo, em vista da necessidade de honrar acordos relativos à imigração<sup>2</sup> se via na obrigação de buscar uma maior tolerância nas práticas relativas à aplicação da legislação vigente, criando diferentes tratamentos às comunidades protestantes, sem com isso reduzir conflitos ou controvérsias. Joaquim Nabuco, inclusive, no seu *Discurso sobre a Intolerância Religiosa* (1888) alertou sobre o perigo dessa intolerância não apenas para a imigração, mas para a própria monarquia, no seu terceiro reinado: “O clero intolerante compromete as instituições juradas, e arrasta a Princeza, que é boa e excelente catholica, a soffrer dos seus odios, innocentemente. (sic). (Nabuco, 1888)

Movido por interesses econômicos, o governo imperial admitia a possibilidade de “tolerar” as práticas religiosas de grupos não católicos como forma de atrair imigrantes europeus e americanos.

Ao mesmo tempo, havia o receio de que, se permitida a difusão de outros credos, em especial protestantes, abrir-se-ia a possibilidade de florescimento de conflitos religiosos, tendo em vista que os cristãos das diversas doutrinas se reprovavam mutua-

---

<sup>2</sup> Como o Tratado de comércio e Navegação, firmado com a Inglaterra em 1810, que garantia que: “os vassallos de Sua Majestade Britânica, residentes nos seus [do Brasil] territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência” (REILY, 1984, p. 26). Esse tratado continuou a ter validade após a Independência.

mente e se consideravam praticantes da “verdadeira religião”. Por essa razão, o Projeto de Constituição havia restringido à “tolerância” todas as “outras religiões”, além da cristã, sendo que professá-las impedia o exercício dos direitos políticos.

O texto aprovado foi menos restritivo do que o projeto original, mas igualmente discriminatório, ao estabelecer uma “religião do Estado”, limitando os cultos aos locais privados e sem caráter ostensivo.<sup>3</sup> Havia ainda a limitação imposta pelo artigo 95, inciso III da Constituição Imperial que proibia que fossem eleitos deputados os “*que não professarem a Religião do Estado.*” O mesmo impedimento atingia o cargo de Imperador ou Regente, em vista dos artigos 103 e 106 da mesma Constituição, pois competia ao Imperador, ao herdeiro do trono ou ao Regente “prestar juramento de *manter a Religião Catholica Apostolica Romana*” (sic) para poder ser aclamado ou tomar posse (Brasil, 1824)

Para o cargo de Senador, não havia impedimento à eleição, mas o *Regimento Interno da Câmara Alta* (1826) determinava o juramento aos Santos Evangelhos, de “cumprir fielmente as obrigações de Senador, manter a Religião Católica, Apostólica Romana, a integridade do Império, observar sua Constituição política, ser leal ao Imperador e promover o bem estar da Nação.” (PORTO, 2009)

Semelhante juramento era exigido de médicos, bacharéis em direito, engenheiros e até dos bacharéis em Ciências e Letras do Colégio D. Pedro II ao se formarem. Segundo Magalhães Júnior (1957), a esses bacharéis era imposto o juramento de “*manter a religião do Estado, obedecer e defender a S. M. o Sr. Pedro II e as instituições pátrias.*”

Algumas das restrições aos acatólicos não eram tão claras como a questão dos lugares de culto, mas a própria “existência civil” dos indivíduos era limitada, tendo em vista que os registros de nascimento, casamento e óbitos somente poderiam se expedidos pelas autoridades religiosas reconhecidas pelo governo e por ele autorizadas a exercerem o ministério. As uniões não reconhecidas pela Igreja Católica entre acatólicos ou as proibidos (mistos) entre católicos e acatólicos, geravam filhos considerados bastar-

---

<sup>3</sup> Diz textualmente o artigo 5º, da Constituição de 1824: Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo . (sic)

dos, que não tinham o reconhecimento social. Mesmo quando essas uniões eram realizadas por ministros dos cultos autorizados.<sup>4</sup>

Outras formas de limite à integração social dos acatólicos eram mais visíveis, tais como: os cemitérios não recebiam mortos não-católicos, mesmo que fossem das religiões toleradas, nenhuma cerimônia ou ato religioso poderia ser realizado em público e as aulas de formação religiosa de outras religiões, mesmo que privadas, não poderiam ser ministradas em língua portuguesa, bíblias não católicas não podiam ser distribuídas ou vendidas publicamente, o que impedia aos nacionais o acesso a essas religiões, sem uma proibição formal. Ou seja, na prática, colocava as “religiões toleradas” sob o jugo da religião oficial.

Havia uma clara restrição à liberdade religiosa, uma desigualdade de tratamento e uma tal parcialidade em relação às religiões, que impedia o pleno gozo dos direitos civis.

Os debates da Constituinte de 1823 foram diversas vezes lembrados quando retornaram à pauta da Câmara dos Deputados a questão da elegibilidade dos acatólicos, a secularização dos cemitérios e o casamento civil. Saldanha Marinho, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa foram alguns dos mais árdios defensores desses direitos e instituições, como veremos a seguir.

Ao defenderem esses direitos, intelectuais e políticos se ativeram às questões do cerceamento de direitos dos não-católicos, às perseguições religiosas, às regalias concedidas ao clero e à intromissão da mesma em todos os campos da vida pública, aí incluída a escola. Faziam inclusive questão de afirmar que não eram contra a religião católica, mas contra a Igreja Católica e seus privilégios.

A liberdade religiosa apareceu então nas discussões como fazendo parte das liberdades primárias dos cidadãos, dos seus direitos fundamentais. E essa liberdade deveria ser associada à laicidade do Estado.

## **Direitos Cívicos e Liberdade religiosa**

Os direitos civis são os direitos dos indivíduos no que se refere à sua própria pessoa, à família, aos bens e sua forma de aquisição, à sucessão, enfim, são as proteções

---

<sup>4</sup> Até o advento da Lei nº 1144, de 11 de setembro de 1861, que permitiu o casamento de não católicos, o casamento religioso era o único que produzia efeitos no Brasil.

e privilégios de poder pessoal garantidos a todos os cidadãos por força das leis. São estabelecidos pelas nações e são limitados ao seu território. Na atualidade englobam o direito à privacidade, direito ao protesto pacífico, direito ao voto, à liberdade individual, direito à liberdade de ir e vir, à proteção igualitária e à justiça, dentre outros.

O surgimento dos direitos civis impôs um nivelamento jurídico dos cidadãos perante a lei, garantindo as liberdades individuais contra as violações ou coação por ilegalidade ou abuso de poder.

Entendem os juristas que não existe como separar o direito à liberdade de religião do direito às outras liberdades individuais. Assim, os direitos às liberdades de crença de associação e de reunião fazem parte dos direitos civis.

A liberdade religiosa engloba então três tipos distintos de liberdade: a liberdade de crença, a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa. A liberdade de crença é a liberdade de aderir ou não a um grupo religioso, de escolher uma religião ou de não escolher nenhuma e o direito de mudar de religião. A liberdade de culto consiste na liberdade de praticar publicamente todos os atos próprios das manifestações religiosas, ligadas a uma religião, bem como receber contribuições financeiras para sua manutenção. A liberdade de organização religiosa refere-se à possibilidade de estabelecimento e organização de igrejas, organizações religiosas e suas relações com o Estado. (SILVA, 1989, p. 221)

A liberdade religiosa não passa simplesmente pelo direito de liberdade de opinião, mas por critérios bem mais profundos da própria essência do ser.

Locke (1964, p. 10), na sua *Carta a respeito da tolerância*, já advertia: *Tôda a vida e fôrça da religião verdadeira consiste na persuasão interior e completa do espírito; e a fé não é fé sem crença. (...) (sic)*. Continua: *cuidar de almas não incumbe ao magistrado civil porque o poder de que dispõe consiste em fôrça exterior; a religião verdadeira e salvadora, porém, consiste na persuasão interior do espírito (...)*. (Idem)

A liberdade religiosa passa pelo direito do cidadão ter protegidos os seus direitos civis, independente do seu pertencimento ou opção religiosa.

Sobre os direitos civis LOCKE (1964, p. 18), alertava:



[...] pessoa alguma tem o direito de prejudicar de qualquer maneira a outrem nos seus direitos civis por ser de outra igreja ou religião. Todos os direitos e franquias que lhe pertencem na qualidade de homem ou de residente devem ser-lhe inviolavelmente preservados. Nada têm a ver com a religião. Não se lhe pode fazer qualquer violência ou dano, seja cristão ou pagão.

No caso brasileiro, convém lembrar que mesmo que o Art. 179 da Constituição Imperial garantisse a *inviolabilidade dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade* e afirmasse no inciso v que *Ninguém pôde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica (sic)*, na prática esses direitos não eram garantidos nem respeitados uma vez que diversas restrições existiam, como a exigência de ser católico para exercer cargo público ou eletivo. Além das demais restrições já elencadas.

A esse respeito, dizia Buarque de Holanda (1985, p. 330):

A plena liberdade de consciência era, pois, pelo menos teoricamente, incompatível com o regime de união entre Igreja e Estado. Claro que o Império não impediria ninguém de pensar o que bem quisesse, mas proibindo a manifestação franca desse pensamento, desde que não se pautasse pela religião oficial, limitava irremediavelmente o exercício dos direitos do cidadão.

Durante a Constituinte de 1823, em relação aos direitos políticos e civis, foram discutidas pelos parlamentares diversas propostas sobre a sua concessão. Discutiu-se se esses direitos deveriam ser concedidos apenas aos *católicos*, aos *crístãos* (católicos e outros) ou aos *crístãos e judeus*. Ao final, o texto estabeleceu que os protestantes teriam os mesmos direitos políticos e civis que os católicos, ressalvadas as questões relativas à candidatura a deputado, à proteção à igreja oficial. Isso não significou igualdade entre as religiões.

Nessa época, poucas foram as repercussões sobre os protestantes, até porque seu número era pouco significativo diante da população total.

Foi a partir da década de 1850 que o crescimento da imigração, sobretudo alemã, de maioria protestante, veio trazer à baila novas discussões sobre a liberdade religiosa.

Em virtude da autorização do Artigo 17 § 3º da Lei nº 586/1850 foi expedido o primeiro regulamento para o registro civil (decreto nº 798/1852). Esse regulamento, no

entanto, declarava que não seria afetado o Registro Religioso regulado pelas disposições do Concílio de Trento e das Constituições do Arcebispado da Bahia.

Somente em 1874 o registro civil foi criado de maneira formal e generalizada, com o Decreto nº 5604. Esse decreto regulamentou o registro civil de nascimentos, casamentos e óbitos. A partir do ano seguinte, algumas cidades brasileiras (grandes municípios) deram início paulatino à criação de Ofícios do Registro Civil. Esse processo somente foi concretizado em 1888 quando o Decreto nº 9886 fez cessar os efeitos civis dos casamentos eclesiásticos, com a aprovação do Regulamento do Registro Civil, sendo que no mesmo ano começou a vigorar a prova de nascimento, casamento e óbito civil, mesmo quando tais registros fossem feitos por autoridades religiosas.

A crise religiosa, que se prolongou por três anos (entre 1872-1875) acirrou os debates pela separação da Igreja e do Estado, pelo fim do Padroado e pela secularização dos cemitérios. Essa crise foi, para Azevedo (1996, p. 254), *um divisor de águas, o ponto culminante e crítico do regime de união da Igreja e do Estado e mais uma etapa da idéia, em marcha da liberdade de pensamento e de crenças*. Teria sido a crise que abalou a opinião pública, ainda segundo Azevedo, abrindo o caminho para “*a separação dos dois poderes – temporal e espiritual – que a República devia consagrar, no seu estatuto fundamental de 1891*”, estabelecendo sem restrições, o princípio da liberdade de culto e de crenças.<sup>5</sup>

Nesse período foram contundentes os ataques de Saldanha Marinho, Cristiano Ottoni, Silveira Martins, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa, dentre outros, à “religião oficial”, representada pela Igreja católica e à ingerência dessa sobre as ações do Estado.

Buarque de Holanda (1985, p. 336) sobre o período imediatamente posterior à crise religiosa, escreveu:

[...] a idéia de uma organização política autenticamente liberal e verdadeiramente laica ganhava, a cada dia, os espíritos não comprometidos com a ordem vigente. Às vezes dos liberais juntava-se a dos positivistas, ortodoxos ou heterodoxos, clamando pela reforma das instituições e pela derrubada dos privilégios religiosos.

Algumas pequenas “liberdades” começaram a apontar para as mudanças. A Reforma Educacional de Leôncio de Carvalho, em 1879, através do decreto que legislava sobre o “Ensino livre” dispensava de juramento católico ou de qualquer outro juramento

---

<sup>5</sup> A respeito da crise religiosa, ver: VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980

religioso todo o pessoal docente e administrativo das escolas primárias e secundárias (art. 25). A Lei Saraiva, que tratava da Reforma Eleitoral de 1881, permitiu a elegibilidade dos acatólicos. Esses foram apenas dois exemplos dessa abertura que, no entanto, forneceram elementos essenciais para debates no Parlamento sobre a questão religiosa.

Para analisarmos essas discussões, buscamos cinco discursos de Joaquim Nabuco que tratam do tema. Através dos mesmos, sintetizamos idéias que afluíam sobre a liberdade religiosa e os direitos civis na época.

### **A liberdade religiosa nos discursos de Joaquim Nabuco**

Apesar de ter se tornado mais conhecido pelos seus discursos em favor da abolição da escravatura, Joaquim Nabuco pronunciou pelo menos cinco discursos que trataram de questões relativas à liberdade religiosa durante sua vida parlamentar. São eles:

1. Discurso sobre a Liberdade Religiosa – sessão de 19 de fevereiro de 1879
2. Interpelação sobre a Instrução Pública - sessão de 15 de maio de 1879
3. Discurso sobre a Secularização dos Cemitérios – sessão de 30 de setembro de 1879
4. Discurso sobre a Liberdade Religiosa – sessão de 16 de julho de 1880
5. Discurso sobre a Intolerância Religiosa – sessão de 18 de outubro de 1888.

Segundo Freyre (2010), sua atuação como deputado foi profundamente marcada por uma formação cosmopolita britânica, com fortes acentos holandeses, que o levaram a observar a crise religiosa aparentemente como um “protestante em face da Igreja Católica Apostólica Romana.” (FREYRE, 2010, p. 49)

Diz Freyre (Idem, p. 37):

Joaquim Nabuco, homem público, um pendor racionalizante no qual se repetia a influência, sobre ele, da Inglaterra de seus pensadores, de seus escritores e, pode-se adiantar, de seus próprios líderes religiosos, ou religiosamente, cristãmente, humanísticos, anglicanos e protestantes evangélicos. O que espanta a quem, lendo tais discursos, lembra-se de estar diante de críticas quase de protestante ao catolicismo romano [...] quase, por vezes, luteranizado em seus pendores para competir com ateus em lógica, racionalidade, racionalismo, tais suas críticas à Igreja Católica Romana.

Logo no ano de sua estréia no Parlamento, na sessão legislativa de 19 de fevereiro de 1879, solicitou “urgência por meia hora”, quando, em um discurso, se posicionou sobre a “liberdade de consciência”.

Referia-se Nabuco às interpelações dirigidas ao Ministro do Império pelo Deputado Saldanha Marinho cujas respostas referentes à “*capacidade política do acatholicos*” (sic) teriam suscitado dúvidas “*pelo menos da parte dos que sustentam, como eu [Nabuco], a liberdade de consciência.*”<sup>6</sup> (19/02/1879)

Em seu discurso, dizia Nabuco ((19/02/1879):

em um paiz em que a vida do cidadão está entregue à igreja, de modo que quase não se póde nascer, nem casar, nem morrer sem o auxílio do padre, nesse país não é muito dizer que os interdictos são verdadeiros flagellos. Não são flagellos hoje que possam ter o alcance da idade média, mas affectam profundamente a consciencia do cidadão, a tranquillidade do paiz e da communhão religiosa.(sic).

Nessa afirmativa, Nabuco trouxe à baila a questão da consciência individual, à qual já havia se referido Locke e da ingerência do religioso no campo civil.

Sobre esse assunto, retornaria Nabuco no *discurso sobre a secularização dos cemitérios* (30/09/1879), onde com maior veemência sintetizaria essa preocupação:

Os ritos funerários e a disciplina da Igreja quanto aos cemitérios não podiam deixar de refletir o seu pensamento principal: sujeitar o homem em todos os seus atos à sua justiça, e não lhe deixar a liberdade, nem mesmo na morte, prometendo acompanhá-lo diante de Deus!

Sua posição seria sintetizada no *Discurso sobre a Liberdade Religiosa* (16/07/1880), quando discorreu sobre a necessidade da instituição do casamento civil para reduzir o poder da Igreja sobre os atos relativos à constituição da família.

A preocupação principal de Nabuco, comungada por outros deputados e intelectuais era sobre o excesso de poder da Igreja Católica, chegando mesmo a apontá-la como a religião “mais apta a servir à exploração política” do povo pelo clero. (Discurso de 16/07/1880, p. 239)

Ainda no seu primeiro discurso, ao questionar o Programa do Partido Liberal, ao qual pertencia, criticou-o por limitar-se a “pedir garantias effectivas para a liberdade de consciência” (sic) enquanto as exigências dos “mais adiantados” iam mais além. (19/02/1879). Das propostas do “Club da Reforma” faziam parte o registro civil obrigatório do casamento, a secularização dos cemitérios públicos e a “liberdade plena de religião com seu culto externo e público”. (idem)

---

<sup>6</sup> Por uma questão de mais fácil localização do discurso, não utilizaremos a fórmula autor-data-página, tendo em vista que três dos discursos foram compilados no mesmo livro e isso poderia causar ao leitor certo embaraço na localização exata do discurso. Usaremos a data da sessão como referência.

A posição de Nabuco ia mais além:

O programa que me parece dever ser o do nosso partido é este: a igualdade política de todos os cultos, sujeitos todos à ação da mesma lei civil. Não basta a igualdade das religiões perante a lei, é preciso que a lei secularize definitivamente todos os atos da vida civil. Quero a secularização do casamento tão completa, que a lei não cogite do casamento religioso. Quero a secularização dos cemitérios tão completa, que a lei não admita cemitérios sectários. (16/07/1880, p. 243)

Essa posição lembra a fórmula emblemática proferida por Victor Hugo, em janeiro de 1850, na Câmara dos Deputados Francesa: *Je veux (...) l'État chez lui et l'Église chez elle.* A frase que resume o sentido duplo da emancipação laica: libertar a igreja do controle do Estado e livrar o Estado da ingerência religiosa, representa a posição semelhante do Partido Conservador brasileiro que, ao solicitar a separação da Igreja e do Estado pensava menos na liberdade religiosa e mais na liberdade para os atos daquela [Igreja].

Para Nabuco, citando o Visconde Seabra, o artigo 5º da Constituição, ao instaurar a exclusividade da religião católica e interdição das manifestações públicas de outras religiões, seria o “grande anti-moral” da Constituição, condenando os cultos à hipocrisia, inclusive devido ao fato de que a lei condenava o “edifício religioso” não católico, mas não impedia a existência de locais de culto sem aparência exterior, fazendo-o demolir “no caso de celebrar-se culto não oficial”. Completa: “Há a liberdade de arquitetura, (sic) mas não a liberdade de cultos”. (19/02/1879)

O que demonstrava, segundo Nabuco, a incoerência (e o desuso da lei, que não punia as infrações) em relação à liberdade de consciência.

Ele voltaria ao tema em 1888: “si não é proibida às demais religiões terem os seus edifícios especiaes, que não são como as casas de moradias, mas com um aspecto diferente, porque deve ser proibido à qualquer seita religiosa dar ao seu edifício uma fôrma exterior de templo?”(sic) (18/10/1888)

Essa mesma atitude hipócrita seria questionada por ele com relação à ineligibilidade dos acatólicos. Nabuco alertava para o fato de que bastava a um cidadão ter sido batizado, mesmo que tivesse sofrido “transformação de espírito” que “no segredo de sua consciência” o tivesse tornado ateu ou cético, para que adquirisse prerrogativas que lhes permitiam aspirar a cargos políticos que seriam negados a acatólicos ou cristãos. Ou seja, o ateu ou cético batizados na infância, ao não renunciarem publicamente à religião

católica possuíam mais direitos do que os não-católicos, pelo simples fato daqueles terem recebido um sacramento e desses não professarem a religião oficial. (16/07/1880, p. 241)

Ao defender o voto dos acatólicos afirmou que “*em matéria de liberdade de religião, que não é senão de liberdade de pensamento, o direito de um deve ser tão respeitável como o direito de todos*” (19/02/1879). Na sua visão, privar os acatólicos do direito de voto restringia seus direitos civis.

Se essa defesa não produziu os efeitos desejados, tendo sido a proposta de entrada dos acatólicos rejeitada nesse ano (1879), foi surtir efeito no ano seguinte quando após uma declaração do Barão de Cotegipe de que a elegibilidade desses não era uma questão política, os mesmo adquiriram o direito de concorrerem a cargos eletivos.

Para Nabuco, a questão da liberdade religiosa criava no país uma “separação moral” que só poderia enfraquecê-lo, criando problemas para o governo. (idem, p. 247)

Nos diversos discursos, Nabuco voltaria a questionar o poder da Igreja de impedir o exercício de direitos civis. Defensor da abolição da religião oficial, nessa época (1879), tinha reservas quanto à separação da Igreja e do Estado. Julgava essa separação “perigosa” levando em conta que “*a grande maioria, quasi que a totalidade dos brasileiros são catholicos*” (sic) (19/02/1879), ao mesmo tempo que a julgava necessária, em nome da defesa da democracia. No seu discurso dizia: “*A democracia não é opposta à igreja, mas a Igreja é opposta à democracia*”.

Por essa razão, ao falar da liberdade religiosa se posicionaria sempre como “partidário” da separação da Igreja e do Estado, de forma a que esse “*não admita a intervenção de nenhuma seita no que é somente e exclusivamente domínio da lei comum.*” (16/07/1880, p. 243)

Questionava também o fato dos acatólicos serem obrigados a financiar as atividades da Igreja oficial. Nabuco voltaria a essa questão quando na sessão de 15 de maio de 1879 fez a *Interpelação sobre a Instrução Pública*. Nesse discurso, afirmava que a “*A igreja tem sido a mais constante perseguidora do espírito de liberdade, a dominadora das consciências, até que se tornou inimiga inconciliável da expansão científica e da liberdade intelectual no nosso século.*” (15/05/1879, p. 166). À Igreja católica atribuía um espírito de intolerância, ao contrário das igrejas protestantes que criariam “povos livres”.

Novamente, no discurso de junho de 1880, questionou o fato de que os contribuintes de todas as religiões eram forçados a concorrer para o ensino da religião católica nas escolas públicas

Ainda no seu primeiro discurso (1879) lembrou que no país, “*o direito canônico faz parte do direito civil*” (idem, p. 173), criando leis de exceção que prejudicariam os acatólicos, submetendo-os a injustiças e diferenças de tratamento.

Quando em setembro, falou sobre a secularização dos cemitérios, alertou para o “perigo para a organização civil do Estado”, do poder da Igreja de violar o “sentido de igualdade civil”, ao fazer “distinções odiosas fundadas sobre a religião”, legislando sobre a vida e sobre a morte (no caso referindo-se aos sepultamentos), controlando os cidadãos até quando não podiam mais defender-se.

Nabuco causou polêmica com seus discursos, pois havia na época a crença de que a defesa dos direitos civis para acatólicos poderia ser uma ameaça à liberdade dos católicos. Ele procurou derrubar essa idéia defendendo que foi a intolerância da Igreja católica que levou a debate sobre os direitos civis, sobre o “sentimento de igualdade civil que (...) é a grande lei das sociedades modernas (30/09/1879, p. 265). Argumentava Nabuco: “*a liberdade de consciência no nosso tempo, (...) não pode mais ser alegada para perpetuar faculdades intoleráveis e privilégios odiosos que tinham antigamente as diversas igrejas nem para proteger pretensões contra a igualdade da lei civil (...)*” (idem, p. 272)

A questão da liberdade religiosa seria então urgente e sua discussão necessária, até para evitar problemas para o governo. Essa seria, inclusive, uma das razões que teria levado à queda do Império. Mas esse não é tema para nossa discussão no momento, visto que pretendemos nos ater à questão da liberdade religiosa e dos direitos civis.

## **Conclusão**

Para concluirmos essa análise, podemos observar que nos diversos discursos de Nabuco, assim como nos apartes e intervenções às suas falas (aqui não apresentados, mas presentes nas transcrições dos discursos), as questões sobre a liberdade religiosa e a liberdade de consciência se concentraram nos seguintes pontos:

1. Na questão da concessão de direitos políticos para os acatólicos.
2. No reconhecimento dos atos civis (nascimento, casamento, óbito) que regiam a vida dos acatólicos.
3. No poder da Igreja católica de controlar a vida e a morte dos cidadãos católicos (ameaçando-lhes de exclusão da Igreja e conseqüentemente da perda dos direitos civis decorrentes dessa exclusão) ou mesmo dos acatólicos (impedindo-lhes o acesso aos direitos civis por ser religião oficial)
4. Na questão do financiamento do ensino público e da Igreja por cidadãos que pagavam impostos e que não usufruíam dos mesmos por questões religiosas.
5. Ou seja, nas questões sobre igualdade legal de todas as crenças e imparcialidade do Estado em relação a elas na sua ação.

Enfim, a grande questão levantada por Nabuco dizia respeito ao descompasso entre as leis e a prática, que permitia a ingerência da Igreja sobre direitos que deveriam ser regidos pela lei civil. Ao se incluírem todos os cultos no regime da mesma lei civil, não se estaria limitando o direito de consciência, mas reduzindo o poder da Igreja sobre os cidadãos e sobre o próprio Estado.

A necessidade da existência de leis garantindo as liberdades é que permite a coexistência dentre seres diferenciados, dando iguais direitos e deveres aos detentores do poder e os dele alijados.

Ou seja, livre no domínio espiritual e garantido pelo poder das leis, o homem se tornaria verdadeiramente livre, ao abrigo dos excessos dos poderosos como pregava Lacordaire<sup>7</sup>: *O primeiro caráter do espírito moderno é o amor a essa igualdade repartida, que chamamos de igualdade civil.* (Apud Chocarne, 1925, p. 214.)

A liberdade religiosa somente seria garantida pela primeira Constituição Republicana, mas o Decreto nº 119-A, de 1890, ao estabelecer a separação entre a Igreja e o Estado, pode ser considerado o primeiro marco da liberdade religiosa no país. Ao tornar o estado laico, abolindo o privilégio de uma religião sobre as outras, o país alinhou-se aos países europeus, iniciando uma nova etapa na história na defesa dos direitos civis.

---

<sup>7</sup> **Henri Lacordaire** (1802-1861) - Religioso positivista francês.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Fernando de. *A cultura Brasileira*. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Brasília: Editora UNB, 1996.

BRASIL. *Constituição Política do Império do Brazil - de 25 de Março de 1824*. Disponível em: <https://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/viwTodos/e964c0ab751ea2be032569fa0074210b?OpenDocument&Highlight=1,&AutoFramed> Consultado em 29/05/2009

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. (org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II. O Brasil Monárquico. Vol 04. Declínio e Queda do Império. 4. Ed. São Paulo: DIFEL, 1985.

CHOCARNE, (dir.) *Pensées Choisies du R. P. Lacordaire. Extraites de ses œuvres*. Tome II. 14. ed. Paris: J. de Gigord, 1925.

FREYRE, Gilberto. Introdução. In CAMARA DOS DEPUTADOS. *Joaquim Nabuco*. 2. Ed. Ampl.. Col. Perfis Parlamentares. N. 58. Brasília: Câmara dos Deputados, 2010. pp. 33-103.

LOCKE, John. *Carta a respeito da tolerância*. São Paulo: IBRASA, 1964.

MAGALHÃES JUNIOR, R. *O Império em chinelos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957.

NABUCO, Joaquim. *Discurso sobre a Intolerância religiosa* – sessão de 18 de outubro de 1888. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/a-camara/conheca/camara-destaca/2010-ano-joaquim-nabuco/pdfs-discursos/liberdade-religiosa-1880>>. Visualizado em 22/10/2009.

NABUCO, Joaquim. *Discurso sobre a liberdade Religiosa* – sessão de 16 de julho de 1880. In CAMARA DOS DEPUTADOS. *Joaquim Nabuco*. 2. Ed. Ampl.. Col. Perfis Parlamentares. N. 58. Brasília: Câmara dos Deputados, 2010. pp.297-313.

NABUCO, Joaquim. *Discurso sobre a Liberdade Religiosa* – sessão de 19 de fevereiro 1879. Disponível em: <http://www2.camara.gov.br/a-camara/conheca/camara-destaca/2010-ano-joaquim-nabuco/pdfs-discursos/JoaquimNabucoquestoreligiosa1879.pdf>. Visualizado em 22/10/2009.

NABUCO, Joaquim. *Discurso sobre a Secularização dos Cemitérios* – sessão de 30 de setembro de 1879. In CAMARA DOS DEPUTADOS. *Joaquim Nabuco*. 2. Ed. Ampl.. Col. Perfis Parlamentares. N. 58. Brasília: Câmara dos Deputados, 2010. pp..257-274

NABUCO, Joaquim. *Interpelação sobre Instrução Pública* - sessão de 15 de maio de 1879. In CAMARA DOS DEPUTADOS. *Joaquim Nabuco*. 2. Ed. Ampl.. Col. Perfis Parlamentares. N. 58. Brasília: Câmara dos Deputados, 2010. pp. 153-176.

PORTO, Walter Costa. *Católicos e acatólicos: o voto no Império*. Revista Liberdade e Cidadania. Ano 2. n. 5. julho/setembro, 2009. Brasília: Fundação Liberdade e cidadania. Disponível em: <<http://www.flc.org.br/revista/default.asp?ed=5> >. Consultado em 20/01/2010.

REILY, Duncan A. *A história documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: AS-TE, 1984.

SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 5. Ed. Ver. Ampl. de acordo com a Nova Constituição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1989.

# As religiões afrobrasileiras: avanços na legalidade e entraves na legitimidade

Ivonildes da Silva Fonseca\*

As religiões afrobrasileiras “já não se escondem da polícia nem se limitam mais a parcelas fechadas população.”(PRANDI, 2005, p.239)

## Introdução

Este artigo tem o objetivo de problematizar sobre o campo das religiões afrobrasileiras utilizando os conceitos de legalidade, legitimidade e legitimação. A partir de dados contidos em diversos instrumentos legislativos de diferentes períodos históricos ficam evidenciadas mudanças ocorridas para este campo que dá sustentação à afirmação sobre a ocorrência de avanços na legalidade.

Das mudanças ocorridas no campo das religiões afrobrasileiras a forma dos processos persecutórios oficializados tem grande significação para o entendimento da condição social dessas religiões , sobretudo pelos arranjos e rearranjos das formas de vigilância:

Foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil. (SILVA, 2007, p.23)

As evidências para analisar essas mudanças estão no corpo legislativo que legalizou a perseguição no passado e em dias atuais concede determinadas garantias referentes à liberdade de culto embora a intolerância religiosa seja uma prática constante e que suscita questionamentos sobre o descompasso existente entre a legalidade e a legitimidade dando vez para a necessidade por parte dos agentes religiosos de desenvolverem ou de darem continuidade ao processo de legitimação. Assim, os conceitos teóricos

---

\* Professora na Universidade Estadual da Paraíba -UEPB no Campus III. Atualmente cursa o Doutorado no Programa de Pós-Graduação de Sociologia –PPGS da Universidade Federal da Paraíba- UFPB sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Ayala. Os e-mails para contato são: vania\_baiana@hotmail.com; ivonildes.bahia@gmail.com

de legalidade, legitimidade e legitimação orientarão esta reflexão e estarão vinculados à realidade empírica no Estado da Paraíba.

Os conceitos de legalidade, legitimidade e legitimação são termos que são utilizados como sinônimos no senso comum por apresentarem uma relação muito estreita apesar de distintos.

A palavra legalidade usada na “jurisprudência positiva” faz referência com aquilo que tem “vinculação à lei” gerando a ideia de que tem legalidade tudo o que se faz segundo “as leis humanas, isto é, guardando as solenidades, formalidades ou condições que elas prescrevem.”[...] (SILVA, 2003) A legalidade é um atributo e um requisito do poder, daí é recorrente atrelar a legalidade à legitimidade entendendo que o exercício do poder legal dá qualidade ao ato, ou seja, o legitima. Daí,

o poder legítimo é um poder cuja titulação se encontra alicerçada juridicamente; o poder legal é um poder que está sendo exercido de conformidade com as leis. O contrário de um poder legítimo é um poder de fato; o contrário de um poder legal é um poder arbitrário (BOBBIO, 2002).

Todavia, o poder legal tem legitimidade em áreas restritas, em momentos e situações restritas. Dessa forma o poder legal tem legitimidade jurídica mas não a tem socialmente. Isto dito em outras palavras significa que as leis nem sempre são respeitadas no seu cumprimento porque o objeto a que se refere carece de legitimidade social.

A legitimidade segundo as palavras de Silva (2003) “decorre de um consenso social”, mas um consenso mais ou menos generalizado que no caso das religiões afro-brasileiras ainda não foi alcançado posto que a sociedade brasileira é estruturada em classes sociais, é machista, racista (MUNANGA, 2003) e assim comporta “a existência de um microssocial hegemônico”[...] (COELHO apud SILVA, 2003) que vem reproduzindo uma mentalidade social de acordo com a sua estrutura e que no caso das religiões afro-brasileiras as consideram manifestações atrasadas, de povos inferiores.

A legitimidade por sua vez tem articulação com a autoridade e o poder e nesse sentido vale ressaltar a tipificação weberiana da autoridade para entender que esta não é um conceito fechado. Dessa forma os tipos weberianos autoridade racional-normativa autoridade tradicional e autoridade carismática contribuem na compreensão sobre o fato das religiões afro-brasileiras ainda não atingirem a legitimidade social. (WEBER, 1979, 99-101)

A autoridade racional-normativa se “impõe em razão da ‘legalidade’, em razão

da crença na validade de um estatuto legal e de uma ‘competência’ positiva; é fundada em regras racionalmente estabelecidas ou, em outros termos, é uma autoridade fundada na obediência, que reconhece obrigações conforme ao estatuto estabelecido. A autoridade tradicional é exercida com base na figura do “passado eterno” e com o poder exercido em nome ou pelo “patriarca” ou pelo “senhor de terras” em nome de “costumes santificados” se faz valer mesmo quando há atos legais estabelecidos. A carismática é a autoridade do “*dom da graça*” manifestada no poder pessoal que é exercida pelo profeta, pelo líder político ou chefe religioso. (WEBER, 1979,p.99)

Nesse entendimento a legitimidade na sua prerrogativa de “qualificar” conforme norma legal proporciona um reconhecimento social relativo ao campo religioso afrobrasileiro, uma vez que o consenso social não se verifica. A legitimidade dessas religiões, dessa forma, se apóia em alguns pressupostos legais que conferem poder para o exercício de certos atos enquanto que a mesma restrição não se verifica para outras religiões.

Diante da aceitação social restrita, os agentes religiosos do campo das religiões afrobrasileiras desenvolvem o processo da legitimação visando a obtenção do consenso social.

## **1 O processo de legalidade das religiões afrobrasileiras**

A alternância das entidades repressoras das religiões afrobrasileiras em diferentes períodos históricos oscilou entre o Estado, a Igreja Católica e a elite social e as suas representações foram exercidas mediante a utilização de mecanismos legais o quais sejam: ordenações, leis, decretos, convenções, pactos e ofício. (SILVA, 2007, p.23); (SILVA JR.; BENTO, 2004, p.13)

No século XIX a autoridade da Igreja Católica foi exercida com base na Constituição de 1824, que no seu artigo 5º previa:

Art. 5º. A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou em particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo. (SILVA JR.; BENTO, 2004, p.13); (LIMA, 2010, p.52)

O texto do artigo 5º da Carta constitucional de 1824 legitima a continuidade do Catolicismo no Brasil Império e permite o exercício de outras religiões diferentes do

catolicismo, mas essas “outras religiões” não contemplam as religiões das pessoas na condição de escravizadas.

Na Bahia do século XIX, por exemplo, o pluralismo religioso era constituído pelas forças religiosas do Islã, o culto dos orixás nagôs, o vodun dos jejes, o culto aos espíritos ancestrais dos angolanos e o próprio catolicismo. (REIS, 1986, p. 116) mas esses cultos religiosos não eram reconhecidos pela sociedade: “Aos estrangeiros *europæus* concedia-se direito à liberdade religiosa, desde que exercida privadamente. As religiões escravas eram ilegais, caso policial e não constitucional.” [...] (REIS,1986, p.137)

Para a garantia do cumprimento das disposições constitucionais foi editado o “Código Criminal do Império, em 16 de Dezembro de 1830, que punia a celebração ou culto de confissão religiosa que não fosse o oficial (art. 276); proibia a zombaria contra o culto estabelecido pelo Império (art. 277) e criminalizava a manifestação de idéias contrárias à existência de Deus (art. 278).” (SILVA JR.;BENTO, 2004,p.13). Complementando o conjunto dos mecanismos de repressão figurava à época As Ordenações Filipinas:

As Ordenações Filipinas foram outorgadas em 1603, tendo vigido até 1830. Um exame do famoso Livro V das Ordenações Filipinas, aponta as seguintes regras:

- . criminalizava a heresia, punindo-a com penas corporais. (Título I);
- . criminalizava a negação ou blasfêmia de Deus ou dos Santos. (Título II);
- criminalizava a feitiçaria, punindo o feitiçeiro com pena capital. (Título III)” (SILVA JR.;BENTO, 2004,p.13)

Havia ainda leis, avisos e posturas municipais para garantirem à Religião Católica a posição de religião oficial. Na *Documentação Jurídica sobre o Negro no Brasil:1800-1888*, Silva Jr; Bento (2004,p.13) ressaltaram: O decreto de 21 de Fevereiro de 1832, “que tratou do trabalho escravo no Arsenal de Guerra da Corte e que previa a atuação de um Capelão que,” além de celebrar a missa aos domingos e dias santos, instruíra a escravatura nos princípios da religião cristã.

A Constituição de 1891, primeira carta republicana que vigorou durante a República Velha desmembrou a Igreja Católica do Estado Brasileiro promovendo a este a passagem da confessionalidade para a laicidade. A liberdade religiosa foi preconizada, mas o gozo desta teria que condizer “ao respeito da moral e dos bons costumes”, caso contrário haveria penalização conforme o primeiro Código Penal da República, de 11 de

outubro de 1890 nos seus artigos 156 e 157 e 158:

Art.156. Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a pharmacia: praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art.157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancia, para despertar sentimento de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

Art.158. Ministras ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo, assim, o ofício do denominado curandeiro. (LIMA, 2010, p.53); (SILVA Jr.; BENTO, 2004, p.13); (NASCIMENTO, 2007, p.351); (ARRIBAS 2008, p.90-91); (CAMPOS, 2001, p.229-230)

Diante da condição imposta pela sociedade dominante do “respeito da moral e dos bons costumes” e das prescrições do Código Penal de 1890 fica manifesta o endereçamento dessas normas para aos cultos que praticavam cura e assim atingia as religiões afrobrasileiras que, inclusive tem as práticas curativas (do corpo e do espírito) como uma das suas finalidades.

A manifestação da e intenção dos governos entre o final do século XIX e o início do século XX , na capital do país que à época era o Rio de Janeiro, e, nas grandes metrópoles era a de instituir uma “nova *ordem* urbana” visando a inserção do Brasil em um dos ideais republicanos, o “*progresso*”. (ARRIBAS, 2008, p.92) Essa intenção acompanha os debates da ciência e da filosofia que apontavam medidas modernizadoras sob o modelo parisiense, ação que foi encampada na Paraíba, com investidas principalmente no centro da capital e que culminou na expulsão de muitos que compunham a categoria de “pobres” das partes da cidade que estavam sendo embelezadas. ( CHAGAS, 2004).

Com o fim do regime autoritário em 1945, é iniciada a redemocratização e com esse novo processo político a Constituição de 1946, promulgada em 18 de setembro consagrou as liberdades expressas na Constituição de 1934, que haviam sido retiradas em 1937 e nestas se incluíam a liberdade da prática de cultos religiosos.

O escritor Jorge Amado ocupando o cargo de deputado federal e constituinte pelo Partido Comunista Brasileiro - PCB no ano de 1946<sup>1</sup> escreveu a

---

<sup>1</sup> Um trecho do discurso do deputado Jorge Amado pode ser ouvido em [http://franklinmartins.com.br/som\\_na\\_caixa\\_player.php?titulo=jorge-amado-fala-como-deputado-do-pcb](http://franklinmartins.com.br/som_na_caixa_player.php?titulo=jorge-amado-fala-como-deputado-do-pcb)  
Acesso em: 20 de junho de 2011

emenda da garantia de liberdade religiosa propondo o fim da perseguição aos protestantes, candomblecistas e aos umbandistas e procurando o apoio dos seus pares conseguiu a assinatura de Gilberto Freyre e de mais oitenta parlamentares. (FARELLI, 2008)

Dessa forma ocorreu uma diminuição da perseguição o que possibilitou que a Umbanda, religião que se estruturou entre as décadas de 1920 e 1930 no Rio de Janeiro, se espalhasse pelo Brasil, entretanto, utilizando as palavras de Lima (2010, p.53), houve diminuição na perseguição, mas persistiu o controle do Estado haja vista a previsibilidade de punição contida no Código Penal de 1940, vigente ainda em dias atuais que, manteve/mantém o reconhecimento das práticas das religiões afrobrasileiras como charlatanismo e curandeirismo.

#### Charlatanismo

Art. 283. - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena - detenção, de 3 (três) meses a 1 (um) ano, e multa.

#### Curandeirismo

Art. 284. - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de 6 (seis) meses a 2 (dois) anos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

(BRASIL. Leis e decretos, 1942); (NASCIMENTO, 2007, p.337-339); (SILVA JR.; BENTO, 2004, p.13).

Os artigos 283, 284 do Código Penal de 1940 é denotativo da continuidade do “controle estatal” em assegurar “o monopólio da cura” para a medicina oficial. Esse “monopólio da cura” tem relação com o momento de “autonomização dos poderes da esfera médica” previsto no Código Penal de 1890 que tem elaboração em meio ao medo social da expansão do curandeirismo. Diante disso, os segmentos da imprensa, dos profissionais da medicina oficial, do clero e dos positivistas pressionam os legisladores para que fosse estabelecido o controle sobre as práticas de curar diferentes da oficial. (ARRIBAS, 2008, p.90-92).

A perseguição por parte do Estado republicano toma como auxiliar a instituição policial conferindo a mesma o poder de fechar espaços religiosos e de



disciplinar as atividades religiosas dos cultos do campo religioso diferentes do católico. O poder oficial conferido à polícia foi dividido com a instituição da saúde, que desenvolveu uma vigilância sobre as religiões afrobrasileiras no sentido de certificar a sanidade mental pois sendo mediúnicas, ocorreria o transe, estado considerado, por parte da perspectiva científica positivista e evolucionista, próprio de pessoas esquizofrênicas ou histéricas.<sup>2</sup>

Após importantes mudanças ocorridas no panorama político brasileiro, com a queda da ditadura militar de 1964 foi promulgada a Constituição brasileira de 1988, que no seu artigo 5º assegura aos brasileiros e aos que são estrangeiros no Brasil a igualdade perante a lei no tocante à vida, à liberdade, à segurança, à propriedade. (...) (CAHALI, 2007, p.22). Esse direito é estendido aos vários segmentos religiosos, católicos, protestante histórico, evangélicos, umbandistas, candomblecistas, budistas, espíritas kardecistas, muçulmanos dentre outros, conforme prevê o inciso VI do artigo 5º: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias.” (CAHALI, 2007, p.23)

No inciso VIII do artigo 5º da Constituição, está prescrito que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de 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;” (CAHALI, 2007, p.23)

Ainda na Constituição Federal de 1988, o parágrafo 1º do artigo 215 especifica a proteção às manifestações culturais para os segmentos compreendidos como populares e para os grupos étnicos compreendendo os povos indígenas, afrobrasileiros e outros “participantes do processo civilizatório nacional”:

Artigo 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

Parágrafo 1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e dos outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. (CAHALI, 2007, p.134)

---

<sup>2</sup> As teorias positivistas e evolucionistas em auge no século XIX afirmando a existência de raças superiores e inferiores, vão influenciar o médico maranhense-baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) pioneiro nos estudos afrobrasileiros e que investigava o transe mediúnico como doença, esquizofrenia/histeria. Ver: Nina Rodrigues (2005)

Na legislação que trata de descrições e punições para atos considerados criminosos, vige em dias atuais a “legislação infraconstitucional”, o Código Penal de 1940 que no seu artigo 208 define:” Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso”, é ato passível de punição. A punição pode ser pena de detenção de 1(um) mês a 1 (um) ano, ou multa. (BRASIL. Leis e decretos,1942 )

Em termos de Convenção o Brasil ratificou em 25 de setembro de 1992, o Pacto de São José da Costa Rica<sup>3</sup>, se comprometendo a respeitar o sentimento religioso:

#### Artigo 12-Liberdade de consciência e de religião

1.Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e de religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crença, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado.

2. Ninguém pode ser objeto de medidas restritivas que possam limitar sua liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças. 3. A liberdade de manifestar a própria religião e as próprias crenças está sujeita unicamente às limitações prescritas pela lei e que sejam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral públicas ou os direitos ou liberdades das demais pessoas.” (CONVENÇÃO AMERICANA SOBRE DIREITOS HUMANOS. Pacto de San José da Costa Rica,1992)

Também em 2001, a Convenção contra o Racismo, a discriminação racial, a xenofobia e as formas correlatas de intolerância contemplou a proteção às identidades religiosas e teve o Brasil como signatário. (DECLARAÇÃO DE DURBAN, 2001)

Diante desse conjunto legislativo é adequada a afirmação de que ocorreu no Brasil um processo de avanço legal com relação ao campo das religiões afrobrasileiras, todavia a legitimidade no sentido de aceitação social, ainda está a dar passos largos.

Tratando sobre a legitimidade das “religiões subalternas” Brumana (1991,p.80-81)) destaca que uma das dificuldades ,aliás, “enorme dificuldade”, diz ele, para a ação “legitimadora” tem relação, “entre outras coisas, na incapacidade que os cultos subalternos têm de apagar seu lugar de emissão “ (BRUMANA, 1991,p.81).E, este lugar de emissão tem a :[...] “sua inclusão no campo estigmatizado da magia, em oposição ao domínio da religião”,nas palavras de Birman (1985,p.86 apud BRUMANA, 1991,p.81)

---

<sup>3</sup> A Conferência Especializada Interamericana sobre Direitos Humanos aconteceu em San Jose da Costa Rica, em 22 de novembro de 1969 e foi ratificada pelo Brasil em 25 de setembro de 1992.

Acerca da explicação sobre esse lugar corroboramos com Brumana (1991) ao buscar apoio em Bourdieu (1999,p.43):

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como *magia* ou como *feiticeira*, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e crenças próprias a uma formação social determinada [...]

Os agentes religiosos diante da aceitação social restrita desenvolvem o processo de legitimação enfatizando, dentre outras necessidades, a de ressignificar esse “lugar social de emissão”. Historicamente, essa direção no processo de legitimação é onstatada nos objetivos dos Congressos de abrangência geral, a exemplo dos Afrobrasileiros; nos Congressos e em outros eventos específicos, dos quais, o Congresso Brasileiro de Umbanda de 1941, o Manifesto das Ialorixás em 1983 (CONSORTE, 2006, p.88-90) a constituição de organizações corporativas, a exemplo da União das Seitas, Federações.

O processo de legitimação do campo das religiões afrobrasileiras mediante a estratégia de organização de Congressos Afrobrasileiros tem início nos anos de 1930, com o primeiro realizado em 1934 em Recife e o segundo em 1937 na cidade de Salvador. Nos dois congressos a perseguição religiosa foi pauta de discussões.

O I Congresso Afro-Brasileiro realizado em Recife em 1934 teve como um dos seus idealizadores, o médico psiquiatra Ulisses Pernambucano (BRAGA, 1995, p.87) e como organizador Gilberto Freyre (1900-1987) junto aos apoios de Miguel Barros<sup>4</sup>, Solano Trindade (1908-1974) e Gerson Lima, integrantes da Frente Negra Pernambucana. Os temas deste Congresso giraram “sobre a história da importação e da escravidão africana<sup>5</sup>, os problemas da aculturação do negro e as variações antropométricas raciais, além de discussão sobre os livros Casa Grande e Senzala e

---

<sup>4</sup> Miguel Barros, artista, cognominado Barros, o Mulato, um dos fundadores da Frente Negra Pelotense saiu da cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul para auxiliar Solano Trindade na fundação da Frente Negra Pernambucana, em 1934. No discurso de abertura Miguel Barros cumprimentou o Congresso em nome da Frente Negra Pelotense evocando a necessidade de organização da gente negra. É enfático a respeito da exclusão no mercado de trabalho fazendo as especificidades no mercado de trabalho para o homem e para a mulher negra. Em um trecho da sua fala faz referência à ancestralidade: “A campanha para a raça e a nacionalidade, deve ser de organização e também de reverencia para com nossos antepassados.” (BARROS, 1988,p.269 ).

<sup>5</sup> A Paraíba teve representação neste I Congresso resultando no trabalho intitulado “Tres seculos de escravidão na Parahyba” de autoria de Adhemar Vidal. Na narrativa sobre o modo de vida das pessoas escravizadas, Vidal dedica atenção ao culto de uma árvore sagrada, “apreciada particularmente pelo escravo: o caobá”.(VIDAL,1988,p.11)

Sobrados e Mocambos.”(...) (GOMES,2009,p.4).

Ao analisar a trajetória intelectual de Arthur Ramos, o pesquisador Silva (2004) observou que: “As décadas de 1930 e 1940 foram marcadas pelo debate em torno da redefinição do conceito de nação” e a ampliação e sistematização de estudos sobre a população de origem africana e suas culturas focando a contribuição desta na formação da sociedade brasileira. Neste I Congresso a restrição da ação da polícia foi um dos pontos de discussão e por esforço de Ulysses Pernambucano o então Secretário da Segurança Pública faz “a transferência da supervisão e autorização de funcionamento desses cultos para o recém-criado Serviço de Higiene Mental da assistência aos psicopatas de Pernambuco” (BRAGA, 1995, p.87).

A transferência dos atos de supervisão e autorização da área policial para a da saúde é a efetivação da disciplinarização das religiões afrobrasileiras, fato verificado na cidade de São Paulo: “Não apenas as autoridades policiais mas também as sanitárias estavam preocupadas com o curandeirismo.” (NEGRÃO, 1996, p.51)

O II Congresso Afro-Brasileiro realizado de 11 a 19 de janeiro de 1937 na cidade de Salvador na Bahia teve a participação do Governo do Estado e a condução da organização sob liderança de Edison Carneiro (1912-1972) juntamente com Áydano do Couto Ferraz (1914-1985) e Reginaldo Guimarães. Neste encontro teve apresentações de teses e homenagens a Nina Rodrigues, uma vez que o cientista havia falecido em 1906 deixando discípulos. (GOMES, 2009, p.5-6); (SANTOS, 2001, p.9).

Nas palavras de Braga (1995, p.74) o II Congresso Afrobrasileiro foi consagrado como o mais importante evento cultural afrobaiano na primeira década do século XX. O antropólogo exalta que este evento foi a “primeira reação formal de grande significado e conseqüência para a população negra”, fato reiterado por Carneiro ( 1964, p. 99 apud Dantas, 1988,p.195 ): “Quanto ao da Bahia, no dizer de Édison Carneiro, um dos seus organizadores, o”Congresso estava profundamente enraizado entre as populações negras” e “esta ligação imediata com o povo negro” teria sido “ a maior glória do Congresso da Bahia”. Foi o primeiro protesto mais formal contra a agressão policial e conseqüentemente em prol da liberdade religiosa.

Além da prioridade dada ao assunto da liberdade religiosa o II Congresso que foi realizado na perspectiva culturalista abrigou reivindicações de intelectuais e militantes negros para questões sociais, políticas e raciais que “atingiam a população

negra na Bahia”. A abordagem de assuntos socioeconômicos gerou insatisfação dentro do Congresso pois alguns setores temiam que o evento se configurasse como uma atividade comunista. Assim, Martiniano Eliseu do Bonfim<sup>6</sup>, Presidente de Honra do II Congresso Afrobrasileiro, insatisfeito, reiterou quando interrogado por um jornalista, que a liberdade religiosa seria o problema maior a ser discutido naquela reunião. (BRAGA, 1995, p.88-89).

A importância dada à condição social das religiões afrobrasileiras no II Congresso justificou que: ”Neste Congresso foi votada uma resolução, por unanimidade, sobre a liberdade das religiões africanas e outra sobre a criação de uma entidade que congregasse os chefes das comunidades religiosas da cidade e do estado.”(FERREIRA, 2000,p.116 ) Assim, foi criada a “União das Seitas afrobrasileiras” em setembro de 1937 como “resultado político” do II Congresso com o objetivo de “neutralizar as investidas policiais contra os candomblés da Bahia”. (LANDES, 2002, p.12); (BRAGA, 1995, p.87); (SILVA, 2004); (SIQUEIRA, 2005, p.46). Essa estratégia veio a fortalecer o povo de santo para a obtenção de conquistas futuras.<sup>7</sup>

Após um longo intervalo ocorreram mais três eventos com a mesma natureza mantendo a denominação - Congresso Afrobrasileiro. E assim, nos anos de 1982 e 1994 ocorreram o Terceiro e Quarto Congresso em Recife e em 1997, o Quinto Congresso em Salvador.

O III Congresso Afrobrasileiro no ano de 1982 na cidade de Recife marcou “a renovação de estudos cientificamente sociais e culturais brasileiros”, sendo assim a característica deste evento, foi marcada pela apresentação de novas abordagens relacionadas a “mestres brasileiros e estrangeiros entre estes, um Balandier e um Duvignaud, da Sorbonne, um Adriano Moreira, de Lisboa de assuntos afrobrasileiros. (III CONGRESSO AFROBRASILEIRO DE 1982, 2005)

O IV Congresso Afrobrasileiro aconteceu em Recife no ano de 1994 com o apoio da Fundação Joaquim Nabuco e sob o patrocínio da Fundação Ford. Desenvolveu-se sob os eixos temáticos da Mulher Negra e da Identidade e Cidadania. Os anais deste

---

<sup>6</sup> Recomendo a leitura do livro *A Cidade das Mulheres* (LANDES, 2002) especialmente o capítulo 4 que traz dados sobre a vida de Martiniano Eliseu do Bonfim.

<sup>7</sup> Os trabalhos escritos e apresentados no evento foram publicados no livro *O Negro no Brasil*, de Edison Carneiro, publicado pela Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, em 1940. No artigo de Gomes (2009,p.6) encontra-se citação à obra.

Congresso foram publicados em dois volumes, tendo o primeiro volume trabalhos versando sobre a Mulher Negra: preconceito, sexualidade e imaginário; o segundo, O negro, identidade e cidadania. (QUINTAS, 1995)

O V Congresso Afrobrasileiro ocorrido em agosto de 1997 em Salvador na Bahia foi um espaço de discussões sobre práticas discriminatórias, desigualdades e formas de inserção social da população afrobrasileira, tratando assim do assunto das políticas públicas. O tema das religiões afrobrasileiras foi contemplada na sua diversidade e no seu processo de legitimidade. (CAROSO; BACELAR, 2007) (CAROSO, BACELAR, 2006)

No Rio de Janeiro nas três primeiras décadas do século XX, o preconceito e a discriminação com a Umbanda a levou a ficar sob fiscalização do Departamento de Tóxicos e Mistificação da Polícia, órgão “responsável por lidar com situações relacionadas a drogas, jogo legal e prostituição”. Diante desse quadro social os agentes religiosos realizaram o I Congresso Brasileiro de Umbanda, em 19 de outubro de 1941, no Rio de Janeiro cuja intenção era “unificar as práticas e buscar respeitabilidade social”. Os palestrantes discursaram no sentido de retirar o caráter de feitiçaria da mesma e de diminuir a importância da origem africana. Nessa perspectiva foi fortalecido o conceito de “umbanda de magia branca”. Três anos depois, em 1944, umbandistas entregaram ao presidente Getúlio Vargas um documento chamado *O Culto da Umbanda em face da Lei*. (BRASIL. Almanaque de Cultura Popular, 2008)

A partir da década de 1940 a Umbanda ganhou mais visibilidade social no sudeste brasileiro por meio de programas de rádio, circulação de jornais e da fundação de várias federações de Umbanda<sup>8</sup>. Expandindo-se e fortalecendo-se no início dos anos de 1960 teve a Igreja Católica como uma perseguidora. (JENSEN, 2001)

## **2 A legalidade e a legitimidade do campo religioso afrobrasileiro na Paraíba.**

No Estado da Paraíba a perseguição legal vigorou até a década de 1960 incidindo sobre o complexo religioso denominado Catimbó-Jurema, um culto que incorporava tradições europeias (catolicismo popular), africanas e indígenas.

---

<sup>8</sup> A criação da Federação Espírita Brasileira para “defender os interesses do espiritismo junto ao Estado” serviu de inspiração para os umbandistas criarem a Federação Espírita de Umbanda no Rio de Janeiro “afim de negociar a suspensão das batidas policiais, que se intensificaram em meados de 1937. (OLIVEIRA, 2008, p.105-106)

A década de 1960 é referência de um momento histórico em que as religiões afrobrasileiras “conquistaram relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado dos movimentos de renovação cultural e de conscientização política, da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas, entre outros fatores”[...] (SILVA, 2007, p.23-24). Na Paraíba é um momento especial no processo de “modernização do Estado” e na “reconfiguração do cenário religioso”, fatos que conferem ao Governador João Agripino o reconhecimento de ter sido um agente público que estabeleceu um “marco modernizador” na realidade paraibana e no seu campo religioso afrobrasileiro. (SALLES, 2010, p.91). Nesse contexto histórico os agentes religiosos do campo das religiões afrobrasileiras na Paraíba recebem a lei 3443/1966, que: “Dispõe sobre o exercício dos cultos africanos do Estado da Paraíba”, publicada no Diário Oficial de 10 de novembro de 1966 e sancionada no Governo de João Agripino.

A lei 3443/66 foi tida por muitas pessoas como a chegada da liberdade de culto. Todavia, esta norma legislativa “autorizava” sob “condição” a prática dos cultos religiosos afrobrasileiros, conforme o texto do artigo 2º:

Art.2º - O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretaria da Segurança Pública, mediante constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

- Quanto à sociedade:

a - prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II- Quanto aos responsáveis pelos cultos:

- prova de idoneidade moral;
- prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico. (VANDEZANDE, 1975); (SOARES, 2009); (PARAÍBA. Assembléia Legislativa)

Ainda nos artigos 4º e 5º fica evidente o mecanismo de controle criado pelo Governo:

Artigo 4º- Os cultos existentes à data desta lei poderão funcionar, a título precário até que satisfaçam, no prazo de 180 (cento e oitenta) dias, a contar de sua vigência, os requisitos dos artigo 2º.

Artigo 5º- Os diversos cultos em andamento diligenciarão a fim de ser instituída a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, à qual estarão subordinados, cabendo-lhe, entre outras atribuições, disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas. (VANDEZANDE, 1975); (SOARES, 2009); (PARAÍBA. Assembléia Legislativa)

Também Salles (2010, p.91) ressalta o aspecto restritivo da lei, todavia, a ressonância positiva entre os agentes religiosos é incontestável, sobretudo, porque

muitos desses que antes da lei 3443/66 já exerciam a função de autoridade religiosa sofreram situações de acossamento, inclusive prisões. Assim, com esta lei foi encerrada legalmente a ferrenha perseguição que à época tinha na dianteira o Governador Pedro Gondim.

A memória sobre a repressão aos cultos afrobrasileiros na Paraíba transita entre dois pólos em que, em um, o Governador Gondim é o representante da perseguição em que os terreiros foram invadidos, objetos sagrados foram destruídos, apreendidos e agentes religiosos receberam punições enquanto tais e no outro pólo o Governador João Agripino figurando como o libertador. (SOARES, 2009, p.136)

O depoimento da Ialorixá Lúcia (2008) ao lembrar as estratégias de sua família consanguínea para realizar as suas práticas religiosas na cidade de Campina Grande na década de 1960, antes de Lei 3443, é elucidativo deste momento:

Eu comecei na vida religiosa já na minha casa com meus pais, com meus avós, minhas tias- avós, meus bisavós, meus ancestrais , antepassados.Eles faziam as chamadas “mesa” de jurema no interior. Naquele tempo, minha avó, quando era de noite fechava as portas e algumas pessoas... não eram todas convidadas... E minha avó fazia, minha tia - avó fazia, aquela reunião às 9 da noite. Começava muito no silencio por causa da polícia porque se a polícia pegasse ia todo mundo preso com a mesa na cabeça...

Ainda sobre o controle exercido sobre as religiões afrobrasileiras por parte de lei 3443/66 é significativa a reflexão feita pela Ialorixá Renilda (2007): “Quando você vai tendo conhecimento passa a ver que tava tudo errado.” Ao revelar esta constatação, ela se referiu às entrelinhas contidas no texto da lei e aos novos mecanismos de controle. Continuando a sua explanação ela detalhou:

(...) aqui na Paraíba, só em 66 com João Agripino vai ser liberado. Mas, entre aspas ... tinha que ter a Federação; além da Federação, a polícia. A polícia entrou no meio. No Governo Agripino, acho que 10 anos ainda, prá você poder tirar a sua licença ia prá Federação, solicitava não era nem prá o Presidente, era a Carlos Leal Rodrigues, era citado como um Deus, Carlos Leal Rodrigues. Quando você vai tendo conhecimento passa a ver que tava tudo errado. E dali você ia prá Delegacia e na delegacia, você fazia toda uma documentação... cartório ... e ai voltava para delegacia e a polícia era quem fiscalizava seu terreiro. Antigamente tinha que sair em Diário Oficial, tinha que ir prá cartório... (IALORIXÁ RENILDA, 2007)

A “liberdade vigiada”<sup>9</sup> segue a lógica estabelecida no país desde o final do século XIX com a construção de uma “nova ordem” com o controle social sobre as

---

<sup>9</sup> As aspas são minhas.



religiões afrobrasileiras. Dessa forma os cultos afrobrasileiros eram discriminados e tratados como casos de polícia, fato que Mãe Stella do Axé Opô Afonjá comentou pois além do cadastro na Delegacia de Polícia -Delegacia de Jogos e Costumes- os terreiros recebiam a determinação para “bater” com hora marcada. (JOAQUIM, 2001, p.27-28)

A obrigação do cadastro era dada pela lei baiana 3092/1972 sob a categorização de “Sociedades afrobrasileiras para atos folclóricos”, uso que vigeu até 1976.(SILVA JR.;BENTO, 2004, p. 25)

A mudança na situação no Estado da Bahia em 1976 deixa margem para confirmar o caráter restritivo da lei paraibana 3443/66 uma vez que foi necessário, no ano de 1981, a sanção da Lei 4242 que isentava a “participação da Polícia Militar na fiscalização e repressão aos cultos afro-pessoenses.” (SOARES, 2009, p.146)

Apesar das leis 3443/66 e a 4242/81 a visão social negativa sobre os espaços dos cultos perdurava produzindo a ideia de ser um espaço pernicioso para as pessoas de menor idade o que motivou no ano de 1986 a 6ª Vara de Menores de João Pessoa, expedir o Ofício 184/86 autorizando “as crianças e adolescentes a participarem dos rituais de ‘gira’ e festas das religiões afro-pessoenses, respeitando o código dos cultos.” [...] (SOARES, 2009, p.146)

Com um conjunto legislativo nacional e local que garante a proteção e a liberdade religiosa e a legitimidade relativa, na Paraíba, os agentes religiosos do campo religioso afrobrasileiro vêm desenvolvendo um processo de legitimação com inúmeras ações, que visa dentre outros, ressaltar os direitos garantidos, combater a intolerância religiosa, fortalecer a necessidade de políticas públicas específicas e ressaltar o caráter positivo dessas religiões já que o seu “lugar de emissão” como “feitiçaria” ainda é um dos principais entraves à legitimidade. Das ações, citaremos, a fundação do jornal *A Umbanda no lar*, cujo primeiro número data de 1977<sup>10</sup>(JUREMEIRA Joana,2008);(JORNAL A Umbanda no lar , 2009) a formação de Federações;realizações de eventos locais , a exemplo do Encontro da Religião dos Orixás, promovido pela Federação Independente de Cultos Afrobrasileiros- (FICAB);Encontro de Juremeiros/as promovido pela Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema-FCP UMCANJU); Caminhada pela Água e pela Vida promovida pelo Ilê Axé Omidewá; Caminhadas em via pública solicitando liberdade religiosa e o fim da intolerância, além

---

<sup>10</sup> Não encontramos notícias sobre a continuidade deste Jornal.

de eventos no cotidiano das escolas públicas e privadas no ensino fundamental, médio e superior.

### **Considerações finais desde o jogo conceitual entre legalidade, legitimidade e legitimação**

A discussão sobre os avanços e entraves das religiões afrobrasileiras pode ser feita a partir do jogo conceitual entre legalidade, legitimidade e legitimação. A análise do conjunto legislativo constituído desde a formação do Brasil possibilita a compreensão do avanço legal e da restrição na legitimidade social. No cotidiano os entraves com relação à legitimidade são evidenciados, tal como se mostram os privilégios e isenções asseguradas aos agentes religiosos de religiões diferentes das afrobrasileiras e às suas igrejas, a exemplo da contribuição à Previdência Social na qualidade de sacerdote, por exemplo. Outra situação diferenciada se dá com relação a tolerância ao som. Os atabaques dos terreiros promovem a atuação dos órgãos governamentais que cuidam do meio ambiente, intervindo em terreiros, sobretudo nas horas de cerimônias enquanto o mesmo não é verificado para outras manifestações de igrejas de denominações diversas. Também as interdições aos terreiros, por motivos injustificáveis legalmente, espalham-se por todo o Brasil evidenciando que apesar dos avanços legais há uma imposição para que as religiões afrobrasileiras se adequem a uma normatividade que interfere na sua concepção de mundo.

Assim, num quadro carente de legitimidade, os agentes religiosos agem no sentido da obtenção de legitimação visando entre outros objetivos, “ressignificar o lugar de emissão” das religiões afrobrasileiras.

### **REFERENCIAS**

ARRIBAS, Célia da Graça. **Afinal, espiritismo é religião?** A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. São Paulo, 2008. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

BACELAR, Jefferson; CAROSO, Carlos (orgs). **Brasil: um país de negros?** 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

\_\_\_\_\_. **Faces da tradição afro-brasileira:** religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 17- 35.

BARROS, Miguel. Discurso do representante da Frente Negra Pelotense. In: MELLO, José Antonio de Gonsalves (apresentação). **Estudos afro-brasileiros**: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Edição fac-similar. Recife: Massangana, 1988. p. 269-271. (Série Abolição, 6)

BOBBIO, Norberto. Dicionário de Política. Brasília: UNB, 2002.p. 674 v.2.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In:\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. 5ed. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 27-78

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRASIL. Leis e decretos. **Código penal Brasil**: decreto-lei nº 2848 de 07/12/1940 alterado pela lei nº 9.777 em 26/12/98. Rio de Janeiro, 1942. Disponível em: [http://www.cejamericas.org/doc/legislacion/codigos/pen\\_brasil.pdf](http://www.cejamericas.org/doc/legislacion/codigos/pen_brasil.pdf) Acesso em: 8 de julho de 2010.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. **Direitos Humanos**: documentos internacionais. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2006.

BRUMANA, Fernando Giobelina; MARTÍNEZ, Elda González. **Marginália sagrada**. Campinas/SP: UNICAMP, 1991.

CAHALI, Yussef Said, org. **Código Civil. Código de Processo Civil. Código Comercial, Legislação civil, Processual civil e empresarial, Constituição Federal**. 9 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O combate ao catimbó**: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. Pernambuco, 2001. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco-UFPE, 2001.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. **As singularidades da modernização na Cidade da Parahyba, nas décadas de 1910 a 1930**. Recife: UFPE, 2004. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco.

CONVENÇÃO AMERICANA SOBRE DIREITOS HUMANOS. Pacto de San José da Costa Rica, 1992. Disponível em: <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/sanjose.htm> Acesso em 30 de maio de 2011

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson, (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.71-91

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e Papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DECLARAÇÃO de Durban, 2001. Disponível em:  
[http://www.comitepaz.org.br/Durban\\_1.htm](http://www.comitepaz.org.br/Durban_1.htm) Acesso em: 20 de janeiro de 2009

DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986. p.675

FARELLI, Maria Helena. Como surgiu a liberdade religiosa no Brasil ,2008. Disponível em: <https://povodearuanda.wordpress.com/2008/07/22/como-surgiu-a-liberdade-religiosa-no-brasil/> Acesso em: 26 de janeiro de 2010

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente em construção**. São Paulo: Pallas, 2000.

GOMES, Arilson dos Santos. Congresso Nacional do Negro de 1958. In: **Revista África e Africanidades**, ano 2, n.6, ago, 2009. Disponível em:  
[http://www.africaeaficanidades.com/documentos/congresso\\_nacional\\_negro.pdf](http://www.africaeaficanidades.com/documentos/congresso_nacional_negro.pdf) Acesso em: 22 de fevereiro de 2011.

IALORIXÁ LÚCIA. Entrevista concedida a Ivonildes da Silva Fonseca e a Paula Maria Fernandes em 2008.

IALORIXÁ Renilda. Entrevista concedida a Ivonildes da Silva Fonseca em 30 de setembro de 2007.

JENSEN, Tina Grudun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. In: **Revista de Estudos da Religião**, n. 1, 2001, p. 1-21 Disponível em: [www.pucsp.br/rever/rv1\\_2001/p\\_jensen.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_jensen.pdf) Acesso em: 30 de maio de 2010.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro:Pallas, 2001.

JORNAL A UMBANDA NO LAR. In: A cidade sagrada da Jurema, 2009. Disponível em: <http://avisospsicodelicos.blogspot.com/2009/08/cidade-sagrada-da-jurema.html> Acesso em: 30 de maio de 2010.

JUREMEIRA Joana. Jurema, ciência do Acais, 2008. Disponível em:  
<http://juremeirajoana.blogspot.com/search?q=lar> Acesso em 30 de maio de 2010.

LANDES, Rute. **A cidade das mulheres**. 2ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LEI DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em:  
<http://www.multikulti.org.uk/pt/racism-discrimination/the-articles-of-the-human-rights-act/> Acesso em: 24 de setembro de 2008.

LIMA, Aurenice Maria do Nascimento. Liberdade de culto - Òmìnira Èsin: legislação que protege as manifestações religiosas de matriz africana e afro-indígena. In: In: III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, 2010, Recife. **Anais eletrônicos: Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerância, diálogos, interpretações**. Recife, UNICAP/Programa de Mestrado em Ciências da Religião, set, 2010, p. 50-59.

MUNANGA, Kabengele. Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania. In: **Ação educativa 10 anos**: palestra proferida no 1º Seminário de Formação teórico-metodológica, São Paulo, 2003

NASCIMENTO, Vilma Maria do. **Sagrado/Profano no trato do corpo e da saúde na metrópole negra**: Salvador nos anos 1950/1970. São Paulo: PUC, 2007 Tese de doutorado apresentada ao doutorado em História Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996.

NINA RODRIGUES. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: P555, 2005.

PARAÍBA. Assembléia Legislativa. Disponível em: <http://www.al.pb.gov.br/sgdd/> Acesso em: 10 de agosto de 2010.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUINTAS, Fátima (org.). **O negro**: identidade e cidadania. Recife: Massangana, 1995. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro, Recife, 1994. v.2.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês - 1835. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada**: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Universitária UFPE, 2010.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A Jurema Sagrada da Paraíba. In: **Qualit@s Revista Eletrônica**, v.7, n.1, 2008 Disponível em: <http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/viewFile/122/98> Acesso em: 09 de abril de 2008.

SILVA, Alexandre Rezende da. Legalidade e legitimidade. **Jus Navigandi**, Teresina, ano 68, n.63, 1 de março de 2003. Disponível em: <http://jus.uol.com.br/revista/texto3814/legalidade-e-legitimidade> Acesso em: 25 de fevereiro de 2011

SILVA, De Plácido e. **Vocabulário jurídico**. 26ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p.824

SILVA Jr., Hédio; BENTO, Maria Aparecida Silva. **Campanha em defesa da liberdade de crença e contra a intolerância religiosa**. São Paulo: CEERT-SESC/SP-INTECAB, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: \_\_\_\_\_. (org). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 9-27.

\_\_\_\_\_. **Candomblé e Umbanda:** caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 2000. (As religiões na História)

SIQUEIRA, José Jorge. Os Congressos Afro-Brasileiros de 1934 e 1937 face ao I Congresso do Negro Brasileiro de 1950: rupturas e impasses. In: **Revista Augustus**, Rio de Janeiro, v.10, n.21, jul/dez, 2005, semestral.

SOARES, Stênio José Paulino. “**Anos da chibata**”: **perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações**. In: **CAOS-Revista eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 14, set/2009, p.134-155 Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/8Anos%20da%20Chibata.pdf> Acesso em: 2 de janeiro de 2010.

III CONGRESSO AFROBRASILEIRO DE 1982, 2005. Disponível em: <http://www.qsl.net/py3abt/diplomas/diplomas.html> Acesso em: 22 de fevereiro de 2011.

VANDEZANDE, René. **Catimbó:** pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Recife: UFPE, 1975. Dissertação apresentada ao P.I.M.E.S. do IFCH da UFPE para obtenção do grau de mestre.

VIDAL, Adhemar. Tres seculos de escravidão na Parahyba. In: MELLO, José Antonio de Gonsalves (apresentação). **Estudos afro-brasileiros:** trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934. Edição fac-similar. Recife: Massangana, 1988.p.105-152. (Série Abolição, 6).

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 4ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. (Biblioteca de Ciências Sociais)

# Estado, laicização e tolerância religiosa: os indígenas do noroeste do Mato Grosso e sua absorção pelas igrejas evangélicas

Jéssica Rodrigues de Souza\*

Marina Silveira Lopes\*\*

Patrícia Scatolin Teixeira\*\*\*

## Resumo

Na década de oitenta sob o incentivo do governo estadual, que visava a colonização no estado de Mato Grosso, mais especificamente no Norte e Noroeste, uma leva de migrantes visionários chegaram nesta região, poderíamos dizer que em busca não só de terras, melhores condições de vida, também para a conquista de mais fiéis. Os primeiros passos para o surgimento da cidade de Juína em meio a floresta Amazônica foram dados na década de 70, sob muitas dificuldades devido ao acesso restrito a área e ao excesso de chuvas e a emancipação do local ocorreu somente em 1983. Por ser uma cidade relativamente nova, poucos estudos foram realizados nessa região, menos ainda no âmbito a que nos propomos trabalhar, eis então uma de nossas maiores dificuldades, a obtenção de dados. No território juinense fazem-se presentes três povos indígenas, os Cinta Largas, os Rikbaktsá e os EnawenêNawê, entretanto com a aceleração do processo de migração para a área urbana e as modificações causadas na sociedade devido a esse fato, torna-se ainda mais importante o estudo e o registro de dados referente ao objeto aqui proposto. Esse artigo tem com a característica principal de ser o primeiro passo de uma pesquisa que propõe a realização de um trabalho inédito na região de Juína/MG, a espacialização das igrejas presentes na cidade em proporção a sua população, o reconhecimento da população indígena no centro urbano e seu envolvimento com várias manifestações de fé que pululam em Juína.

**Palavras – chave:** religião, cultura indígena, Cinta Larga, Rikbaktsá, EnawenêNawê.

## Introdução

Tendo como campo a jovem Juína, buscamos com a pesquisa proposta a aquisição de dados e registros ainda não encontrados, e que são de suma importância histórica e antropológica para uma melhor compreensão de fatores sociais da região, muito se perdeu sem que tal trabalho fosse feito, o desbravamento da selva em pleno século XX, muitas com mu dificuldades que remontavam todo o cenário do início da coloniza-

---

\* Aluna do I Termo do curso Direito das Faculdades do Vale do Juruena - Ajes

\*\* Graduada em Geografia e Mestre em Ciências da Religião pela PUCSP. Professora de Antropologia Cultural do curso de Direito das Faculdades do Vale do Juruena - Ajes

\*\*\* Graduada em Letras pela UNEMAT e aluna do I Termo do curso de Direito da Faculdade do Vale do Juruena – Ajes.

ção portuguesa em terras brasileiras. O acervo desse processo doloroso, e sem dúvida nenhuma sangrento, é escasso e na maioria das vezes limita-se a exaltar alguns, não registrando edocumentando o que de fato ocorreu até chegarmos nos dias atuais.

Pouco se encontra ou quase nada, que tenha sido feito sob olhar científico mas se observarmos um pouco mais de perto, perceberemos que o espírito desbravador ainda se encontra intrínseco em veias juinenses.

A princípio tomamos como objetivo, o estudo da cultura religiosa indígena voltada para as aldeias, entretanto percebemos que os índios têm sido cada vez mais comumente encontrados nas dependências da cidade, muitos se mudaram e seus filhos estão nas escolas públicas, mas dificilmente frequentam as igrejas cuja fé professam nas aldeias, após trabalhos missionários realizados por essas mesmas instituições.

Surge assim, a necessidade de ser feito um estudo também com relação a quantidade, campo de atuação, localidade dessas igrejas e como lhe dão com a clientela indígena, eis obviamente, um trabalho que se dará a longo prazo.

É evidente que os povos nativos que habitavam essa região na década de 70, mantêm uma mesma linhagem étnica com relação aos seus descendentes presentes na mesma região, contudo não se pode negar que a diferença entre eles e seus ancestrais não se dá somente no campo temporal, mas muito se modificou no que diz respeito a cultura e no espírito de visão de mundo, de passado, presente e futuro. Mudanças estão acontecendo e outras hão de vir, para tanto nos colocamos na posição não só de seres participantes desse processo uma vez que, nos encontramos como moradores dessa região, mas também como estudiosos.

### **Juína: um “sincretismo em movimento” na floresta amazônica**

Other syncretistic formations have emerged as the consequence of a dominant culture forcing on or “interpenetrating” a culture of minority its own religion such as to make it the official religion.<sup>1</sup>  
(Leopold; Jensen, 2005, p. 04)

No início da construção da Rodovia AR-1, sob responsabilidade do engenheiro Hilton Campos, com o intuito de ligar a cidade de Vilhena, no estado de Rondônia à

---

<sup>1</sup>**Tradução nossa:** Outras formações sincréticas surgiram como consequência de uma imposição de uma cultura dominante ou pela "interpenetração" uma cultura minoritária, que pode suprimir a sua própria religião, como para tornar a outra, como religião oficial.



Aripuanã - MT, a região onde hoje se encontra Juína era de difícil acesso, tanto que era conhecida como “Terra Esquecida”.

Em 1976, apesar de muitos contratempos devido ao excesso de chuva, a construção da rodovia estava a todo vapor, e no dia 23 de janeiro deste ano ocorreu uma importante reunião, no distrito de Fontanillas, às margens do rio Juruena, da qual participaram diretores da SUDECO (Superintendência de Desenvolvimento do Centro Oeste) e da CODEMAT (Companhia do Desenvolvimento do Mato Grosso), e figuras importantes como Jairo de Faria, Grigori Bulad, Sarita Baracat de Arruda, Guilherme de Azeiteiro Lima, Hilton Campos, Kykoo Nynomia Miguel e Adejar de Aquino. Deste momento surgiu a ideia de formalizar o Projeto Juína, prevendo a implantação de uma cidade no meio da floresta amazônica daí, a explicação do porquê de Juína receber o predicado de “Rainha da Floresta”. Vide figura 1.



**Figura 01:** Vista aérea do Projeto Juína retirada do Orkut da cidade.

**Fonte:** Orkut da cidade/1977

Aprovado pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) pela Portaria N°. 904, de 19 de setembro de 1978, coube ao engenheiro responsável pela AR-1, levar os primeiros sinais de progresso do projeto, em todo esse processo destacou-se figuras como Jesuíno Tavares da Cruz, na construção de pontes, Claudil Jones de Miranda, conhecido por fortalecer amizade com os Cinta-largas, além de outros, conhecidos como pioneiros na região.

Por volta de 1978, sob incentivo da CODEMAT, iniciou-se então o projeto de povoação, vale ressaltar ainda a participação do engenheiro Gabriel Muller e Filinto Muller, que conseguiram pela aprovação de lei no Congresso Nacional, a autorização ao estado de Mato Grosso para a licitação da imensa área destinada ao então projeto. Juntamente com outras regiões do noroeste do Mato Grosso a cidade de Juína começava a ser esboçada pelos migrantes chegados de diversas regiões do país, em sua grande maioria sulistas, aos quais foram vendidos mais de dois milhões de hectares.

Em 10 de junho de 1979, foi criado o distrito de Juína, ligado ao Município de Aripuanã pela Lei N°. 4.038, sendo considerado, esse o maior êxito da CODEMAT. Sendo finalmente emancipado em 09 de maio de 1982, sob a Lei N°. 4.456, de autoria do deputado Oscar Ribeiro, obtendo o território de quase trinta mil quilômetros quadrados, tendo como primeiro prefeito eleito o professor Orlando Pereira.

Ricas jazidas foram descobertas pela SOPEMI (Sociedade de pesquisas mineiras e pelo projeto RADAMBRASIL, tal fato causou grande impacto na região, culminado com a criação da “Bolsa de Diamantes” pelos irmãos Ben-Davi, sendo os maiores lucros obtidos por aqueles que controlavam o mercado diamantífero na região, ou seja investidores europeus em especial de Londres e Bruxelas. O comércio de gemas, tornou-se tão comum, que não raramente via-se vendedores e compradores negociando pedras de auto valor nas ruas ou até mesmo da estação rodoviária.

Muitos minérios foram encontrados com as escavações, entretanto além das perdas com relação às riquezas naturais, devidos aos impactos ambientais, perdeu-se muito no que diz respeito à cultura, com a dizimação total de algumas tribos indígenas, perdas no sentido histórico e até mesmo arqueológico, umas vez que, fósseis de animais pré-históricos foram encontrados, após trabalho desenvolvido a seis metros de profundidade, na fazenda São Luiz, localizada na linha 03<sup>2</sup>, e foram em quase sua totalidade jogados fora, ou escondidas por alguns, por considerarem que tais achados trariam azar, por outros pelo fato de existirem leis proibindo a garimpagem em sítios arqueológicos.

Hoje apesar de ser o maior produtor de diamante industrial do país, e seu subsolo abrigar ricas jazidas, que segundo pesquisas seriam necessários cinquenta anos para sua exploração o setor encontra-se desmotivado. Contudo a cidade vem crescendo, ape-

---

<sup>2</sup> Local onde hoje se localiza o distrito de Terra Roxa pertencente à Juína; assim como os bairros do município são reconhecidos por módulos, as zonas rurais são conhecidas por linhas.

sar das dificuldades inerentes á localização da região, sendo amenizada pela construção do asfalto da BR 170 que liga a cidade a capital do estado, Cuiabá.

A analogia da colonização da região onde hoje se encontra a cidade de Juína, com a chegada dos portugueses em terras tupiniquins é quase inevitável. Sedentos por novas fontes de renda, terras, e vislumbrados pelo brilho do ouro e do diamante, os visitantes se tornaram moradores e assim como no século XVI, os embates entre colonizadores e povos nativos também foram inevitáveis, o que nos leva a concluir que não importa em que tempo ocorre, a ação colonizadora traz certos padrões de causas e consequências poucos alterados ao longo do tempo e o nosso olhar para o outro se dá aindade maneira evolucionista, ignorando a importância da valorização das diferenças culturais, sem criar hierarquias de umas sobre as outras, muito defendida por Franz Boas.

O processo de dominação não se dá somente em território geográfico, mas também no âmbito cultural e portanto antropológico. De acordo com dados obtidos da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) quando se deu a chegada dos migrantes em terras juinenses viviam aqui milhares de indígenas. Há hoje na região cerca de 5200 indígenas, desses, parte substituiu suas moradias originais por casa na cidade.

Os povos indígenas se sincretizaram. Somente, os mais distantes conseguiram manter boa parte seus hábitos, rituais e religiões após o contato com os não-índios, como o caso do EnawnêNawaê distante cerca de 700 quilômetros mata adentro, uma vez que, como já foi dito, o indígena passou a dividir não só o solo em quemorava, com os neo-habitantes, mas teve suas crenças e culturas questionadas e na maioria das vezes colocadas em posição inferior em relação às religiões da nova sociedade que aqui estava se implantando. Assim percebemos a ocorrência nesse período daquilo que Leopold e Jensen (2005) se referem no artigo *Syncretism in Religion*, a cultura dominante se impõe sobre a minoria, tornando suas crenças oficiais. Segundo Prandi e Filoramo (1999,p.16), nesse processo esquece-se que “ por trás dos fatos religiosos, por trás das religiões, estão na realidade pessoas concretas, com sua fé e humanidade, fé cuja intenção é preciso restabelecer, humanidade cuja integridade é preciso captar”.

Dessa forma, podemos perceber também, que a busca por fiéis indígenas deixou de ser algo exclusivo do catolicismo e tornou-se prática muito comum entre as religiões evangélicas, evidenciado na organização de grupos missionários com o intuito de catequizar nas tribos ou de converter os indígenas batizados pela igreja católica em evangélicos. Contudo, notamos um certo desconforto da sociedade quando ocorre o pro-

cesso inverso, o índio deixa de morar em suas comunidades e migram para as cidades, e consequentemente passam a frequentar os mesmos ambientes que os fiéis não índios.

Temos, aqui um situação a ser analisada em suas minúcias. Os questionamentos são inúmeros como: O que trouxe esses indígenas para a cidade? A comunidade religiosa está preparada para recebê-los ou melhor se querem recebê-los, dando-lhes espaço para que não fiquem à margem? Até que ponto esse indivíduo se declara indígena, uma vez que, frequentará escolas, igrejas, que são regidas por leis, costumes morais e sociais estranhos e na maioria das vezes contrários aqueles que eram praticados em seu lugar antropológico, detalhado por Mauss (1999). E, por fim, o que ainda resta das religiões indígenas na região de Juína?

Sob um olhar analítico, vemos um “sincretismo em movimento” das comunidades indígenas e da cidade, assim como dificilmente encontraremos uma comunidade que mantenha seus hábitos e costumes sem influência da cultura não-índia, dificilmente encontraremos uma Juína sem influências indígenas, para Guerreiro (2006, p. 23), “ninguém passa a vida inteira, sob a influência de uma única religião até mesmo o indígena”. Vale dizer que aquilo que denominamos sincretismo, pode ainda ser denominado como bricolagem, hibridismo, que Canclini (1997) afirma, ser um processo sociocultural no qual estruturas ou práticas discretas, existiam de forma separada, se combinaram e geraram novas estruturas, objetos e práticas. Mas se tal processo se faz tão visível e presente porque ainda, geram tanto estranhamentos, indiferenças e preconceito? Afinal, a globalização recente clama pela aceitação e respeito as diversidades.

Guerreiro (2006), quando aponta para os Novos Movimentos Religiosos (NMRs) coloca que eles são distinguidos pelo exotismo e distanciamento de suas mensagens e símbolos diante dos padrões culturais estabelecidos e esses padrões são tidos como superiores em relação aos NMRs a nós apresentados. Não colocamos, aqui, as religiões indígenas brasileiras como Novos Movimentos Religiosos, típicos de centro urbanos, mas traçamos uma analogia quanto a estranheza para nós daquilo que ainda não conhecemos, nesse caso, não basta se tornar conhecedor, mas permitir-se conhecer esse novo, sem conceitos pré-estabelecidos, em relação a cultura indígena.

Moraes (2003 p.197) em seu comentário a respeito do art. 72§3º, (...) foram consagradas as liberdades de crença e de culto, estabelecendo-se que “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”.

Cabe lembrar que quando a Constituição (1988) se refere ao direito de liberdade religiosa, isso também se aplica aos indígenas e a qualquer outro povo em solo brasileiro. Entretanto o conhecimento e o respeito desse direito não é que notamos na relação entre não indígenas e índios, não só no que diz respeito a religiosidade mas também em outros âmbitos a falta de tolerância se faz bastante visível, transparecendo para o não-índio, que isso é um processo natural e não centrado na cultura.

Temos ainda baseado na Lei 6001 de 19 de dezembro de 1973 art. 1 parágrafo único a seguinte colocação aos “índios e as comunidades indígenas se estende a proteção das leis do país, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.

Em palestra foi colocado pelo professor Me. Vilmar Guarany (2011), atuante em direitos indígenas, que olhar para esses povos, sob a perspectiva de que ele precisa ser mantido em uma redoma de vidro é errôneo, pois independente de onde ele esteja na cidade ou na tribo ele será sempre índio, assim como um inglês é inglês em qualquer parte do mundo. Sendo assim percebemos que, respeitar a cultura do outro e preservar costumes não pode ultrapassar o direito de decisão do indígena. Poderíamos dizer então que o perfil do índio brasileiro mudou ao longo dos tempos? Suas moradias, seus anseios, seus costumes e crenças. Concomitante com a fala do professor Vilmar, podemos afirmar que olhar para o povo indígena ignorando o processo de colonização, sofrido por eles e por essas terras em meados do século XX, seria fechar os olhos para a real história da fundação de Juína.

Vale lembrar que no aspecto antropológico não se estuda o outro de maneira estática, as mudanças sociais também fazem parte do nosso estudo e nesse caso é com o que nos ateremos, as mudanças que vêm acontecendo nessa sociedade em questão.

De acordo com o senso do IBGE de dois mil, na cidade de Juína encontra-se 687 índios residentes na cidade (Não há dados atualizados) o que nos preocupa é que muito se perdeu sem que ficasse registro algum, a não ser na memória de alguns habitantes. O que pretendemos analisar são questões que envolvem o campo religioso, pois, seria muito difícil registrar hoje um ritual religioso indígena sem sincretismos. O não registro, causa perdas irreparáveis quanto ao patrimônio histórico, antropológico e social da região, pois ao aderir a novas crenças há também mudança de conduta do indivíduo conforme os estudos de Geertz (1989, p.93) nos aponta o que quer que

religião possa ser, além disso, ela é em parte, uma tentativa (de uma espécie implícita e diretamente sentida, em vez de explícita e conscientemente pensada) de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta.

Outro fator importante a ser analisado refere-se a como se dá o processo de migração do índio para a cidade, como ele é recebido principalmente pela comunidade religiosa, alguns cultos de evangelização são costumeiramente realizados na chamada Casa de Saúde do Índio (CASAI), local onde é dada assistência odontológica, médica e social ao indígena.

Não há fontes estatísticas, mas a julgar pela distribuição no espaço geográfico o número de igrejas em Juína é grande com relação ao número de habitantes. Desses templos presentes na cidade a maior parte não registra a presença de índios nas igrejas centrais onde participam a população não índia, embora o trabalho de evangelização seja feito. No caso da igreja Metodista, que inclusive mantém em sua grade de formação dos pastores uma disciplina específica chamada, missiologia, na qual estudam segundo o Pr. Osni Ferreira Benedito (2011), culturas indígenas e outras de acordo com o local onde o trabalho missionário será realizado, podendo citar como exemplo o já realizado na cidade de Boa Vista –RR, onde já contam com mais de 200 índios fieis a doutrina.

A Igreja Presbiteriana Renovada, já realizou eventos evangelizadores na região de Juara, e contava com mais ou menos 150 indígenas na região de castanheira, mas atribuem a irregularidade de fieis dentro da cidade de Juína a não aceitação por parte do indígenas com relação a algumas regras impostas pela doutrina das igrejas, a proibição da bebida é uma delas.

Para Lévi-Strauss (1970) os critérios que definem uma pessoa como membro de um determinado grupo são maleáveis e, muitas vezes, atendem a interesses políticos. A religião, a língua São importantes indicadores de pertença de grupo.

Segundo o pesquisador Ronaldo Lidorio, (2010 p.79).

Estima-se que, na época da conquista pelos portugueses, eram faladas 1.273 línguas. Ou seja, perdemos 85% de nossa diversidade lingüística em 500 anos. Estudiosos afirmam que há uma crise sociolingüística no estado de Rondônia, onde 65% das línguas estão seriamente em perigo por não serem mais usadas pelas crianças e por terem pequeno número de falantes. (...) A perda lingüística está associada a perdas culturais irreparáveis, como a transmissão do conhecimento, formas artísticas, tradições orais, perspectivas ontológicas e cosmológicas.

Podemos dizer que o mesmo ocorre com relação às tribos que por nos serão estudadas, muitos jovens indígenas conhecem muito pouco ou desconhecem sua língua nativa e vários membros da tribo já não ensinam suas crianças por julgarem não ser mais de utilidade para seus predecessores. Assim se um indivíduo faz parte de determinada comunidade religiosa, também se sente parte daquela comunidade social e ao adotar outra língua como sua língua materna, perde-se também o sentido em dar continuidade aos rituais em que a sua fala nativa era de extrema importância.

No caso do indígena, perder contanto com sua língua nativa, significa uma perda irreparável, uma vez que seus rituais tem como instrumento fundamental a língua do povo ao qual pertence, nas invocações, preces e agradecimentos. Assim ao aderir a outra crença muda-se não só os hábitos religiosos, como altera-se também os rituais antes seguidos e em muitos casos a língua de origem da tribo era utilizada somente nesses momentos solenes, o que conseqüentemente não voltará a acontecer. Gersem dos Santos Luciano(2006 p. 18) enfatizam que a partir do

contato, as culturas dos povos indígenas sofreram profundas modificações, uma vez que dentro das etnias se operaram importantes processos de mudança sociocultural, enfraquecendo sobremaneira as matrizes cosmológicas e míticas em torno das quais girava toda a dinâmica da vida tradicional.

Durante a busca para realização desse trabalho, constatamos que não há dados específicos, nem mesmo na FUNAI, a respeito da população indígena que mora na cidade, como número de pessoas, profissão, ou se pertence a algum grupo de religioso, ou se ainda falam a língua nativa, será, portanto algo a ser feito até a conclusão do referido projeto.

Vimos que tudo deverá ser levantado, registrado e catalogado, para efetivamente termos um painel de como se encontra o indígena dos entornos de Juína com relação a tão solicitada interação social pedida em lei, conforme estatuto do índio:

Aplicam-se aos índios as normas constitucionais relativas à nacionalidade e à cidadania, mas o exercício dos direitos civis e políticos pelo índio depende da verificação de condições especiais, exigidas de todos os demais cidadãos. Estendem-se aos índios os benefícios da legislação comum sempre que possível a sua aplicação. Aplicam-se, com a ressalva de que não podem ser desfavoráveis ao índio, as normas de direito comum nas relações entre índios não-integrados e pessoas estranhas à comunidade. As relações de trabalho são fiscalizadas pelo órgão de proteção. Nas relações de família, sucessão, regime de propriedade e nos negócios realizados entre índios, respeitam-se os seus usos, costumes e tradições (normas consuetudinárias do grupo indígena), salvo se optarem pela aplicação do direito comum. (Lei nº 6001/93).

A primeira pesquisa realizada nesse âmbito não trouxe muitos esclarecimentos, pelo contrário mais questionamentos surgiram e a necessidade de se catalogar e registrar a presença dessas igrejas na cidade e sua relação com a população indígena aumentou e o campo de pesquisa também, para tanto obviamente será necessário estender esse trabalho ao longo dos meses seguintes, não tendo, portanto como objetivo o presente trabalho dar por esgotado a análise proposta ante a escolha do objeto a ser pesquisado.

### **A floresta e seus reinos**

Em torno de Juína há a presença de três povos indígenas, uma delas os ou Salumã, que vivem em uma única aldeia á beira do Rio Iquê afluente do Rio Juruena, a qual corre sério risco de desaparecer devido a construção de onze PCHs (Pequenas Centrais Hidrelétricas) nessa região. Além disso, há outros fatores que ameaçam e podem levar a extinção dessa etnia, como as constantes invasões do seu território para o extrativismo florestal e mineral e ainda um fator mais importante e que com a poluição dos rios, ocorre à falta de peixes levando assim a um déficit alimentar levando-os à residirem nas cidades. Ver figuras 02 e 03.



**Figura 02.**Ritual na aldeia Matokodakwa, Terra Indígena EnawenêNawê.

**Fonte:** Kristian Bengtson, 2003





**Figura03:**Aldeia EnawenêNawê, Terra Indígena EnawenêNawê  
**Fonte:**Vincent Carelli, 2009

Conhecidos como ferozes guerreiros os Rikbaktsá, são também conhecidos como “orelhas de pau” ou “canoeiros” devido a grande habilidade com esse transporte. Lutaram bravamente na década de 1960 e 1970 contra o processo de colonização dessa região o que resultou na dizimação de 75% de seu povo. Recuperados de tantas perdas que obtiveram ao longo dos anos, ainda hoje impõem respeito na região devido a sua luta pelos seus direitos e manutenção de seu território. Veja figuras 04 e 05.



**Figura 04:** Índio do Povo Rikbaktsa  
**Fonte:** ARRUDA, R.S.V., 1986



**Figura 05:** Índio do Povo Rikbaktsa  
Fonte: ARRUDA, R.S.V., 1986

Podemos citar ainda os Cinta Larga ou “Cinturão Largo” muitas vezes confundidos com outras etnias na fronteira entre Rondônia e Mato Grosso, uma vez que essas também usavam uma espécie de cinto e construíam malocas grandes e compridas. São exímios caçadores e também correm risco de terem o equilíbrio de sua comunidade abalado devido a atividade garimpeira próxima a suas aldeias.



**Figura 06:** Trabalho de Campo com o Povo Cinta Larga da Aldeia Serra Dourada, nos arredores de Juína  
Fonte: LEMES, D.P., 2010



**Figura 07:** Casas que foram construídas para esse povo.  
**Fonte:** LEMES, D.P.,2010

As figuras 6 e 7 mostram como o lugar antropológico dos Cintas Largas foi alterado. A Aldeia em questão foi construída, em troca da exploração dos recursos hídricos do Alto Aripuanã, nos idos de 1980. Contudo a falta de conhecimento e tolerância fazem a sociedade não índia ter a certeza de que essa comunidade vive em excelentes condições de vida. Ao verem as casas de “material” dando lugar as ocas ou as choupanas indígenas associam imediatamente que suas vidas são efetivamente moderna e gozam de toda a mordomia que ela proporciona. Nessas aldeias é fato a entrada de igrejas para realizar cultos de caráter evangélico. Muitas vezes, são realizados na língua nativa. Conforme foi constatado em trabalho de campo (2010).



**Figura 08:**Povo Cinta Larga  
**Fonte:**Jesco Von Puttkamer, 1972.

Plumas, arcos, flechas e cores, o que para nós são apenas adornos para o indígena é uma forma de exteriorização de sua própria identidade, costumes e crenças. Segundo Geertz (1989) símbolos religiosos, relatados em mitos e dramatizados em rituais, revelam de certa forma a visão de mundo daqueles que os celebra e faz uso de tais símbolos, trás ainda em si a expressão da qualidade de vida emocional, crenças e normas a serem seguidas por tais indivíduos.

O processo de catequização dos povos indígenas envolvem questões não só religiosas como também políticas, após mais de um século estagnadas as missões voltam, com a intenção de proteção das fronteiras nacionais dessa vez o objetivo era o aldeamento dos índios. Na década de 1940, já havia um grande número de missões espalhadas em território amazônico, sendo algumas delas:

Agostiniana, Barnabita (Irmãs do Preciosismo Sangue), Beneditina, Congregação das Filhas do Imaculado Coração de Maria, Irmãs Franciscanas do Egito, Congregação do Espírito Santo, Congregação do Preciosismo Sangue, Congregação do Verbo Divino, Dominicana, Franciscana, Jesuíta, Redentorista e Salesiana. Além destas, estavam instaladas no Brasil outras igrejas, como a World Evangelical (metodistas, presbiterianos) e a Unevangelized Fieids. (OLIVEIRA E FREIRE apud PIERSON & CUNHA, 1947, p.28).

Neste período missionários protestantes chegaram da Europa e passaram a disputar o mesmo território missionário com a Igreja Católica, nesse período houve muitos

conflitos entre essas duas frentes religiosas. As práticas pedagógicas implicavam em disciplinar o índio, ou seja, disciplinar o seu espaço, seu trabalho, a educação e as crenças indígenas. Conflitos entre missionários e indígenas também se tornaram frequentes, entretanto foi com o esforço daqueles que foi conseguido por parte do então Presidente Juscelino Kubitschek a lei que determinava a formação da reserva do Parque do Xingú.

As primeiras missões evangélicas a serem instaladas entre os povos indígenas se deu no território onde hoje se localiza o Mato Grosso do Sul, Pará através de prestação de serviços médicos, e tradução do Novo Testamento e língua indígena.

A partir do Concílio Vaticano II, o projeto missionário nas aldeias do Brasil sofreu mudanças, jovens que aqui chegavam para prestar serviços às congregações já o questionavam no início da década de 1960. O Papa Paulo VI nomeou bispos chamados “progressistas” para as prelazias na Amazônia, e com a encíclica *Gaudium et Spes* passou-se a valorizar a cultura indígena. Da mesma forma as igrejas evangélicas mudaram o seu discurso no que diz respeito a inferiorização da cultura indígena em relação às demais, contudo ambos os lados continuam até hoje suas ações missionárias entre os povos indígenas.

## **Conclusão**

Conforme os estudos efetuados pelo antropólogo Clifford Geertz, no que diz respeito a religião, não se pode avaliá-la apenas sob a ótica da metafísica, em todos os povos a religião também está envolta em aspectos morais, e porque não dizer, que tais aspectos influem nas diretrizes da sociedade em questão. Para tanto reafirmamos a importância do estudo e análise das mudanças sociais e religiosas que vêm acontecendo na sociedade juizense, em reflexo da migração indígena para a cidade.

É sabido que muito já se perdeu sem que houvesse registro algum, sendo essa uma das maiores dificuldades para a realização desse trabalho. Diante desse fator é inevitável a sensação de que as mudanças observadas, são vistas pela sociedade como algo sem importância, ou que muitos preferem fechar os olhos não só para o passado, mas também para o presente. Vive-se sob as brumas da conveniência, ficando a intolerância à vista quando se toca em feridas mal curadas, como as tomadas de terras indígenas, a mineração e extração de madeiras sem rédeas, tornando meros sitiados em fazendeiros, ou simples comerciantes em milionários.

A tomada de defesa sempre se dá com afirmação de que os índios também acumulam e riquezas a participam dos processos de exploração natural. O trabalho em questão não se ocupa de encontrar culpados ou inocentes, mas de registrar as mudanças que ocorrem na sociedade juinense hoje, contudo tal trabalho não poderia encontrar em si completude desconsiderando os fatores históricos.

No âmbito religioso, sabemos que o Estado brasileiro é considerado laico, entretanto questionamentos surgem quando percebemos que a conquista religiosa ainda acompanha o processo de conquista e colonização territorial em pleno século XX, como se deu na região noroeste de Mato Grosso. Tal fato ocorreu de maneira tão marcante de modo a fazer eco, como o primeiro processo de colonização sofrido pelo Brasil, quando encontrava-se sob domínio lusitano. Muito ocorreu durante décadas em que se implantava em solo amazônico a chamada “Rainha da Floresta” pouco se registrou nos primeiros anos desse reinado, faz-se importante registrar, estudar e investigar o que ocorre e o que será de seus súditos. Assim reafirmamos a importância da continuidade do trabalho realizado até o momento, uma vez que, através desse, teremos subsídios e a possibilidade do surgimento de outros objetos de estudos para futuras pesquisas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem e Outros Ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.
- Ferreira, João Carlos Vicente. *Mato Grosso e seus Municípios*. Mato Grosso: Editora Buriti, 2001.
- FILORAMO, Giovani; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.
- GUERRIERO, S. *Novos Movimentos Religiosos*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- [http://www.planalto.gov.br/publi\\_04/COLECAO/INDIO4.HTM](http://www.planalto.gov.br/publi_04/COLECAO/INDIO4.HTM).> Acesso em: 28 Jun, 2011.
- <http://www.socioambiental.org> >. Acesso em: 12 jun, 2011.
- LEOPOLD, Anita; JENSEN, JEPE. *Sincretism in Religion*. In: Routledge, New York, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia Editora nacional e EDUSP, 1970.

LIDORIO, Ronaldo. *Etnias Indígenas Brasileiras – Relatório 2010*. *ANTROPOS – Revista de Antropologia* Volume 4; Ano 3, Outubro de 2010.

MAGALHAES, Edvard Dias. *Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas*. 2ed. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2003.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia: as formas primitivas de classificação*. Tradução de Luiz João Gaio. 3 .ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

MORAES, Alexandre de. *Direito Constitucional*. 14. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de; ROCHA, Carlos Augusto da. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: MEC, 2006.

# Laicidade do Estado e Isonomia nas IES

Adriana Pontes Lourenço\*

Fernanda Leandro Ribeiro

Neusa Miguel Gonçalves

## Resumo

Este trabalho propõe uma reflexão sobre o princípio de laicidade do Estado e a isonomia do ensino teológico como uma forma de diminuir a intolerância religiosa. O ensino teológico, no ocidente, tem como herança a tradição judaico-cristã, que contribuiu para a formação desta sociedade. Porém, após a introdução da teologia como um campo de saber ligado ao MEC, vemos somar-se à teologia de tradição escrita a teologia de tradição oral. O princípio de laicidade do Estado permitiu de forma oficial que outras crenças ligadas ao campo religioso brasileiro se inserissem na formação de teólogos. Surgiu neste campo a Faculdade de Teologia Umbandista, que tem como proposta o estudo do pensamento teológico da tradição oral, estimulando o respeito pela alteridade e a semelhança entre as religiões.

**Palavras-chave:** laicidade, intolerância, isonomia do ensino teológico

## Laicidade

Segundo João Décio Passos (2010), em seu livro "Teologia e outros saberes", a grande conquista dos tempos modernos foi auxiliar na construção de um sujeito autônomo para ser, pensar, e agir. E a educação desse sujeito livre para pensar e agir é um dos grandes objetivos das universidades e de todas as etapas da educação.

Para o educador Paulo Freire: ensinar não é só transferir conhecimento, mas uma troca na relação professor e aluno, criando condições para que o aprendizado aconteça, auxiliando o aluno no despertar de sua autonomia, de seu senso crítico, capaz de pensar, de compreender a realidade.

A Teologia, conforme diz Passos (2010, p. 22), se submete aos métodos regulares da aprendizagem:

Em sentido amplo, ela é uma ciência a ser estudada e apreendida como qualquer outra, um modo de pensar a realidade a partir de determinados parâmetros, que produz resultados teóricos e práticos para a vida do sujeito que estuda, para a dinâmica da comunidade científica e para a sociedade de um modo geral.

---

\* Docentes da FTU-SP e pós graduandas em Ciências da Religião PUC/SP. Endereço eletrônico: adrilourencolopes@hotmail.com; fernandaleandroribeiro@yahoo.com.br; neusamiguel@uol.com.br



Atualmente, surgem as faculdades de Teologia, ligadas a outras religiões que não o catolicismo, em decorrência da pluralidade religiosa encontrada no campo religioso brasileiro, havendo a necessidade de se garantir objetivos específicos e autonomia para esses cursos.

Devido a essa pluralidade religiosa, salienta-se a importância do caráter laico do Estado e que esse aspecto de laicidade seja garantido aos cursos de Teologia, para que não haja interferência do governo na liberdade religiosa, no currículo e no conteúdo.

Garantindo-se o respeito religioso à laicidade do Estado, evita-se que cursos tenham um caráter confessional, fechado, proselitista. O Estado plural garante a liberdade de expressão. A sociedade torna-se cada vez mais plural, regida política e culturalmente pela visão secularizada da realidade.

Com a criação da lei nº 9475/97 que veta o proselitismo religioso, as propostas curriculares nacionais, surgidas a partir dessa nova lei, afirmam que o ensino religioso nas escolas públicas deve assumir um caráter pluralista e não confessional. Essa atual configuração da disciplina, oriunda da Lei 9475/97 e dos parâmetros curriculares nacionais, apresenta várias modificações em relação à história pregressa do ensino religioso nas escolas públicas. Seria inadequado um ensino religioso confessional, que privilegiasse apenas um determinado culto religioso em detrimento de outros.

O novo ensino religioso proposto pela Lei nº 9475/97, busca adaptar-se à diversidade religiosa que há no campo religioso brasileiro, resultado da separação entre Estado e Igreja. A educação religiosa passa a ser não confessional, não se prendendo a nenhum setor filosófico-religioso, mas buscando despertar no sujeito condições de criar convergências em prol da vida.

Na buscado futuro sustentável para a humanidade e para a vida planetária, somam todas as forças de conhecimento e tradições religiosas, não mais como campos isolados de saber, mas sim como fornecedores de finalidade e mediações que reagreguem, em torno de valores comuns, toda a humanidade (PASSOS, 2010, p.32 ).

Conforme o pensamento de Hans Küng(2003), hoje não há mais necessidade de sermos contra as “conquistas modernas”, contra a liberdade, igualdade e fraternidade em nome de Deus. A fé religiosa não exclui o engajamento político. Também a cosmo-visão científica não é excluída da realidade das orientações religiosas.

Passados duzentos anos da revolução francesa, os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade já não são mais suficientes: elas necessitam de uma complementação dialética, conforme as exigências pós-modernas:

“Não somente liberdade, mas ética e ao mesmo tempo justiça.”

“Não somente igualdade, mas ao mesmo tempo pluralidade.”

“Não somente fraternidade, mas também irmandade.”

“Não somente coexistência, mas paz.”

“Não somente produtividade, mas também solidariedade com o meio ambiente.”

“Não somente tolerância, mas ecumenismo.” (Kung,2003)

O autor nos mostra a necessidade de uma ética global, na qual todos são responsáveis pelo futuro da humanidade.

Portanto, para que esses objetivos sejam atingidos é necessário que se garanta a laicidade do Estado e isonomia das faculdades de teologia.

### **Princípio da Isonomia ea Liberdade de Consciência e de Crença**

O princípio da isonomia, também denominado princípio da igualdade, é, sem sombra de dúvida, um dos mais importantes marcos caracterizadores de uma sociedade democrática.

A igualdade de todos perante a lei, trazida pelo princípio da isonomia e inserida no nosso ordenamento jurídico, no bojo do texto constitucional, mais especificamente no *caput* do artigo 5º da Constituição Federal, garante que todas as pessoas, independentemente da sua condição de vida dentro da sociedade, tenham igual tratamento.

*Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:*

*VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença;*

*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 motivo de crença religiosa ou de 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.(Constituição Federal, 1988)*

Este artigo é parte fundamental de toda a Constituição Federal, pois fala de igualdade em aspecto amplo. A localização do princípio da isonomia na Constituição Federal lhe fornece *status* de marco da aplicação de grande parte dos direitos e garantias fundamentais

No sistema jurídico brasileiro, todas as religiões estão igualadas e são sujeitas a regulamentos, tanto por normas constitucionais, como por leis ordinárias vigentes, sendo ao Estado proibido intervir em questões religiosas, espirituais ou de fé, mas devendo normatizar e mesmo fiscalizar a atuação das igrejas e organizações religiosas, nas questões civis, associativas, trabalhistas, tributárias, criminais, administrativas, comerciais, financeiras etc., enquanto agentes atuantes na sociedade civil organizada.

A Organização das Nações Unidas – ONU -, na sua célebre DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, assim dispôs:

*ARTIGO 18. Todo homem 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.*

Ressaltamos que neste tópico do trabalho o objetivo não é questionar as religiões, mas sim discutir sobre aspectos lícitos. Vivemos em um país onde temos uma ampla liberdade religiosa por direito, em que todas as pessoas e grupos religiosos deveriam expressar livremente a sua fé, exercendo sua espiritualidade de forma individual ou coletiva, publicamente ou em espaços reservados, devendo respeitar os limites impostos pela lei para todos os cidadãos.

No entanto, fazer valer este direito tem sido um grande desafio a toda sociedade, uma vez que ainda se observa a intolerância em diversos âmbitos da sociedade, incluindo o religioso.

### **Ensino Superior de Teologia - Bacharelado**

Tecemos tais considerações com o propósito de iniciarmos uma reflexão sobre a laicidade do Estado e a isonomia do ensino teológico, mais especificamente nas Instituições de Ensino Superior de Teologia (bacharelado).

Assunto de extrema relevância para nosso momento atual, permeado por importantes discussões acerca do tema do ensino religioso no Brasil, e a preocupação de alguns setores filosóficos religiosos em privilegiar o respeito à diversidade de orientações religiosas.

Para corroborar o pensamento sobre o tema, transcrevemos do constante das páginas 4 e 5 do PARECER CNE/CES Nº 51/2010 do processo nº 23001.000132/2008-92.

*É importante, portanto, que os cursos de graduação em Teologia, bacharelado, no País garantam o acesso à diversidade e à complexidade das teologias nas diferentes culturas e permitam analisá-las à luz dos diferentes momentos históricos e contextos em que se desenvolvem.*

*Salienta-se, outrossim, a importância do respeito à laicidade do Estado, a fim de evitar que os cursos tenham em caráter exclusivamente proselitista, fechado em uma única visão de mundo e de homem. Espera-se que os cursos de graduação em Teologia, bacharelado, formem teólogos críticos e reflexivos, capazes de compreender a dinâmica do fato religioso que perpassa a vida humana em suas várias dimensões.*

*Vale dizer que, no Brasil, existe cerca de uma centena de cursos de Teologia, já autorizados ou reconhecidos, presentes em vários Estados. Eles são oferecidos por instituições públicas e particulares, pertencentes a mantenedoras confessionais ou não e contemplam teologias subjacentes a diferentes confissões: adventista, batista, católica, espírita, evangélica, luterana, messiânica, metodista, umbandista, entre outras.*

Esta visão considera e legitima a diversidade cultural e religiosa presente no Brasil, lembrando que o país se constituiu a partir de três matrizes formadoras: o indígena autóctone, o negro que veio no processo de escravidão e o branco europeu com a colonização. O encontro destes três povos deu origem a uma sociedade miscigenada, plural e diversa. E esta tem sido característica marcante da sociedade brasileira.

### **FTU - Na interface entre o saber religioso e o saber acadêmico**

A FTU configura-se como um espaço de interface entre o saber religioso das tradições afro-brasileiras e o saber científico. Este contato se dá por meio do saber teológico, que vem sendo construído dentro desta instituição e que permite uma aproximação entre as religiões afro-brasileiras e as diversas religiões do mundo, bem como uma aproximação das religiões com as disciplinas acadêmicas – antropologia, sociologia, psicologia, hermenêutica, biologia, história.

A teologia proposta pela FTU visa legitimar a tradição oral, ou seja, a sabedoria transmitida por meio da palavra no contexto de vivência entre os pais e mães-de-santo e

seus filhos de terreiro. A oralidade constitui um processo vivencial importante na formação religiosa destas tradições.

Assim, ao transitar entre estes dois saberes, a teologia umbandista busca legitimar as tradições afro-brasileiras dando voz a elas, permitindo que as mesmas sejam evidenciadas e compreendidas, reconhecendo seu conhecimento, bem como seu papel político e social na sociedade brasileira.

O caráter dinâmico das tradições orais propicia uma aproximação com a ciência, uma vez que ela (a ciência) também é uma unidade aberta, dinâmica. Talvez por isso, o diálogo entre ambas não pareça tão conflitivo como acontece com as tradições escritas.

A FTU defende que o respeito pela alteridade - considerado essencial para o processo de convivência pacífica dentro desta religião - deve prevalecer também entre as diferentes religiões, bem como entre religião e ciência, enfim deve estar na base de toda relação humana.

Esta reflexão é realizada a partir de conceitos tanto do campo religioso como científico. Na verdade, não se pressupõe uma divisão entre ambos.

Propõe-se que o sagrado é a espiritualidade inerente a todo ser humano e vivente em seu interior. Ao utilizar a nomenclatura sagrado não se restringe apenas ao religioso, dirigindo-se a todas as pessoas, religiosas ou não. O sagrado é compreendido como o elo de ligação entre a religião, a ciência, a filosofia e a arte, sendo comum a todas elas (RIVAS, 2002, 2003).

Do ponto de vista científico, são utilizados os conhecimentos das ciências humanas para promover a compreensão dos contextos sócio-políticos nos quais as religiões estão inseridas, especialmente no campo religioso brasileiro.

### **Contribuições da FTU para o ensino religioso**

Alguns autores têm discutido sobre os impasses enfrentados no ensino religioso - ER ministrado nas escolas públicas do ensino fundamental. Apesar deste trabalho não tratar sobre esse assunto diretamente, parece pertinente abordar esta questão, considerando que atualmente existem divergências sobre a formação do docente e os conteúdos que devem ser ensinados (PASSOS, 2007; SENA 2007; SOARES). Além disso, a cons-

trução de uma epistemologia e de uma posição política, necessárias ao ER, segundo Passos (2007), deve ser iniciada na comunidade acadêmica.

Falaremos sobre o ER e depois apontaremos em que sentido o ensino desenvolvido na FTU poderia contribuir com esta discussão.

O ER faz parte do currículo do ensino fundamental como disciplina dentro dos horários normais, segundo a LDB (Lei de Diretrizes e Bases) desde 1997, com a Lei n. 9.475. Apesar da “desconfessionalização” do ER, presumida por esta lei o que se observa é que o ensino religioso ainda é ministrado pelas confessionalidades.

Ao longo da história, essa área de estudo esteve quase sempre sob controle da Igreja Católica, enquanto instituição religiosa hegemônica; seguiu, pois, os parâmetros catequéticos, teológicos e pedagógicos da Igreja, mesmo quando um “modelo moderno” concretizou-se, tendo como base o respeito às diferenças religiosas existentes no interior das escolas. Mesmo nesse caso, tal estudo parece não ter conseguido justificar-se epistemologicamente como área de conhecimento perante às demais, superar politicamente a linha da tolerância às diferenças e, pedagogicamente, construir uma metodologia capaz de incluir a diversidade de experiências religiosas e não-religiosas (PASSOS, 2007, p. 17).

O desafio do ER, segundo os cientistas da religião, é tornar-se cientificamente embasado, como são as demais disciplinas do sistema de ensino. Para tanto, seria necessário romper com a lógica de reprodução dos conteúdos das antigas tradições confessionais dados por agentes destas confessionalidades.

Defende-se a idéia de que o aprendizado é um processo de assimilação crítica e reflexiva e que no ensino religioso o aluno pode articular suas experiências e crenças com conhecimentos científicos. E a formação não é apenas intelectual, ela envolve todas as dimensões do homem: social, cultural, valorativa.

Logo, o ensino catequético passaria a ser gradativamente substituído pelo ensino teológico, que diferentemente do primeiro é plurirreligioso, não proselitista, não autoritário e estaria em acordo com sociedade secularizada. Mas, o avanço maior ainda seria o modelo das ciências da religião que consistiria em uma visão transreligiosa que visa à educação do cidadão. (PASSOS, 2007, p. 56-68).

O interesse pelo ensino religioso por parte das tradições afro-religiosas e em especial pelos teólogos umbandistas é evidente. Trazemos para esta discussão o argumento de Cortella (2007): “Uma escola inteligente não pode deixar de fora o conteúdo reli-

gioso. Pôr para escanteio essa noção é esquisito, pois, se ela não é estranha à vida, como pode ser estranha à escola?” (p. 19).

Fazendo uma analogia, se as religiões afro-brasileiras estão tão enraizadas na cultura brasileira, por que elas não podem ser ensinadas no ensino fundamental? Porém, não basta que elas sejam ensinadas, é importante assegurar que o professor tenha uma metodologia que privilegie o respeito pela liberdade religiosa, em conformidade com a laicidade do Estado e a secularização da sociedade. Faz-se necessário utilizar uma metodologia que contribua para acabar com o preconceito em relação a essas religiões à medida que apresente os aspectos sociais, históricos e políticos que as contextualizam.

Além disso, o saber produzido na FTU pode contribuir para a elaboração dos conteúdos do ER à medida que os teólogos umbandistas possuem a vivência desta religiosidade e ao mesmo tempo o senso crítico sobre diversos aspectos.

Pelo fato de conter em seu currículo disciplinas que estudam outros sistemas religiosos e disciplinas relacionadas às ciências, possui a garantia de distanciamento da postura catequética e proselitista. O próprio caráter dinâmico, aberto das tradições orais – ponto em comum com a ciência, que está sempre em transformação – pode contribuir para a formação da base epistemológica do ensino religioso no Brasil.

## BIBLIOGRAFIA

CRETELLA JÚNIOR, José. *Comentários à Constituição Brasileira de 1988*. vol.1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

KÜNG, H. *Projeto de Ética Mundial – Uma moral Ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. *Umbanda de Todos Nós*. 9ª edição. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1996.

MORAES, Alexandre de. *Direitos Humanos Fundamentais*. 2ª ed., São Paulo: Atlas, 1998.

PASSOS, J.D; *Ensino religioso- Construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007 (Coleção temas do ensino religioso).

PASSOS, J.D; *Teologia e outros saberes – Uma introdução ao pensamento teológico*. São Paulo: Paulinas, 2010 (Coleção teologia na universidade).

PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. 1ª ed., São Paulo: Hucitec, 1996.

RIVAS NETO, Francisco. *Espiritualidade e Ciência na Teologia das Religiões Afro-Brasileiras*. Vol.1. 3ª Ed. São Paulo: FTU Editora, 2010.

RIVAS NETO, Francisco. *Exu, O Grande Arcano*. 3ª ed. São Paulo: Ícone, 2000.

RIVAS NETO, Francisco. *Fundamentos Herméticos de Umbanda*. 2ª ed. São Paulo: Ícone, 1996.

RIVAS NETO, Francisco. *O Elo Perdido – Ombhandhum*. 3ª ed. São Paulo: Ícone, 1999.

RIVAS NETO, Francisco. *Sacerdote Mago e Médico – Cura e Autocura Umbandista*. São Paulo: Ícone, 2003.

RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda - A Proto - Síntese Cósmica*. 3ª ed. São Paulo: Pensamento, 2002.

SENA, Luzia (org.). *Ensino Religioso e formação docente- Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Ciência da Religião, Ensino Religioso e Formação Docente*. Revista de Estudos da Religião - REVER. ISSN 1677-1222

Site consultado: [www.ftu.edu.br](http://www.ftu.edu.br)



# **Estranho é o outro: a contribuição da mídia para intolerância religiosa contra o islamismo no Brasil**

Hesdras Sérvulo Souto de Siqueira Campos Farias\*

## **Resumo**

O islamismo, assim como seus seguidores, talvez nunca tenha estado em tanta evidência como nos últimos dez anos. Após os atentados de 11 de setembro de 2001 ao World Trade Center de Nova Iorque, houve uma enxurrada de matérias jornalísticas cujos assuntos, de uma forma ou de outra abordavam a religião islâmica, sendo na maioria das vezes de forma errada. Portanto, os meios de comunicação, em sua maioria sensacionalista, geraram uma onda de preconceitos contra os muçulmanos de todo o mundo, demonizando uma religião sem conhecê-la e criando estereótipos estigmatizantes com os povos do Oriente Médio, sempre os associando ao atraso e ao terrorismo. Sendo assim, a mídia desenvolveu um papel fundamental no fomento a intolerância religiosa, tornando o Outro, sua religião e sua cultura, O estranho, que precisa ser combatido.

**Palavras-Chave:** Intolerância, Islamismo, Mídia

## **Introdução:**

O papel da mídia nas sociedades contemporâneas é inquestionável e de uma importância imensa, no sentido de promover e disseminar a informação, levando-a aos mais distantes lugares. É através dessas informações que ficamos sabendo o que se passa em todo planeta. Os meios de comunicação em geral, quando usados para fins escusos, através da manipulação das informações e deturpações dos fatos contribuem para a construção de opiniões pré-concebidas e muitas vezes difamatórias. Neste trabalho, trataremos dos meios de comunicações brasileiros - impressos - e como eles apresentam os leitores a religião islâmica e seus adeptos.

Os atentados ocorridos no World Trade Center em Nova Iorque em 11 de setembro de 2001, atribuído a fanáticos – chamados de terroristas –islâmicos, foram o combustível usado por todos os meios de comunicação do mundo falarem sobre o islã e seus seguidores. Desde a revolução islâmica no Irã em 1979, que não víamos tantas “re-

---

\* Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Coordenador Discente da Cátedra IbnArabi. Email: hesdrassouto@hotmail.co

portagens” sobre o *mundo islâmico*<sup>1</sup>, suas práticas e seus adeptos. Dessa vez, o teor das reportagens estava muito mais polarizado e também politizado, carregados de pré-julgamentos, de estereótipos estigmatizante, de calúnias e de intolerância. A mídia mostrou que nada sabia sobre a religião que mais cresce no mundo<sup>2</sup>, a religião de 1 em cada 4 habitantes do planeta. Foi uma verdadeira avalanche de informações erradas e/ou deturpadas sobre o islamismo que têm causando uma onda de intolerância religiosa contra os muçulmanos de toda parte, inclusive no Brasil. Alguns desses casos de intolerância também serão abordados aqui.

Após os atentados em Nova Iorque, alguns meios de comunicação brasileiros, como por exemplo, a revista *Veja* (foco maior do nosso trabalho) e os jornais *Folha de São Paulo* e *Diário de Pernambuco*, publicaram e publicam “reportagens”, que direta ou indiretamente abordam o islã. Entretanto, além das reportagens não esclarecerem aos leitores como é essa religião, comete generalizações, erros graves e sempre associa os muçulmanos ao atraso, ao fundamentalismo e ao fanatismo, desinformando ainda mais seus leitores. Outras revistas<sup>3</sup> de circulação nacional, como a *IstoÉ* e a *Época*, e alguns jornais impressos, como O Globo, também seguem o mesmo modo do “olhar” e do “discurso” da *Veja*, utilizando imagens descontextualizadas e informações distorcidas, com textos articulados para facilitar a assimilação do conteúdo e “ajudar” o leitor na construção e lapidação da sua opinião sobre os muçulmanos. Em jornais televisionados ou impressos, revistas, sites e até blogs, é comum encontrarmos ataques deliberados ao islã.

### **O poder da mídia: a “construção” das opiniões:**

A mídia brasileira tem uma forma bem particular de noticiar alguns eventos. Diariamente ela constrói sua exclusiva narrativa e apresenta aos leitores e/ou telespectadores sua própria visão dos fatos, mostrando-os como a “realidade” nua e crua, como se fosse a própria história do mundo. De acordo com José Arbex Jr (2001, p. 103) “os fatos, transformados em notícia, são descritos como eventos autônomos, completos em si mesmo”, como se não existisse uma gênese desses fatos, como se surgissem de forma

---

<sup>1</sup> A expressão se refere ao Islamismo, segunda maior religião do planeta e é a que mais cresce. Seus fiéis superaram a cifra de 1,5 bilhões, somando quase 25% da população da Terra.

<<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u635437.shtml>> Acessado em 20/04/2011

<sup>2</sup> Ver <<http://educaterra.terra.com.br/educacao/ala1.htm>> Acessado em 20/04/2011

<sup>3</sup> Apesar de outras revistas também terem publicado várias matérias sobre o Islã, detive-me somente na revista *Veja* para não tornar muito extenso o trabalho.

espontânea e aleatória. A espetacularização da notícia é um recurso muito utilizado pelos grandes meios de comunicação atuais, que preferem a notícia como algo a ser consumido de forma imediata, deixando de lado a crítica e a reflexão das informações pelo caráter mercadológico e despolitizado das notícias.

Os recursos utilizados para a construção dessas “notícias” espetaculares são ilimitados, desde a edição de textos e imagens até ao uso de clichês embutido de preconceitos e generalizações. No caso dos telejornais – que aqui não será analisado –, os *flashes* têm um poder muito forte, causa impacto aos telespectadores que, pela velocidade das notícias, acabam fixando as imagens em suas memórias. É nesse contexto que imagens com negros famintos sempre remetem à África, mulheres com véus sempre remetem ao Islã “fundamentalista”, e jovens negros presos sempre remetem a “bandidos”, “marginais” e etc. (ARBEX JUNIOR. 2001).

Desde a Guerra do Golfo, quando se falou muito sobre o islamismo, onde a mídia criou um suposto “choque de civilização”, a guerra do “bem” contra o “mal”, que de um lado estavam os EUA (representando a civilização ocidental, a democracia e os bons valores cristãos) e do outro lado o Iraque (representando o oriente “exótico” e o Islã, religião onde as mulheres usam véus e os homens são fanáticos religiosos que andam em camelos pelos desertos). Nessa época, ressalta o jornalista Arbex Jr. (2001, p.116) “a metáfora ‘islã fanático’ foi adotada em grande escala”, desde então os meios de comunicação em geral vêm tratando o islã como o Outro estranho e “perigoso”. Foi também durante essa guerra que os EUA “institui o islã como o novo ‘inimigo universal’”, idéia essa reforçada posteriormente pela mídia mundial (op. cit., p. 124).

Através da “grande” cobertura que a mídia realizou nessas últimas quatro décadas, desde a Revolução Islâmica no Irã em 1979 até as atuais revoltas nos países árabes e no norte da África, que o islamismo está sempre presente nos noticiários de todo o mundo. Assim, ele é sempre apresentado sob a ótica cristão-ocidental, onde “o Islã seria dotado de qualidades negativas - irracionalidade, fanatismo, autoritarismo, opressão às mulheres, violência e tradicionalismo” em contraposição a visão de “mundo ocidental – razão, tolerância, liberdade, igualdade e modernidade” (PINTO. 2010, p.21). É dessa forma que se constroem opiniões pré-concebidas, preconceituosas e difamatórias contra os muçulmanos e os árabes, criando esse retrocesso social e universal chamada intolerância, da qual, infelizmente, nenhum povo está livre.

## **Criando esteriótipo, preconceito e intolerância: como a mídia apresenta o islã no Brasil.**

As formas que as revistas, jornais impressos ou televisivos e outros meios de comunicação brasileiros apresentam o islã, acabam levando aos leitores/telespectadores a crerem que o islamismo é uma religião assustadora e perigosa, e pela maneira que se é apresentado, leva-se a achar isso mesmo. E que maneira é essa? Veremos isso agora, através de algumas matérias de jornais e revistas impressos.

Dois anos e dois meses antes dos atentados as torres gêmeas em Nova Iorque, o jornal *Folha de São Paulo*<sup>4</sup> publica uma matéria intitulada *Fundamentalismo no Islã*, onde mostra uma “face assustadora” do Islã que estava para se extinguir. Nessa matéria, a *Folha* apresenta uma espécie de mapa do fundamentalismo no mundo, que inclui países como Líbano, Irã, Afeganistão, Sudão, Turquia e Argélia, e que, pelo discurso jornalístico, esse “fundamentalismo” estava, cada vez mais, perdendo força. Sílvia Montenegro, ao analisar com muita clareza essa referida matéria da *Folha de São Paulo* acrescenta que, de acordo com a reportagem “Islã e fundamentalismo mostram-se intimamente associados, a ponto de parecer impossível falar de um sem fazer referência ao outro. As palavras ‘islâmico’, ‘Islã’, e ‘muçulmano’ funcionam como adjetivos para ‘fundamentalismo’” (2002, p.70).

Uma forma interessante de induzir opiniões erradas e preconceituosas—é assim que nasce o germe da intolerância - está na descontextualização das fotos em relação ao conteúdo da reportagem. Ainda sobre a referida matéria da *Folha de São Paulo*:

As fotos (que ilustram a matéria) mostram muçulmanos rezando em mesquitas e líderes de organizações guerrilheiras empunhando armas sofisticadas. Organizações como Hamas, FIS, GIA, Hizbollah, Irmandade Muçulmana no Egito, Talibãs e etc. são apresentadas como organizações religiosas, vinculando-se, assim, os termos Islã e política, terrorismo e Islã(*Folha de São Paulo*, 18/07/99. p.17 apud MOTENEGRO. 2002, p.70)

Não é de hoje que os meios de comunicação aderiram à ideia-chavão do “islã fanático”. Arbex Jr cita, por exemplo, uma reportagem do jornal *O Estado do Paraná*<sup>5</sup>, onde na primeira página aparecem duas fotos bem distintas, a foto esquerda era intitulada de “o mundo cristão” e a da direita, o “mundo muçulmano”. Na foto apresentada como “mundo cristão” aparecia uma multidão pessoas num clima de descontração e felici-

---

<sup>4</sup> Matéria publicada em 18 de julho de 1999 – caderno *Folha Mundo*, pp. 17-19.

<sup>5</sup> Edição de natal, publicada em 25/12/98.

dade na praça de São Pedro. Já na foto do “mundo muçulmano” aparecia outra multidão de pessoas, que estavam prostradas com a testa tocada no chão (a típica forma de orar dos muçulmanos), essa imagem para a cultura ocidental, representa humilhação e fanatismo. O mais incrível da reportagem eram as legendas das fotos. (2001, p.116):

**Foto 1 - Mundo Cristão:** Na tradicional missa de Natal, rezada para milhares de fãs (sic) que se aglomeravam na praça de São Pedro, o papa João Paulo II pediu que o mundo cristão se volte para a dolorosa situação no Oriente Médio e defenda os compromissos internacionais.

**Foto 2 - Mundo Muçulmano:** Duzentos mil muçulmanos rezaram em Jerusalém, na primeira sexta-feira do Ramadã. No dia orações, repercutiu a mensagem do ativista Osama Bin Laden, que exortou os muçulmanos a matar americanos e britânicos por causa dos ataques ao Iraque.

Basta apenas que o leitor leia as legendas das fotos, para crer que o islamismo é puro fanatismo e violência, e que o cristianismo, para o Jornal, é uma religião solidária, racional e superior. Como afirma Arbex Jr, “o islã e os islâmicos eram – e ainda são – invariavelmente apresentados pelo noticiário como “vilões”, ou como seres exóticos de um mundo estranho e misterioso” (2001, p. 117).

### **As revistas e o Islã: O caso da *Veja***

Analisaremos agora numa ordem cronológica, algumas, das muitas, matérias da revista de notícias *Veja*, publicadas após o evento de 11 de setembro de 2001, fato que desencadeou uma maior quantidade de “reportagens” jornalísticas em que o islamismo e os muçulmanos sempre estavam no cerne das questões e dos problemas. Na primeira reportagem que a revista *Veja* (Edição especial de 19 de setembro de 2001) publicou sobre os ataques ao World Trade Center, percebia-se claramente a velha dicotomia do “bem”(nesse caso os americanos - vítimas) contra o “mal” (árabes e muçulmanos - agressores). Na capa da revista mostravam-se as torres pegando fogo e no seu lado esquerdo algumas manchetes do tipo, “Ocidente x Oriente” remetendo a existência de um “choque de civilização”<sup>6</sup>; “a perícia dos pilotos suicidas” apresentando como bem trei-

---

<sup>6</sup>Interpretação sem fundamento cunhada por Samuel Huntington, na qual o Oriente (mundo Islâmico) atrasado, fanático e autoritário, trava uma batalha com o Ocidente (mundo cristão) por esse ser democrático, racional, civilizado e maravilhoso. Ver *O Choque de Civilizações*. Ed. Objetiva. 1997

nados e perigosos; e “as raízes do terrorismo islâmico”; a partir daí as palavras “terrorismo” e “islâmico” estarão sempre juntas nos noticiários com muita mais frequência.

A narração da cobertura da *Veja* sobre os atentados é abarrotada de chavões, generalizações e visões preconceituosas tanto do mundo árabe como dos muçulmanos. Nas primeiras matérias da edição supracitada aparece uma foto de Osama Bin Laden sentado e a frase: “O inimigo número 1 da América: Depois de Khomeini, Kadafi e Saddam Hussein, o mundo islâmico produz outro pesadelo para os Estado Unidos: o terrorista Osama Bin Laden” (pág. 68). A chamada da matéria leva o leitor a acreditar que o *mundo islâmico* produz somente o mal, personificado nas pessoas de Khomeini, Kadafi, Saddam Hussein e por último Bin Laden, fazendo concluir que onde há o islamismo, o “mal” impera. Para corroborar essa pseudo-conclusão da revista, a matéria da página 81 é intitulada de “Assassinato em nome de Alá” levando a deduzir que muçulmanos são violentos e perigosos, já que podem “matar em nome de Alá”. A generalização exacerbada da matéria é bem clara e ocorre quando

O cenário do fundamentalismo islâmico é narrado por afirmações que constroem uma grande generalização de que todos os árabes são islâmicos, todos os islâmicos são fundamentalistas e logo, o Oriente repressor (imagens de mulher de véu) é fundamentalista e terrorista (DIETRICH.2006, p. 4)

A associação do islamismo à crueldade e à violência é mostrada por fotos em que aparecem pessoas segurando o Alcorão junto de pessoas que seguram armas (pág. 85). O posicionamento da *Veja* em relação ao islamismo torna-se claro nessa passagem, ao desprezar o relativismo cultural, caricaturar e denegrir uma religião:

O ataque da semana passadatem a assinatura de um tipo particularmente terrível de terrorismo, cuja motivação é o fanatismo muçulmano(...) Como se pode lidar com terroristas cujo objetivo é retornar ao século VIII? Eles não fazem exigências, não pedem dinheiro para libertar reféns. Só querem ver sangue. (...) O que os fundamentalistas não suportam em Israel não é a opressão de uma população sob ocupação, mas o fato de o Estado judeu ser a presença ocidental mais perto de suas mesquitas. Se destruíssem Israel, o que viria depois? Os terríveis atentados nos Estados Unidos dão idéia do que são capazes (...)A globalização incomoda a turma do turbante pela modernidade que traz no bojo. O fundamentalismo islâmico é, em boa medida, a manifestação de uma elite que exerce sobre seus povos uma tirania milenar, baseada na religião e nos costumes imutáveis. (...)O universo dos fundamentalistas é aquele em que se queimam livros, se proibem filmes e música. As mulheres são cobertas de véus e devem submissão ao poder masculino (pág. 86).

Na edição da *Veja* de 26/09/2001, a capa mostra um helicóptero norte-americano em pleno voo e a frase “Guerra ao Terror”. Na parte inferior da capa aparecem outras pequenas chamadas, entre elas uma que diz: “O Afeganistão, que já derrotou

os ingleses e russos é uma país arrasado. Fora terrorista lá não existe alvos para destruir”, concluímos que, de acordo com a *Veja*, o Afeganistão é um país habitado exclusivamente por terroristas, portanto, não há problemas em bombardear e destruir aquela nação. Dentro, a revista trazia uma espécie de “dossiê” contendo seis páginas (60-66), onde associa o saudita Osama Bin Laden ao revolucionário argentino Ernesto Guevara, chamando-o de “O Che Guevara do Islã”, uma infeliz comparação, mas passaria despercebido ao leitor, que não se daria o tempo de fazer uma reflexão das duas pessoas comparadas.

Novamente, a capa da *Veja* de 17/10/2001 mostra uma foto de Bin Laden, com um fundo preto para criar um ar sombrio e a frase “O Profeta do Terror”, além de pequenas chamadas na parte baixo, como essa que diz: “Bin Laden promete novos ataques aos EUA. E ganha status de herói entre os muçulmanos”. Só pela capa, podemos perceber o quão difamatória é a revista, pois ao chamar Bin Laden de “profeta” ela tenta fazer alusão a Muhammad, o Profeta do Islã, numa ofensiva e desrespeitosa comparação para os muçulmanos, uma vez que o islã também é conhecido como a Religião dos Profetas. Dizer que um terrorista tornou-se um “herói” para os muçulmanos, é mais uma tentativa de fazer os leitores a associarem o islamismo ao terrorismo, à violência e ao fanatismo. Nas páginas internas da revista há uma matéria chamada: “Os Pobres de Alá” (pág. 71), dessa vez associando a causa da pobreza de alguns países do Oriente Médio à religião muçulmana.

Das diversas matérias publicadas pela *Veja* que abordaram o islamismo no decorrer do ano de 2001, a mais preconceituosa, caluniosa e intolerante é a do dia 10 de outubro, em que na capa aparecia uma mulher com uma *burka*<sup>7</sup> numa região árida e a frase: “Fundamentalismo - Fé Cega e Mortal”, além das conhecidas chamadas para outras matérias, como por exemplo, essas duas que diziam: “Os fundamentalistas querem dominar o mundo em nome de Alá” e “A rotina de submissão e tortura da mulher em certos países islâmicos”. Nessa edição, o preconceito e os insultos ao islã estão descaradamente estampados já na capa da revista, que afirmava deliberadamente ser a fé islâmica “cega” e “mortal”.

---

<sup>7</sup>Um estudo sobre a Mulher e o uso das vestimentas islâmicas pode ser visto em CUNHA, Fawia Oliveira Barros da. *Véus sobre a Rua Halfeld: Um estudo sobre as mulheres muçulmanas de Juiz de Fora*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006. Outro trabalho interessante sobre a questão do uso do *hijab* pode ser visto artigo disponível no site <[http://www.islamreligion.com/pdf/pt/why\\_do\\_i\\_wear\\_hijab\\_525\\_pt.pdf](http://www.islamreligion.com/pdf/pt/why_do_i_wear_hijab_525_pt.pdf)>. Acessado em 27 de maio de 2011

Ao falar de “dominação em nome de Alá”, a *Veja* não faz distinção dos muçulmanos radicais e não radicais, trata todos como *fundamentalistas* que querem “impor” sua religião ao mundo todo, fato que os próprios muçulmanos discordam. É interessante salientar que sempre que se usa o termo “Alá”, a revista não explica que Alá (a grafia deveria ser Alláh) é o nome de Deus no idioma árabe, tentando induzir o leitora a crer que se trata de outra divindade. A *Veja* também não mostra a existência das várias formas das mulheres muçulmanas se vestirem, que variam de acordo com os costumes de cada país, e que em alguns países os costumes culturais se sobrepõem, como é o caso do Afeganistão. O véu islâmico (*hijab*) tornou-se para a mídia, não só brasileira, o símbolo da “repressão” da mulher muçulmana, quando na verdade, para elas, faz parte de sua identidade, e é usado pela grande maioria por vontade própria, segundo as entrevistas que já realizei.

As páginas 51 e 54 da edição citada anteriormente têm muitas semelhanças nas imagens e nos textos. Grandes imagens em tom preto-e-branco e títulos em letras garrafais vermelhas tornam a matéria meio “assustadora”, tentando impressionar o leitor, fazendo-o acreditar na “maldade” existente no islamismo, principalmente porque, na página 54, há uma foto grande que mostra mulheres completamente cobertas com roupas pretas e empunhando fuzis. José Arbex Júnior salienta que os meios de comunicação brasileiros têm uma linha de pensamento norteadada com o pensamento midiático norte-americano. Para ele, “a revista *Veja* ganhou, sem dúvida, o grande troféu do preconceito contra o Islã, de parcialidade no tom das “reportagens” e de percepção colonizada pelos interesses estratégicos da Casa Branca” (2003, p.69).

Uma pequena matéria um tanto quanto paradoxal foi publicada na *Veja* no dia 10 de março de 2004, onde na página 59 o título dizia: “Os xiitas são a chave da paz”, e de acordo com a reportagem, os xiitas estavam sofrendo preconceito por parte dos sunistas que “geraram a Al Qaeda e puseram abaixo o World Trade Center”, além disso, os aiatolás estavam se mostrando moderados, pois, nas palavras da *Veja*, “o grão-aiatolá Ali Sistani exigia eleições diretas no Iraque e ainda (...) pediu aos seguidores que não hostilizem as tropas americanas” (pág. 59). A contradição da *Veja* chega a ser hilária, quando comparamos a edição supracitada com a edição de 30 de maio de 2007, que trazia nas páginas 66 e 67 a matéria: “Eles querem afundar o Líbano”, acusando o grupo



*Hezbollah*<sup>8</sup> (composto por xiitas), chamado por *Veja* de “grupelho fanático”, de querer causar uma guerra civil no Líbano, já que foi os xiitas quem “provocou, com atos terroristas, o conflito com Israel” (pág.67). O comprometimento da revista com a verdade fica muito abalado porque suas posições oscilam, santificando ou satanizando pessoas, grupos ou religiões quando é necessário. O leitor é levado assim a adotar a postura que a revista apresenta.

Outra edição da *Veja* em que o termo “Alá” novamente é usado intencionalmente para confundir o leitor, como já foi citado, é a do dia 11 de julho de 2007. Nas páginas 70 e 71 há uma matéria chamada “Os doutores do Terror”, em que em apenas 2 páginas a *Veja* consegue conduzir quem a lê a ficar “atento” aos “fanáticos de Alá”, que são perigosos, estão em todo lugar e muitos têm formação superior. Segundo a revista “a presença de diplomas universitários na guerra santa islâmica não chega a surpreender” (pág. 71). Mais uma vez é utilizado o termo “guerra santa”, na tentativa de persuadir os leitores que existe, de verdade, uma “guerra santa islâmica”. Não para por aí os absurdos cometidos pela revista, ao dizer “...homens dispostos a matar em nome de Alá”, ela utiliza o termo “Alá” para não usar “Deus”, numa jogada de ideias para, repito, fazer crer que “Alá” não seja o mesmo Deus dos cristãos ou dos judeus.

Para encerrar a utilização de revistas, analisarei mais duas edições recentes da *Veja*. A primeira é a edição de 02 de março de 2011, que se dizia “Especial Oriente Médio – guia para entender a crise”, e na capa trazia uma foto de Muamar Kadafi com um olhar “perverso” e a frase “Sob as ruínas do tirano”. Essa edição traz nas chamadas de capa, uma bem interessante, que mais uma vez tenta associar o islamismo a violência e a misoginia. O título da chamada era: “Ódio Religioso: A espantosa pregação dos clérigos muçulmanos sobre as mulheres e o terror” (pág. 96-97). A edição referida traz uma carga enorme de informações erradas e um ataque sem piedade ao islamismo, com a real intenção de desinformar os leitores e incitá-los contra os muçulmanos. Da página 75 até a 97, a matéria é de uma polaridade gritante, percebe-se claramente o desdém e a repulsa da revista para com os árabes, os muçulmanos e o Oriente Médio. São dezoito páginas de informações deturpadas, levianas e desconexas, carregadas de um fervor ideológico de alinhamento com os EUA, que podemos chamar de o mais puro jornalismo canalha. Em alguns momentos da matéria, *Veja* tenta fomentar a idéia esquizofrênica de Samuel Huntington, já citado aqui, ao dizer que o apresentador da rede de TV Al

---

<sup>8</sup>Partido político libanês, também conhecido como *Hezb*. Seu nome significa ‘Partido de Deus’. Os EUA, Israel e o Parlamento Europeu o consideram um grupo terrorista.

Jazeera, Yusuf al Qaradawi declarou em seu programa que “Os muçulmanos deveriam ter armas nucleares para “aterrorizar seus inimigos”, leia-se o Ocidente”, e cita Lee Smith, uma “autoridade” norte-americana no assunto, para dá um caráter verídico às informações apresentadas.

De acordo com a *Veja*, nas palavras de Lee: “Qaradawi, considerado relações-públicas do Islã, adota uma postura de médico ou de monstro, conforme a plateia” (pág.96). Os meios de comunicação, tanto brasileiro como internacionais, estão utilizando argumentações de “autoridades” e “especialistas” para credibilizar suas reportagens e persuadir ainda mais o leitor ou telespectador com suas ideias. Além disso, a matéria cita várias frases atribuídas a Qaradawi como se elas representassem preceitos do Islã e o pensamentos de todos os muçulmanos. José Arbex Júnior, citando o artigo de Luiz Antônio Magalhães<sup>9</sup> mostra a posição demasiadamente limitada da *Veja*:

Na verdade, a compreensão de *Veja* sobre o mundo islâmico é demasiadamente estreita. Queimar livros, proibir filmes e músicas, submeter às mulheres ao poder masculino e o povo ao poder da elite não são de maneira alguma exclusividade do mundo islâmico (2003. p.72).

Ainda segundo Arbex, “Os editores da revista adotam um discurso manifestamente autoritário, intolerante, racista e preconceituoso – isto é, um discurso exatamente construído na mesma lógica que eles atribuem... aos “terroristas islâmicos”” (op. cit., p.73).

A segunda e última revista aqui analisada, é a edição da *Veja* do dia 6 de abril de 2011, que causou indignação e revolta até no Congresso Nacional, quando o deputado Protógenes Queiroz<sup>10</sup> discursou, no dia 7 de abril de 2011, denunciando a reportagem criminosa cometida pela revista *Veja*. A capa estampava a foto de um homem (árabe) e no fundo uma foto de Osama Bin Laden coma frase: “A rede de terror no Brasil”, mostrando que o Brasil está servindo de base para que “extremistas islâmicos” aliciem militantes, planejem atentados e arrecadem fundos para organizações terroristas. A matéria tem sete páginas de “denúncias”, na maioria delas, infundadas. A “reportagem bombástica” começa dizendo que um libanês<sup>11</sup>, “um dos chefes do braço propagandístico da Al Qaeda, a organização terrorista comanda pelo saudita Osama Bin Laden” (pág. 89) mora

---

<sup>9</sup> O artigo chama-se *Terror e preconceito – O que incomoda a revista Veja*. Observatório da Imprensa, 19 set. 2001, número 139. Disponível em <<http://www.observatoriodaimprensa.com.br>> Acessado em 14/05/2011.

<sup>10</sup> O vídeo pode ser visto no site <<http://www.youtube.com/watch?v=tPSGpSvilM&NR=1>>. Acessado em 27/05/2011.

<sup>11</sup> Não farei o mesmo da *Veja*, por isso não citarei seu nome.

aqui no Brasil e que ele é o responsável pelo “suporte logístico às operações da Al Qaeda”.

Da página 90 a 91, a matéria é repleta de imagens de homens barbudos, além da tão usada imagem dos aviões se chocando com as torres gêmeas. Na foto do canto esquerdo, parte superior da página 90, mostra um jovem sem barba e outra do mesmo jovem, já com barba, e a legenda dizendo: “Talibã Brasileiro”. Na legenda dizia que o jovem foi “treinar” no Afeganistão em 1999 e após retornar “voltou com um visual fundamentalista” (pág. 90). É importante salientar que, para a *Veja*, apenas o fato do rapaz usar barba, já é tido com um “fundamentalista”, termo que a revista não consegue dissociá-lo do islamismo. Essas rotulações de baixo nível, um meio de comunicação sério jamais utilizaria. O tal “terrorista” citado na matéria, também é acusado de ter enviado *spams* “aos Estados Unidos para incitar ódio a judeus e negros” (pág. 91). Ora, não é difícil acreditar nesse fomento ao ódio entre judeus e muçulmanos e vice-versa. Agora, quem conhece bem a história do Islã, sabe que uma das figuras mais importantes na época do profeta *Muhammad*<sup>12</sup> foi Bilal, um negro libertado da escravidão pelo próprio profeta, que jamais fez distinção de cor, origem ou etnia. Tentar mostrar que o islã é uma religião racista é uma verdadeira propaganda de guerra, um tamanho desespero de alguém que repudia demais a religião islâmica e tenta a todo custo atacá-la.

A matéria ainda mostra outras pessoas, árabes em sua extrema maioria, que para a revista *Veja* são procurados no mundo todo, mas por “negligenciarem os relatórios da Interpol, da CIA, do FBI e do Tesouro Americano a respeito de extremista no Brasil” o governo brasileiro os deixa livres para transitarem no país. Algumas informações que a revista apresenta foram obtidas através de torturas brutais de presos na prisão de Guantánamo, fato que a *Veja* sequer tece algum comentário de reprovação, pelo contrário, cita o livro *Ponto de Decisão* de George W. Bush, que acredita, assim como a *Veja*, que o uso de tortura evita futuros atentados terroristas. (pág. 95). O caso que encerra a matéria é a do jordaniano Sael Basheer Yahya Najib Atari - único nome citado aqui – que foi detido durante a Operação Panorama da Polícia Federal em 2004.

De acordo com a *Veja*, Najib Atari, tratado como o terrorista que usa documentos falsos para “facilitar a fuga de jihadistas”, foi preso “por falsidade ideológica e adulteração de documentos para obter vistos de permanência no país”(pág.95), esses vistos eram concedidos através de casamentos forjados com brasileiras. Entretanto, nas acusa-

---

<sup>12</sup> Os muçulmanos não se sentem bem com o nome Maomé, cunhado no Ocidente para designar o profeta do islã.

ções que constam no pedido de *habeas-corpus* no site do Superior Tribunal de Justiça<sup>13</sup> não constam o envolvimento de Najib Atari com o terrorismo nem atividade semelhante. O crime dele não tem nenhum motivo religioso ou cunho “terrorista”, pelo contrário, vai de encontro aos princípios do islamismo. Ainda de acordo com a *Veja* e alguns de seus entrevistados, nas fronteiras entre o Brasil, Argentina e Paraguai “os radicais formam um contingente marginal de 12000 muçulmanos que lá vivem”. E mais, “A Tríplice Fronteira é, hoje, uma artéria financeira do Hezbollah” nas palavras do diretor do Escritório de Controle de Ativos Estrangeiros do Tesouro Americano (pág.96). O interessante é que essa denúncia já foi investigada pela Polícia Federal brasileira logo depois dos atentados em Nova York e absolutamente nada do que os EUA e a *Veja* acreditam existia ou existe.

### **Os Jornais Impressos e o Islã:**

Não é a primeira vez que um meio de comunicação brasileiro associa Najib Atari ao terrorismo. No jornal *Folha de São Paulo*<sup>14</sup> de 27 de junho de 2005, o jornalista Léo Gerchman escreveu que Atari “seria integrante do grupo Hamas”, essa notícia causou um grande constrangimento para sua família, que entrou na justiça contra o jornal. Isso ocorre porque, a forma como muitos jornais brasileiros impressos mostram o islamismo e/ou árabes não difere em nada das revistas de circulação nacional. Para não tornar tão extenso a análise dos jornais, tratarei apenas de alguns aspectos que me chamaram atenção na cobertura que o jornal *Diário de Pernambuco* deu às revoltas nos países árabes e como elas eram apresentadas.

Todas as vezes que o *Diário de Pernambuco* – doravante chamado *DP* – estampava alguma foto das revoltas que estão ocorrendo nos países árabes e norte da África, sempre tentava dar uma conotação religiosa. No *Caderno Mundo* edição do dia 25 de março de 2011, uma foto grande mostrava pessoas orando numa rua e a frase “França se antecipa”(pág. A10). A foto descontextualizada não tinha nenhum vínculo com o texto da matéria, que apenas falava da decisão francesa de atacar a Líbia. Na edição de 02 de abril de 2011, no mesmo caderno, o texto que chamava para a reportagem

---

<sup>13</sup>Disponível em <[http://www.stj.gov.br/portal\\_stj/publicacao/engine.wsp?tmp.area=398&tmp.texto=78981](http://www.stj.gov.br/portal_stj/publicacao/engine.wsp?tmp.area=398&tmp.texto=78981)> Acessado em 17/05/2011.

<sup>14</sup>O artigo sobre a reportagem citada está disponível no site <[http://www.ideall.com.br/noticia/5413/Familia\\_repudia\\_relacao\\_com\\_grupo\\_Hamas.html](http://www.ideall.com.br/noticia/5413/Familia_repudia_relacao_com_grupo_Hamas.html)> Acessado em 01/06/2011.

era: “Sexta-feira de sangue na Síria” e uma das duas fotos que ilustravam a matéria era a de homens prostrados ao chão (forma típica dos muçulmanos orarem) com a legenda que dizia: “Rebeldes pararam confrontos na Líbia em respeito às orações da sexta-feira sagrada” (pág. A12). Nesse caso há algo bem peculiar, ao dizer que a sexta-feira é sagrada para os muçulmanos e que aconteceu um derramamento de sangue nesse dia: os leitores passam a crer que, nem no seu dia sagrado os muçulmanos se afastam da guerra, associando muçulmanos à violência de uma forma bem sutil. Novamente, o *DP* de 14 de abril de 2011, utiliza imagens de muçulmanos orando: a foto mostra onze homens prostrados na frente de um tanque de guerra, e a legenda dizendo: “ONU pede US\$310 milhões à comunidade internacional para ajudar a nação árabe” (pág. A11). Novamente foram usadas imagens descontextualizadas e sem sentido, sempre mostrando o islamismo envolvido em tudo o que se passa.

É interessante, para não dizer proposital, que mesmo ocorrendo diversas agitações nos países árabes, as fotos, sempre de muçulmanos orando, servem pra ilustrar qualquer tipo de matéria. Na edição de 7 de maio de 2011, mais uma vez o *DP* publicou outra matéria que usava como ilustração a foto de muçulmanos fazendo suas orações, no mesmo *Caderno Mundo*. O título da matéria era: “Al-Qaeda é pura ameaça” (pág. E4). Nessa mesma matéria, o jornal usa erroneamente o termo *jihad* como “guerra santa”, algo bem típico da mídia. Mais na frente usa novamente o termo *jihad* como agora sendo “o combate aos inimigos da ordem islâmica”. Na edição de 09 de junho de 2011, o jornal novamente comete o mesmo e velho erro, ao associar *jihad* à “guerra santa” (pág. E3). O que realmente acontece, é que na verdade o jornal *Diário de Pernambuco* não sabe o verdadeiro significado da palavra *Jihad*<sup>15</sup>, nem nada sobre o islamismo, como a maioria dos meios de comunicação brasileiros.

A maneira intolerante e etnocêntrica como os meios de comunicações, no caso aqui brasileiros, tratam ou abordam o islamismo talvez se deva ao fato de que os EUA tentaram adicionar o Brasil na sua estratégia de “Difamação das religiões”, estratégia essa, descoberta após vazamentos dos telegramas secretos emitidos pela Embaixada dos EUA no Brasil pelo site WikiLeaks<sup>16</sup>. Esse pedido dos EUA parece que foi acatado pe-

---

<sup>15</sup>O Termo *Jihad* significa ‘Esforço’, ‘Luta’, que o muçulmano trava com ele mesmo para vencer suas fraquezas, imperfeições e paixões.

<sup>16</sup>Mais informações sobre o telegrama que a Embaixada dos EUA pedia para difamarem o islã pode ser visto no site <[http://islambr.com.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=293:embaixada-dos-eua-pediu-a-grande-imprensa-para-difamar-o-islam-no-brasil&catid=36:manchetes](http://islambr.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=293:embaixada-dos-eua-pediu-a-grande-imprensa-para-difamar-o-islam-no-brasil&catid=36:manchetes)> Acessado em 15/05/2011.

los grandes meios de comunicações brasileiros, que se esforçaram de todas as formas para fazer um trabalho bem feito.

O caso mais recente que a mídia tentou encaixar o islamismo, associando-o à violência e ao fanatismo, foi o massacre na escola Tasso Silveira em Realengo, no Rio de Janeiro. A mídia fez um esforço sobrecomum para criar essa ligação, islamismo-violência-Realengo. Vejamos como foram algumas dessas notícias:

- Coluna/ Época<sup>17</sup>: 10:53AM. 07/04/2011

“Segundo a Globo News, a polícia informou que a carta “tinha referências à religião muçulmana”. O site do jornal O Globo cita entrevista do comandante do 14º Batalhão da PM, Djalma Beltrame, à Band News, que afirmou que o conteúdo da carta teria “características fundamentalistas”. “Ele entrava na internet para ter acesso a coisas que não fazem parte do nosso povo. É um loco. Só uma pessoa alucinada poderia fazer isso com crianças, disse.(...)”

- Jornal Extra (Pertence às organizações Globo)<sup>18</sup>: 11:24AM.07/04/2011

Autor do massacre em escola de Realengo se interessava por assuntos ligados ao terrorismo:

“Wellington Menezes de Oliveira, de 23 anos, identificado pela polícia como o autor do massacre na Escola Municipal Tasso de Silveira, em Realengo, estava com uma carta suicida, que falava sobre islamismo e terrorismo. O assunto interessava ao assassino, que estudou na escola(...)”

- Folha de São Paulo<sup>19</sup>:10h53AM. 07/04/2011

“Irmã de atirador diz que ele era ligado ao Islamismo e não saía muito de casa; ele deixou carta suicida(...)”

- Jornal O Globo<sup>20</sup>:12h20PM.07/04/2011

Massacre no Colégio:

“Atirador que invadiu escola municipal em Realengo é identificado(...) Beltrame acrescentou, inclusive, que Wellington costumava entrar em sites de cunho fundamentalista.(...)”

---

<sup>17</sup><<http://colunas.epoca.globo.com/falabrasil/2011/04/07/homem-entra-em-escola-e-atira-em-alunos-no-rio-de-janeiro/>> Acessado em 15/04/2011

<sup>18</sup>Disponível em <<http://extra.globo.com/casos-de-policia/autor-do-massacre-em-escola-de-realengo-se-interessava-por-assuntos-ligados-ao-terrorismo-1525139.html>> Acessado em 07/04/2011

<sup>19</sup>Disponível em <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/2011/04/07/irma-de-atirador-diz-que-ele-era-ligado-ao-islamismo-e-nao-saia-muito-de-casa-ele-deixou-carta-suicida.jhtm>> Acessado em 10/04/2011

<sup>20</sup>Disponível em <<http://oglobo.globo.com/rio/mat/2011/04/07/atirador-que-invadiu-escola-municipal-em-realengo-identificado-924179565.asp>> Acessado em 10/04/2011

Essas insinuações, supracitadas, só perderam força após o comandante da PM do Rio de Janeiro, o coronel Mário Sérgio Duarte, negar qualquer tipo de envolvimento do assassino com a religião islâmica, chegando a citar uma passagem do Alcorão que salienta a importância das crianças para o mundo<sup>21</sup>. É provável que o próprio coronel tenha percebido o que a mídia brasileira estava – e está – tentando fazer com essa religião.

Creio que agora está fácil perceber que o Islã no Brasil, está sofrendo uma espécie de demonização, os muçulmanos estão sendo caluniados e os árabes estão sentindo o gosto amargo da xenofobia. O Brasil está se tornando, e isso é terrível, extremamente intolerante com os fiéis do Islã. É de se esperar, que o Outro sempre visto como estranho, como exótico, agora está sendo visto como “perigoso”, “ameaçador” e “hostil”, afinal estamos descobrindo que conhecemos muito pouco ou quase nada sobre o Outro. E é nesse sentido que

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 de “autodefesa”, 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. (DOMINGOS. 2009, p.57)

### **Da mídia ao dia-a-dia: casos de intolerância contra muçulmanos no Brasil.**

Se a diversidade religiosa é uma das características mais claras da humanidade, a intolerância também é, ainda que em escala menor, pois, lidar e respeitar o Outro sempre foi um verdadeiro desafio para a humanidade. É perceptível que, quanto mais fica evidente a diversidade, seja ela religiosa ou étnica, mais explícita fica o preconceito e a intolerância. Segundo o professor David Morgan “a religião, muitas vezes, é utilizada como desculpa para incitar a intolerância contra os diferentes (...) e que a mídia e os meios de comunicação em massa acabam funcionando como canais de canalização da intolerância”<sup>22</sup>.

Casos de intolerância contra muçulmanos estão cada vez mais evidentes no Brasil desde 2001. O ABCD paulista, região onde se concentram aproximadamente mil famílias muçulmanas, também sentiu o aumento da intolerância religiosa, segundo o sheik Jihad Hassan Hammadeh, presidente do Conselho de Ética da União Nacional das

---

<sup>21</sup> Disponível em: <<http://www.planetaosasco.com/oeste/index.php?/2011041311667/Nosso-pais/realengo-coronel-da-pm-do-rio-enfrenta-preconceito-contraisla.html>> Acessado em 01/05/2011

<sup>22</sup> MORGAN, David. *Diálogos na Diversidade: Como combater a intolerância Religiosa?* Disponível no site <<http://www.metodista.br/cidadania/numero-60/dialogos-na-diversidade-como-combater-a-intolerancia-religiosa/>> Acessado em 25/05/2011

Entidades Islâmicas do Brasil. Na opinião dele, a desinformação é apontada como a maior causa do problema. Para o professor da USP Vladimir Safatle, o preconceito contra os muçulmanos pode ser explicado pela forma de como o islamismo é apresentado na imprensa, onde a religião muçulmana é associada ao terrorismo e a população acaba descontando nas pessoas próximas, no caso, muçulmanos<sup>23</sup>.

Letícia Rodrigues Cavalcante, 23 anos, converteu-se em fevereiro de 2010 e já foi vítima de preconceito: “Já fui alvo de risadas e olhares diferentes. Às vezes quando passo, também escuto barulho de bomba ou sou chamada de terrorista”, ainda segundo ela, nunca sofreu violência física, mas conhece mulheres que já tiveram o véu arrancado<sup>24</sup>.

Para Ziad Ahmad Safi, coordenador do Centro de Divulgação do Islã para América Latina, quando algumas mulheres se convertem ao Islã, muitas vezes são convidadas a se retirarem das empresas que trabalham, sem explicação plausível. Um caso que não ganhou muita atenção da mídia foi o caso de um ex-delegado que foi preso por agredir verbalmente uma muçulmana no Rio de Janeiro. O ex-delegado fez vários comentários preconceituosos sobre religião ao notar que Grasiela Panizzon usava burka<sup>25</sup>, e ainda chegou ao ponto de dizer ao gritos que

na religião islâmica seriam comum pais se relacionarem sexualmente com suas filhas, que era um absurdo a forma como as islâmicas se vestiam e que deveria ser investigado o motivo pelo qual pessoas daquela religião poderiam residir no Brasil. O acusado ainda pegou um pano, simulou usar a burka e chamou a mulher de palhaça por estar vestida daquela forma. Ele disse, em tom de deboche, que ela deveria ser um braço do Iraque no país<sup>26</sup>.

Em Pernambuco, casos de intolerância contra muçulmanos também já foram registrados. Um dos muçulmanos da Comunidade Islâmica do Recife me relatou que sua esposa, certa vez, teve seu *hijab* arrancado por jovens no centro da cidade. Outros muçulmanos também já relataram que quando entram em ônibus coletivo, as pessoas costumam não sentar ao seu lado, isso acontece com mais frequência com muçulmanas,

---

<sup>23</sup> Disponível em <[http://www.abcdmaior.com.br/noticia\\_exibir.php?noticia=29817](http://www.abcdmaior.com.br/noticia_exibir.php?noticia=29817)> Acessado em 15/05/2011

<sup>24</sup> Ver nota 22.

<sup>25</sup> Roupa que cobre todo o corpo da mulher, inclusive o rosto e os olhos.

<sup>26</sup> Disponível em <<http://oglobo.globo.com/rio/mat/2011/04/25/justica-condena-ex-delegado-por-injuria-muculmana-em-padaria-no-recreio-dos-bandeirantes-924309046.asp>>; Também disponível em vídeo: <<http://www.riodejaneiro.muraldacidade.com/videos.php?tag=%20isl%E2mica>> Acessado em 29/05/2011



porque são mais fáceis de serem identificadas devido às roupas<sup>27</sup>. Outro caso muito inusitado aconteceu onde menos se espera, com uma estudante de Ciências Sociais em uma Universidade, que após converter-se ao Islã e automaticamente passar a usar roupas islâmicas, foi convidada por uma professora a deixar o grupo de estudos a qual participava. O mais irônico de tudo é que a temática do grupo era a Mulher.

Segundo uma pesquisa do instituto Datafolha<sup>28</sup> e publicado pela *Folha de São Paulo* em 06/05/2007, apurou-se que no Brasil existe, de fato, preconceito contra muçulmanos, mas que grande parte desse preconceito é importado. As pessoas acabam tendo preconceito sem saber por que, acabam apenas reproduzindo o que a mídia apresenta, sendo isso já uma reprodução da mídia internacional.

### **O islamismo, a tolerância e a intolerância**

A julgar pelo título do 24<sup>a</sup> Congresso Internacional da SOTER: *Religião e Educação para Cidadania*, percebe-se que realmente a sociedade está preocupada com essa questão que envolve *Religião, Educação e Cidadania*. A sociedade brasileira já se deparou com diversos casos de intolerância dos mais variados tipos, entretanto, casos de intolerância religiosa estão crescendo assustadoramente em nosso país, e está provado que os meios de comunicação estão contribuindo para que isso ocorra.

Somente em meados do século XX, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que a tolerância tornou-se um direito ainda que mal definido e ambíguo. De acordo com Talbi (2000, p. 55) mesmo sendo lei, ainda “está longe de ser universalmente reconhecido e respeitado”, todavia, após a tolerância tornar-se um conceito difundido universalmente ligados aos direitos humanos, falta agora é educar os cidadãos para o exercício dessa tolerância. (op. cit. 2000)

Mas como falar de tolerância para com os muçulmanos quando ouvimos e lemos em jornais, revistas, sites, blogs e até professores em escolas e universidades dizerem que o islamismo é uma religião intolerante? Como ser tolerante com os ditos “intolerantes”? Antes de responder as perguntas, vamos entender a lógica da intolerância, pois, por mais absurdo que parece, a intolerância tem uma lógica, não se trata apenas de

---

<sup>27</sup> Informações obtidas através de depoimentos ao Autor.

<sup>28</sup> Um artigo sobre a pesquisa pode ser lido no site do Instituto de Cultura Árabe, disponível em <<http://www.icarabe.org/artigos/muculmanos-brasileiros-sofrem-de-preconceito-importado>> Acessado em 20/10/2010.

não gostar do Outro, a intolerância serve aos interesses de grupos que se sentem, ou melhor, se julgam ameaçados. Um dos mecanismos da intolerância segundo Hérítier (2000, p.24) está embasado na idéia de que “os outros não pensam, não agem, não sentem, não reagem como nós (qualquer que seja esse “nós”), que nos consideramos a essência da humanidade e da civilização”. Negar a condição humana do Outro é a principal ferramenta para excluí-lo. Foi assim na Alemanha Nazista onde um judeu sequer era tido como ser humano, na Bósnia onde houve um genocídio contra os muçulmanos, e foi assim com os negros escravizados no Brasil, que eram tido como não possuidores de almas.

Vamos agora voltar para as duas perguntas supracitadas. Será o islamismo uma religião intolerante? Como mostra Talbi (2000, p. 56), o Alcorão é “o único texto sagrado que afirma, sem rodeios, sem ambiguidade e com inteira clareza, o direito à liberdade religiosa”. O autor então cita algumas *suratas* (capítulos) do Alcorão, vejamos:

‘Nenhuma obrigatoriedade em religião! O caminho da retidão distingue-se por si mesmo do [caminho] do desvio’ (Alcorão – 2, 256).

‘Digo: a Verdade vem de vosso Senhor. Acredite quem quiser! Quem não quiser, não acredite’ (Alcorão – 18, 29)

‘A cada um de vós demos um cânone, uma via. Se Deus tivesse querido, Ele teria feito de vós uma comunidade única: mas Ele queria experimentar-vos em Seus dons. Fazei, pois, prática de boas ações. Para Deus, para todos vós, é o Retorno. Então, por Ele sereis informados sobre vossas diferenças’ (Alcorão – 5, 48)

Ao citar o Alcorão, o autor esclarece que o Islã é tolerante com outras religiões, e apesar de haverem casos de intolerância cometidos por muçulmanos, a história registrou diversas ocasiões em que os muçulmanos se mostraram demasiadamente tolerantes, cito como exemplo o caso do grande líder Salah al’Din (Saladino, como é conhecido no Ocidente), que ao retomar dos Cruzados à Cidade Santa de Jerusalém, uma de suas primeiras atitudes foi devolver as chaves da igreja do Santo Sepulcro aos cristãos, que zelavam pelo local, como da mesma forma, foi por autorização de Omar I que os judeus puderam retornar às sinagogas e praticar seus rituais, outrora proibidos pelos cristãos, quando dominavam a Palestina (TALBI. 2000).

Mesmo o islã, tendo bases histórica e religiosa bastante sólidas de tolerância, e tendo protegido a vida e a propriedade de adeptos de outras religiões que estavam sobre seu domínio, não escapou dos surtos de intolerância, que contaminaram e contaminam

muitos muçulmanos, que acabam por interpretar o Alcorão para determinados fins. Como já foi dito anteriormente, quando algo, alguém ou algum grupo ameaça os nossos interesses, buscamos as mais diversas maneiras de nos livrarmos dessa ameaça. Um dos casos mais absurdos da intolerância de muçulmanos aconteceu em março de 2001, quando estátuas milenares de Buda foram destruídas na cidade de Bamiyan no Afeganistão - o grupo de extremistas chamado *Talibã*<sup>29</sup> foi o responsável. Esse fato causou enorme indignação para a extrema maioria dos muçulmanos de todo o mundo.

O Talibã, ao tomar o poder no Afeganistão, perseguiu além de cristãos, muçulmanos xiitas e sufis, e chegou ao ponto de, em maio do mesmo ano, obrigar pessoas de etnias ou religiões minoritárias a usar um pedaço de tecido amarelo em suas vestes, como sinal de identificação. Foi “baseado” no texto Corânico que eles proibiram o uso de parabólicas, televisão, videocassete, rádio, internet e pipa (FARAH. 2001). Ainda segundo Farah, é a miséria e a ignorância que levam as pessoas a fazerem tal interpretação dos textos sagrados. Talvez, as interpretações feitas pelo Talibã tenham sido as mais esdrúxulas e absurdas na história do islã. Mas o Islã não se resume a isso, o Islã é infinitamente superior, como definiu João Baptista Herkenhoff

O Islamismo prescreve a fraternidade, adota a idéia da universalidade do gênero humano e da sua origem comum; ensina a solidariedade para com os órfãos, os pobres, os viajantes, os mendigos, os homens fracos, as mulheres e as crianças; define a supremacia da Justiça acima de quaisquer considerações; prega a libertação dos escravos; proclama a liberdade religiosa e o direito à educação; condena a opressão e estatui o direito de rebelar-se contra ela; estabelece a inviolabilidade da casa<sup>30</sup>.

Por fim, como ser tolerantes com os “intolerantes”? A resposta é imediata, sim. A tolerância é o degrau fundamental para elevar o ser humano à condição de civilidade. Ela é a mola indispensável do desenvolvimento moral e ético dos povos. A tolerância não é apenas e simplesmente *passividade*, como nos ensina Comte-Sponville<sup>31</sup>. Ela é uma espécie de vacina contra o dogmatismo para que não se torne fanatismo (no âmbito pessoal), fundamentalismo (no âmbito religioso) ou ainda totalitarismo (no âmbito de Estado). A tolerância precisa ser vista com um ato de grande virtude, de aceitação e sociabilidade com o diferente e de convivência entre as diferenças, principalmente

---

<sup>29</sup> O nome *Talibã* significa ‘Estudantes’ no idioma pashtu, um dos idiomas oficiais do Afeganistão e que também é falado nas províncias ocidentais do Paquistão.

<sup>30</sup> Ver HERKENHOFF. João Baptista: *Muçulmanos, nossos irmãos*. Disponível em <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=56112>>Acessado em 27/05/2011

<sup>31</sup> Ver *O Conceito e a prática da tolerância*. Revista Espaço Acadêmico. Ano III. Nº 26. Julho 2003. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/026/26ray.htm>>. Acessado em 14/05/2011

quando essas diferenças são religiosas, afinal, é a religião a maior vítima da intolerância e são os que se dizem religiosos os maiores causadores dela.

### **Considerações finais:**

Abordar o tema *Intolerância*, ainda mais quando se trata da *religiosa*, não é uma tarefa fácil, principalmente porque temos que nos distanciar das nossas crenças e dos nossos valores para poder entender melhor as crenças e os valores dos Outros. Mesmo assim, é preciso que se faça isso para não cairmos em generalizações que estigmatizam e difamam tantos povos. O exercício da tolerância é preciso ser fomentado por todos os âmbitos da sociedade, principalmente a mídia. Seu papel vai além de apenas informar, mas também educar as pessoas, mostra a elas a tamanha diversidade existente no mundo, e não incitar ou vilipendiar povos, culturas e religiões.

Grande parte da mídia brasileira, foco deste trabalho, infelizmente não está contribuindo para o enriquecimento informacional da população, não está promovendo o respeito ao diferente, não está cumprindo seu real papel. O que estamos presenciando nos dias atuais, é uma mídia mercenária, hipócrita e ausente dos valores basilares da humanidade, onde a sede de poder e a fome por dinheiro é quem decide o que é verdade e o que é mentira, onde a informação é criada ou manipulada ao bel prazer. O que a mídia brasileira está fazendo com o islamismo é uma verdadeira agressividade irracional, uma violação ao direito da existência do diferente, um puro desrespeito as convicções, os costumes e as crenças do Outro. Uma luta mundial precisa ser travada contra a intolerância, para que comecemos a ter uma cultura de tolerância. Precisamos reconhecer que não temos, nem ninguém tem o monopólio da verdade, da mesma forma, também precisamos reconhecer o pluralismo e a diversidade da humanidade. Por fim, precisamos começar a exercitar a idéia de sempre se colocar no lugar do Outro, para aprendermos que só é possível entender as diferenças quando nós somos o “diferente” ou vivemos na “diferença”.

## BIBLIOGRAFIA

- ARANTES, José Tadeu. *O maior perigo do Islã: não conhecê-lo*. 1. ed. São Paulo: Mostarda Editora, Terceiro Nome editora, 2005.
- ARBEX JÚNIOR, José. *Showrnalismo: A notícia como o espetáculo*. São Paulo: Casa Amarela. 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Jornalismo Canalha: A promíscua relação entre a mídia e o poder*. São Paulo: Casa Amarela. 2003
- ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução Hildergard Feist. – São Paulo: Companhia das Letras. 2009.
- \_\_\_\_\_. *O Islã*. Rio de Janeiro. Objetiva, 2001.
- AUDAH, Abdul Kader. *Islam: Sábios e Seguidores*. Tradução Samir El Hayek. Centro de Divulgação do Islam para América Latina. S/D.
- DIETRICH, Julia Nader. *A construção midiática da identidade islâmica no pós- 11/09: Demonização de uma civilização e apagamento da memória histórica mundial*. Trabalho apresentado durante o Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da no Comunicação. XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – UnB – 6 a 9 de setembro de 2006.
- DOMINGOS. Marília de F. N. *Ensino Religioso e Estado Laico: Uma lição de Tolerância*. Revista de Estudos da Religião – REVER. Setembro. 2009. pp.45-70. Disponível no site: <[http://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2009/t\\_domingos.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf)>Acessado em 27/11/2010.
- FARAH, Paulo Daniel Elias. *O Islã*. São Paulo: Publifolha. 2001. – (Folha Explica)
- HÉRITIER, Françoise. *O Eu, O Outro e a intolerância*. In: *A Intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*, UNESCO, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997/ Academia Universal das Culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- MONTENEGRO, Sílvia Maria. *Discurso e Contra-discurso: O Olhar da mídia sobre o Islã no Brasil*. Mana 8 (1): 63 – 91, 2002.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização: Uma abordagem Antropológica*. – Aparecida, SP: Editora Santuário. 2010. (Cultura e Religião)
- QUTUB, Mohammad. *Islam – Uma Religião Mal Compreendida*. Trad: Prof. Samir El Hayek. Centro de Divulgação do Islam para América Latina. São Paulo. 1990
- TALBI, Mohammed. *Tolerância e intolerância na tradição muçulmana*. In: *A Intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*, UNESCO, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997/ Academia Universal das Culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

# O proselitismo dentro do ensino religioso e a importância da alteridade e da laicidade

Rita Francisco de Oliveira\*

Thalisson Pinto Trindade De Lacerda

Verônica Maria Silva

## Resumo

A emergência das Ciências das Religiões e a formação específica para o magistério do Ensino Religioso tem nos conduzido à reflexõesobre o uso do proselitismo por parte dos professores da disciplina nas escolas. Dessa reflexõesurgiu presente artigo. Destacamos a necessidade do respeito à diversidade, ou seja, do uso da alteridade como base fundamental para uma mudança de paradigmas dentro do ensino religioso, como também a importância da laicidade. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica realizada com o objetivo de analisar o uso do proselitismo e suas consequências dentro do ensino religioso.

**Palavras-chave:** Ensino religioso. Proselitismo. Alteridade. Laicidade.

## Introdução

O objetivo deste estudo é analisar o uso do proselitismo por parte dos professores e suas consequências dentro do ensino religioso, já que esta é uma das áreas de conhecimento sobre o fenômeno religioso, o qual estuda as diversas tradições e culturas religiosas. É de se esperar que o profissional que vai atuar nesta área tenha no mínimo, uma preocupação constante com a busca de conhecimento religioso, através de um estudo aprofundado e holístico sobre o mesmo para melhor contextualizá-lo e que seja capaz de viver a reverência da alteridade dentro de um estado que exerce a laicidade – para o bem de todos – dando sua contribuição na formação de uma sociedade mais pacífica, sem para tal fazer uso do proselitismo nas escolas.

É muito grande a responsabilidade do educador, especialmente no que se refere ao respeito à individualidade do aluno, à liberdade de escolher ou não um segmento religioso e à neutralidade confessional de cada um, pois, sendo a religião um fenômeno que faz parte da vida do ser humano com grandes dimensões, ela está inserida em quase

---

\* Alunas/aluno do Curso de Graduação de Ciências Das Religiões, Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba. E-mail: Thalisson\_pinto@hotmail.com, pb.veronica.pb@hotmail.com

todas as áreas da cultura e por isso mesmo ajuda a aumentar a visão e a bagagem cultural do aluno em todos os aspectos, acrescentando valores e ética, fortalecendo-se e penetrando nos inúmeros campos de interesse do saber, onde a religião ajuda a educação e a educação ajuda a religião.

## 1 Proselitismo

O proselitismo visto e entendido como qualquer ação com o intuito de conquistar adeptos para uma determinada crença, sempre foi um importante fator de difusão das idéias religiosas e esteve presente ao longo de toda história da humanidade, contribuindo para o seu amadurecimento moral. Entretanto, o seu lado negativo mostra-se quando a intolerância e a imposição começam a fazer parte do mesmo, seja em casa, nas ruas, nas escolas, nas igrejas, na mídia, ou em qualquer lugar. Dentro do contexto, é importante esclarecer que, quando se trata de educação escolar, o proselitismo deve ser veementemente combatido e eliminado.

Vejamos esta pesquisa da UNESCO, que aponta proselitismo e preconceito em livros didáticos de Ensino Religioso, publicada no jornal Correio Braziliense/DF, em 22 de junho de 2010, cujo título é **“Reprovados pela fé”, sendo oportuno citar Mariz (2010): “livros de ensino religioso avaliados em levantamento da UNESCO apontam para uma hegemonia cristã e raramente citam outras doutrinas, como a espírita. Algumas das obras ainda demonstram preconceito contra homossexuais e ateus.”**

Dada à riqueza do texto de Mariz (2010), transcrevemos o que segue:

Se o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras deve promover a diversidade e vedar o proselitismo, conforme determina a Constituição Federal e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, os livros didáticos da disciplina estão reprovados. Numa amostra de 25 obras publicadas pelas maiores editoras do país, é clara a hegemonia cristã, ocupando 65% do conteúdo abordado, contra 3% de componentes ligados a religiões espíritas ou afro-brasileiras, por exemplo. Em relação aos líderes religiosos e seculares mencionados nos livros, Jesus aparece vinte vezes mais que Martinho Lutero, para citar uma referência no protestantismo. Pior: alguns grupos são alvos de discriminação nas obras, como os homossexuais e os ateus.

As constatações fazem parte de uma pesquisa inédita encomendada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) à Universidade de Brasília e à organização não governamental Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero (Anis) que será apresentada hoje em Brasília. Uma das autoras do estudo, a antropóloga Débora Diniz destaca a falta de pluralidade nos livros como um indicativo de que as aulas têm viés claramente proselitista. Que diversidade um ensino religioso cristão e confessional, não compatível com um Estado laico, pode mostrar? , questiona. (MARIZ, 2010)

Com o propósito de ampliar o assunto citado acima, analisando o livro “As Belas Mentiras”, percebemos que no universo do livro didático o preconceito encontra-se embutido de várias formas dentro de textos medíocres e superficiais, os quais contribuem para uma “des-educação” sobre alunos em plena formação, dificultando o desenvolvimento da consciência crítica dos mesmos e contribuindo para que num futuro próximo, surjam homens submissos, alienados, passivos, e obedientes, os quais, enfrentaram uma sociedade que privilegia uns em detrimento da desvalorização de outros. Verificamos também que, tais textos mostram uma visão de mundo irreal, onde tudo é perfeito, harmônico, justo e belo... Uma verdadeira utopia, propondo modelos de comportamento, de relacionamento e de valores incompatíveis com a realidade.

No último capítulo, “Capas e Ilustrações” do livro proposto, a autora afirma o seguinte:

A finalidade deste capítulo é evidenciar a função ideológica que as gravuras dos livros didáticos desempenham. É necessário observar que a mensagem virtual torna-se eficiente instrumento ideológico complementar dos textos, devido a sua força comunicativa – rapidez e impacto emotivo – muitas vezes mais do que a comunicação escrita. (NOSELA, 1998, p 198)

Observando tais ilustrações identificamos a representação de famílias perfeitas e felizes; escolas alegres e coloridas, porém autoritárias e repressivas, valorizando mais a disciplina do que a curiosidade e a criatividade, composta, evidentemente, por alunos dominados, submissos e obedientes; a religião vista como um lenitivo da pobreza, com Jesus milagrosamente socorrendo doentes e aflitos; a pátria unida e igualitária; o ambiente coletivo limpo, protegido por todos, mostrando a falsa idéia de união e cooperação vigorando entre os homens, todos com seus trabalhos iguais em valor social e econômico, enfim, uma sociedade onde ricos e pobres vivem ajudando-se mutuamente, conformados e resignados, justamente por serem virtuosos, honestos, altruístas, humildes e bons.

Infelizmente, o que observamos está longe da nossa realidade, e o livro didático que deveria ter a função de contribuir para a formação de seres conscientes, com capacidade de atuar positivamente na construção de uma sociedade mais justa, usando a educação como ponte para promover a liberdade através da escola, vem ao contrário, camuflar a realidade usando textos e ilustrações ilusórios, acríticos e contraditórios, retardando e dificultando o desenvolvimento sócio-cultural dos alunos.



Voltamos a Diniz, Lionço e Carrião:

De acordo com o edital de avaliação e seleção de livros didáticos a serem distribuídos pelo Programa Nacional do Livro Didático em 2011 (PNLD/2011), os avaliadores devem excluir materiais didáticos com doutrinação religiosa ou política, pois estes desrespeitam o caráter laico e autônomo da educação, pública (Brasil, 2008). No campo do ensino religioso, a proibição de doutrinação religiosa significa a proibição do proselitismo religioso, um dispositivo previsto pela LDB. Apesar de não haver Parâmetro Curricular para o ensino religioso, a LDB reafirma o caráter facultativo da disciplina, determinando que o conteúdo deve respeitar a diversidade cultural e religiosa do Brasil, sendo, por isso, vedado o proselitismo. (DINIZ; LIONÇO; CARRIÃO, 2010, p 17)

Diante das colocações citadas, podemos afirmar que a problemática do uso do proselitismo dentro do ensino religioso no Brasil é muito mais complexa, do se possa imaginar, já que, os conteúdos dos livros didáticos ainda não são suficientemente coerentes e deixam muito a desejar.

### **1.1 Conseqüências do proselitismo**

Infelizmente são muitas as conseqüências do proselitismo. A mente proselitista condena os outros e coloca-se numa situação de vantagem religiosa, de superioridade, de triunfalismo, e por outro lado rebaixa, condena, ridiculariza os que não são do seu credo ou, os que pensam de forma diferente. O proselitismo alcança dimensões inimagináveis tais como: dividir famílias, promover brigas e até guerras, aumentar distâncias, atrasar e até impedir o ecumenismo, cercear a liberdade religiosa, e muito mais. Tudo isso porque condena as outras crenças e se faz dono da verdade.

Podemos também relacionar o preconceito como sendo uma das conseqüências do proselitismo, haja vista que, o comportamento proselitista é antes de tudo preconceituoso e está ligado à carência de raciocínio, quando segue uma opinião ou um pensamento sem uma análise prévia, sem contestar, arriscando-se dessa forma a concordar e afirmar com segurança, fatos muitas vezes pautados numa inverdade sobre algo ou alguém. Não é por acaso que verificamos tantos conflitos provocados por divergências e que poderiam ser evitados mediante o uso da razão.

Vejamos o que diz Bobbio a respeito do preconceito:

Apenas posso dizer que os preconceitos nascem na cabeça dos homens. Por isso, é preciso combatê-los na cabeça dos homens, isto é, com o desenvolvimento das consciências e, portanto, com a educação, mediante a luta incessante contra toda forma de sectarismo. Existem homens que se matam por uma partida de futebol. Onde nasce esta paixão senão na cabeça

deles? Não é uma panacéia, mas creio que a democracia pode servir também para isto: a democracia, vale dizer, uma sociedade em que as opiniões são livres e portanto são forçadas a se chocar e, ao se chocarem, acabam por se depurar. Para se libertar dos preconceitos, os homens precisam antes de tudo viver numa sociedade livre. (BOBBIO, 1996, p 117)

Inspirados nesta citação, podemos acrescentar que o conjunto das singularidades humanas estabelece a diversidade, e essa diversidade requer mais respeito para com o próximo, como também, a implementação de uma ética nas relações que nos leve a pensar sobre os princípios de pluralidade, o que naturalmente concorreria para a harmonia e para a evolução desta família cósmica que chamamos humanidade.

## **2 Alteridade**

Precisamos aprofundar conceitos em torno da alteridade em no melhor encaminhamento das nossas questões de respeito ao próximo, seja nas atividades educativas da família, ou disciplinadoras da sociedade, onde todo o homem interage e interdepende de outros indivíduos. Ser alteritário significa respeitar, considerar, valorizar, identificar, dialogar com o outro, principalmente com o diferente, seja indivíduos ou grupos sociais, onde devem ser preservados e respeitados o seu modo de pensar e de agir. Entretanto, ética de alteridade não significa concordar com tudo, aprovar tudo, ou ser conivente, pois, ela não nos retira o senso moral enobecedor, apenas nos leva a respeitar as diferenças e a buscar aprender algo sobre a essência do outro.

Na realidade somos todos feitos de pluralidades, pois o que nos singulariza como seres humanos, é justamente a nossa peculiar maneira de ser. Somos constituídos na diferença e o preconceito seja ele racial, religioso ou em qualquer escala, inibe o sentido da alteridade, quer dizer, o significado de que existe um outro e de que eu também sou o outro. Dentro desta perspectiva, a implementação da alteridade nas escolas e na vivência diária de toda humanidade é de fundamental importância para a conquista da paz universal, pois a alteridade propõe mudanças e transformações na vida e no movimento educacional de todo o mundo. O ensino religioso pode ser o canal, a via de acesso mais exequível para este acontecimento, pois, através da sua reformulação quando exige profissionais capacitados, com formação acadêmica na área das Ciências das Religiões, abre um leque de possibilidades, onde professores com uma visão global,

universal, holística do ensino religioso, isto é, habilitado, pode garantir a liberdade do educando e formar pessoas livres do preconceito, erradicando assim, o uso do proselitismo nas escolas definitivamente.

Vejamos importantes comentários sobre **Alteridade**, constantes na página “Direitos Humanos na internet”.

Aquilo que fica restrito ao âmbito da indulgência, da política e da religião segundo os dicionaristas, pode se expressar amplificadamente ao universo cultural e social através de um vocábulo relativamente recente: “alteridade”.

Tentar compreender a alteridade, isto é, a relação com os/as outros/as, é um tema candente no cenário internacional contemporâneo. A xenofobia e o racismo, as guerras étnicas, o preconceito e os estigmas, a segregação e a discriminação baseadas na raça, na etnia, no gênero, na idade ou na classe social são todos fenômenos amplamente disseminados no mundo, e que implicam em altos graus de violência. Todos eles são manifestações de não reconhecimento dos/das outros/as como seres humanos cabais, com os mesmos direitos que os nossos. (JELIN)

Alteridade seria, portanto, a capacidade de conviver com o diferente, de se proporcionar um olhar interior a partir das diferenças. Significa que eu reconheço “o outro” também como sujeito de iguais direitos. É exatamente essa constatação das diferenças que gera a alteridade.

Os indivíduos têm sido continuamente condicionados a manter-se extremamente fixados na valorização das suas diferenças individuais: força, inteligência, raça, gênero, poder etc.

No sentido inverso à alteridade, a intolerância busca uma “solução”, de preferência imediata, para um problema e não um tratamento permanente, um caminho a ser seguido, principalmente com vistas a evitar sua repetição no futuro.

A intolerância, geralmente pela incapacidade de perceber o universo de inter-relações sociais e culturais determinantes de uma dada situação, exige um culpado para satisfazer um erro.

O espírito de intolerância deve estar apoiado em razões muito más, já que por toda parte busca os menores pretextos. (VOLTAIRE)

O “não” é um vocábulo absoluto, sempre objetivo e peremptório, que exclui maiores interpretações. Ao contrário, o “sim” é uma abertura para o manejo de uma idéia. Para a prática de uma relação.

Como a simplicidade é a virtude dos sábios e a sabedoria, dos santos, assim a tolerância é sabedoria e virtude para aqueles que – como todos nós – não são uma coisa nem outra. (COMTE-SPONVILLE)

O Brasil é um país de pluralidades, sendo esta, composta por várias raças, culturas e religiões. Diante de tal realidade, seria justo prevalecer a igualdade para todos, respeitando-se, no entanto, as diferenças de cada um. Originando-se de tal diversidade, o nosso país que é “gigante pela própria natureza”, deveria ser imenso também no aspecto “convivência entre os diferentes” e servir de exemplo para todo o mundo.

É certo que não produzimos nenhum tipo de guerra cultural, racial, ou religiosa, declarada. Entretanto, isto não quer dizer que não exista preconceito e intolerância por parte da sociedade em geral, muito embora, tais comportamentos encontrem-se na maioria dos casos, encobertos pela humilhação e até mesmo pela violência praticada sobre os que chamamos “diferente”, é justamente quando violamos o seu direito de ser respeitado como ser humano.

Somos diferentes dentro de uma família, dentro de uma escola, dentro de uma religião, dentro de uma sociedade, dentro de uma nação, pois a diferença é inerente à natureza humana. Mas, por que, apesar de ter essa consciência o homem é incapaz de reconhecer e conviver pacificamente com o diferente? Sabemos que a intolerância, a exclusão, o racismo, o separatismo, as antipatias, são geradores da discórdia e das guerras, ambas com prejuízos incalculáveis para a humanidade. Entretanto, o comportamento desprovido de alteridade é uma constante no cotidiano geral, apesar de sabermos que, para estabelecer uma relação mais pacífica e construtiva com os diferentes, é de fundamental importância por em prática a tolerância e a alteridade.

Podemos dizer que a alteridade é muito parecida com a tolerância. A primeira significa conviver respeitosamente com as diferenças de um modo geral e a segunda diz respeito aos problemas da convivência com as minorias étnicas, linguísticas, raciais e com os “diferentes”, tais como, homossexuais, loucos, deficientes, etc. Mas, para exercer a alteridade e a tolerância se faz necessário retirar da mente qualquer tipo de preconceito e se abrir para receber o conteúdo do outro sem opinião formada, procurando entender as razões pelas quais o outro concebe as coisas do seu jeito e desenvolvendo a capacidade de ser empático para finalmente, aprender com a relação, dilatando seu entendimento e sua competência para estabelecer uma convivência fraterna.

Assim como Bobbio destacou:

A tolerância não implica renúncia à própria convicção firme, mas implica pura e simplesmente a opinião (a ser eventualmente revista em cada oportunidade concreta, de acordo com as circunstâncias e as situações) de que a verdade tem tudo a ganhar quando suporta o erro alheio, já que a perseguição, como a experiência histórica o demonstrou com frequência, em vez de esmagá-lo, reforça-o. A intolerância não obtém os resultados a que se propõe. Mesmo nesse nível elementar, capta-se a diferença entre o tolerante e o cético: o cético é aquele para quem não importa que a fé triunfe; o tolerante por razões práticas dá muita importância ao triunfo de uma verdade, a sua, mas considera que, através da tolerância, o seu fim, que é combater o erro ou impedir que ele cause danos, é melhor alcançado do que mediante a intolerância. (Bobbio; p.208)

Dessa forma a prática da tolerância e da alteridade torna-se imprescindível principalmente nos dias atuais, onde vivemos um clima confuso, repleto de insegurança entre o povo e as nações, situação amplamente divulgada pela tecnologia da informação, mídia, internet, etc., enfim, pela facilidade das comunicações e pela própria democratização e globalização. Portanto, se faz necessário compreender que, só cresceremos, quando convivermos fraternalmente e respeitosamente com aqueles que pensam e agem diferente de nós, pois, através dessa troca fortaleceremos os relacionamentos, e nessa convivência solidária entre os aparentemente diferentes, construiremos uma sociedade mais harmônica e justa, capaz de oferecer um futuro melhor para a humanidade, onde o relacionamento pode ser comparado a uma escola, na qual aprendemos a superar o egoísmo, este sentimento mesquinho e causador de tantos males, o qual leva o homem a imaginar-se melhor ou mais importante que o outro, e o induz a esquecer que somos todos “cidadãos do universo”, com direitos iguais, e que a boa convivência é uma questão de qualidade de vida, de bem estar social.

Adotemos então, perante diferenças sociais, ou de que natureza seja a ética da alteridade e vivamos em paz, sem a pretensão de mudar o outro, ou de anular a diferença alheia para poder nos sentir bem. Vamos construir uma conduta de alteridade e tolerância nas nossas relações, prezando as diferenças e honrando-as com a ética da fraternidade.

### **3 Laicidade**

Diferentemente do laicismo que de alguma maneira pretende suprimir as religiões da sociedade, a laicidade cuida da indispensável separação entre a Igreja e o Estado, colocando o religioso no âmbito do domínio social, haja vista que, um estado laico não pode ser confessional e nem pode impor nenhuma religião, muito embora tenha por obrigação o respeito a todas. Este deve conservar-se neutro reconhecendo a importância do aspecto espiritual e ético de cada uma dessas religiões, possibilitando assim, o pluralismo religioso, onde todos os cidadãos possam, neste aspecto, ser igualados num mesmo patamar. Dentro de uma postura laica deve-se observar claramente a questão social separada da vida religiosa, onde não se misturem as respectivas fontes de autoridade e não se intrometam reciprocamente.

A laicidade do Estado garante a liberdade de crença, regulamentada através da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e da Constituição Brasileira de 1988. Sendo assim, a laicidade assegura a todo indivíduo o direito à liberdade de escolher e adotar o seu credo, ou nenhum se assim preferir, o que possibilita a implementação da paz nas relações religiosas e uma maior tolerância para com as pessoas que não professam nenhuma religião.

Este princípio precisa ser muito bem analisado, já que é imprescindível para o exercício do ensino religioso, pois a escola é um dos ambientes onde se encontram pessoas de todos os credos, o que facilita a geração de conflitos entre os membros da mesma. Portanto, num Estado onde a laicidade é exercida, todos os credos deverão ser respeitados, evitando-se desta forma, as disputas religiosas e o uso do proselitismo em todas as circunstâncias. Sendo assim, todos, cidadãos, alunos e professores terão a sua individualidade respeitada e as suas convicções preservadas, vivenciando ambos, uma relação onde exista a consideração pelo outro, o exercício da humildade e da coragem. Uma relação onde se permita que o outro seja ele mesmo, todos conscientes de que o outro é necessariamente diferente de nós e que, é na experiência, é no cotidiano familiar e social, é no dia-a-dia das salas de aula que se mostram as grandes diferenças e que se põe em prática a ética e o respeito ao próximo.

É possível afirmar que o Brasil é um país laico. A laicidade deve ser entendida como um dispositivo político que organiza as instituições básicas do Estado, tais como as cortes, os hospitais e as escolas públicas, e regula seus funcionamentos quanto à separação da ordem secular e os valores religiosos (Milot, 2005). Não há religião oficial no país, e as liberdades de consciência e de crença são garantias constitucionais, o que protege o direito de expressão tanto dos crentes religiosos quanto dos agnósticos. Não é permitido ao Estado estabelecer vínculos com grupos religiosos, uma exigência a neutralidade, a igualdade e a não discriminação no funcionamento das instituições básicas (Brasil, 1988). (DINIZ; LIONÇO; CARRIÃO, 2010, p 12)

Sendo assim, fica bastante evidente que a laicidade permite a prática da tolerância dentro do ensino religioso contribuindo para uma melhor educação. E como educação e religião estão intrinsicamente ligadas à vida das pessoas, então, estudá-las tem a ver com seres humanos, e com o progresso da humanidade.

## Conclusão

O proselitismo é um comportamento que já não tem mais espaço dentro do Ensino Religioso. As mudanças de paradigma são reais e crescentes. Aquele educador que insiste em permanecer com a mente fechada para estas mudanças, infelizmente ficará à margem do caminho.

A alteridade e a laicidade caminham de mãos dadas na busca desta transformação. Juntamente com a tolerância, a generosidade, o respeito pelo outro, a humildade e a boa vontade, grandes feitos poderão ser realizados em prol de uma melhor educação e de um Ensino Religioso mais holístico.

A base para este grande salto se chama educação. E para se implementar uma educação de qualidade se faz necessário a formação específica para o magistério do Ensino Religioso. Para isto, estão sendo formados e qualificados os Cientistas das Religiões, os quais, certamente farão a diferença dentro deste contexto, principalmente quando se conscientizarem de que eles também precisam se educar... Que o início da renovação depende deles e não do aluno... Que, o que ele ensina não está só no que ele diz, mas especialmente no que ele faz... E, quando o seu exemplo, suas atitudes, e o seu comportamento forem pautados na ética e no respeito mútuo, que são ações básicas e fundamentais para a conquista de um aluno de melhor qualidade, então, conseqüentemente teremos na sociedade homens mais virtuosos, justos, altruístas e fraternos.

Leonardo Boff na sua palestra proferida durante o Fórum Social Mundial, realizado em Belém do Pará, em janeiro de 2009, diz:

Promover a ecologia do cuidado, que zela pelos interesses de toda a comunidade de vida. Coexistir com respeito, cooperação e harmonia com os demais moradores deste pequeno planeta, - animais, vegetais, seres humanos. A interculturalidade, o encontro com outras tradições, outras culturas, enriquece a nossa visão do mundo e da vida. Ter olhos para os que são diferentes. Ter ouvidos para sua voz, as suas melodias, canções, histórias. Habitamos todos uma casa comum. Temos uma origem comum e, certamente, um mesmo destino comum. As tantas flores, com suas cores e formas distintas. Diferenças superficiais, pois a terra que as nutre e sustenta é uma. Um único sopro as anima, conferindo-lhes significado, sentido e vida. (BOFF, 2009.)

Quando nós, seres humanos, colocarmos em prática o precioso código de ética “Fazer ao outro o que gostaríamos que o outro nos fizesse”, então todas as relações

sociais se tornarão mais humanas e igualitárias, porque serão regidas pelo amor incondicional, item indispensável para a vivência na nova era.

Certamente, o assunto abordado está longe de ser esgotado. Entretanto, procuramos dar a nossa pequena contribuição e esperamos que muitos outros sigam o nosso exemplo, pois, o futuro da educação depende do esforço, da dedicação, da iniciativa, da vontade de fazer o melhor e principalmente da coragem de todos nós.

## REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Elogio da serenidade** e outros escritos morais. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p 117.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 11. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOFF, Leonardo. Palestra proferida durante o Fórum Social Mundial, realizado em Belém do Pará, em janeiro de 2009. Disponível em <<http://www.slideshare.net/.../forum-socialmundial-2009>>

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. 1 ed. Brasília: UNB, 2010.

DIREITOS Humanos na Internet (DHNET). Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/dh/br/scdh/parte1/conceitos/alteridade.html>>.

MARIZ, Renata. **Reprovados pela fé. Correio Braziliense, Brasília, DF, 22 jun. 2010.** Disponível em: <[http://www.metodista.br/fateo/noticias/pesquisa da Unesco](http://www.metodista.br/fateo/noticias/pesquisa_da_Unesco)>.

NOSELLA, Maria de Lurdes Chagas Deiró. **As belas mentiras**. São Paulo: 8 ed. Moraes, 1998.



## **GT 15: Iniciação Científica**

### **Coordenadores:**

Carlos Frederico

Cleusa Andreato

Rodrigo Coppe

**Ementa:** Neste grupo são apresentados os trabalhos de iniciação científica, sobretudo de alunos de graduação, especialistas e outros pesquisadores.

# “Caim” de José Saramago: Um possível diálogo entre crentes e descrentes

Paulo Sergio Carlos\*

## Resumo

Essa comunicação tem o objetivo de refletir sobre a concepção de Deus presente na Literatura. Utilizando como instrumental teórico o filósofo francês Paul Ricoeur, mais precisamente sua noção de “mundo do texto”, gostaríamos de analisar o romance “Caim” (2009) do escritor português José Saramago. Tendo em vista que o texto, no processo de apropriação por parte do leitor, revela um mundo e novos modos de existir, queremos fazer uma possível interpretação do romance.

**Palavras-chave:** Literatura, Hermenêutica, Imagem de Deus, Paul Ricoeur

## Introdução

A literatura não é apenas ficção mas, revela a verdade da realidade. Como nos mostra Antonio Manzatto no seu livro *Teologia e Literatura*, “a obra de arte se encontra na verdade, sem ser ela mesma, nem verdadeira nem falsa” (MANZATTO, 1994, p. 19), ou seja, no romance, na ficção a verdade literária não está nos fatos narrados, mas na densidade com que revela o humano. Ela se caracteriza pelo mundo irreal que descreve, mas esse mundo é construído a partir da realidade, do contexto histórico-social-cultural do autor ou da realidade que a obra descreve. Por isso, possui um profundo caráter de crítica social, visto que pode apoiar ou se contrapor aos valores e costumes presentes na sociedade, formando a opinião de seus leitores ou mesmo marcando um posicionamento frente à realidade.<sup>1</sup>

Antigamente era impensável uma aproximação real entre Literatura e Teologia tanto do ponto de vista metodológico quanto conceitual, bem como em termos de conteúdo. Havia um fechamento das disciplinas em si mesmas e a Literatura que, teoricamente, lidava com a ficção e a verossimilhança não poderia nunca pensar em aproximar-se da Teologia, que lidava com a verdade e a afirmação dogmática. Esse embate entre ficção e verdade, entre o lúdico e a verdade absoluta sobre Deus e do homem perdurou por longo tempo. Com a virada antropológica ocorrida no Concílio Vaticano II

---

\* Graduando da Faculdade de Teologia da PUC/Campinas paulocchristi@yahoo.com.br . Este artigo é fruto de um trabalho de Iniciação Científica no âmbito da PUC-Campinas orientado pelo Prof. Dr. Walter Ferreira Salles que possui um projeto de pesquisa intitulado “*Identidade narrativa e linguagem religiosa. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur como princípio de análise do pluralismo religioso*”. Ambos fazem parte do Grupo de Pesquisa de Teologia Contemporânea.

<sup>1</sup> Cf. MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura*. p. 32.

que valoriza as realidades terrenas e humanas, iniciou-se um processo de aproximação entre a Teologia e as demais ciências, artes e expressões culturais. Assim, a reflexão teológica passa a considerar o mundo humano, o real vivido como um convite a fazer Teologia.<sup>2</sup> A Literatura é incluída nesse processo, pois revela o profundo do ser humano, suas críticas à realidade, ideais e utopias, tornando-se assim terreno fecundo, aberto, para o diálogo com a Teologia.

## **1 Contribuições da hermenêutica textual de Paul Ricoeur e suas contribuições**

Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo francês que muito refletiu sobre a linguagem, afirma que o mistério da linguagem é “*dizer qualquer coisa sobre o ser*” (HELENO, 2001, p. 135).

Para a hermenêutica não pode haver clausura de signos pois a linguagem remete para o extralingüístico. Por isso, Ricoeur defende a abertura da linguagem e o elo com a ontologia.

Todo discurso é produzido como acontecimento para ser compreendido como significação. O discurso anseia materializar-se como obra, ter uma composição determinada, um fechamento específico num corpus e ser a marca da produção de um indivíduo. Quando se fala em autor fala-se em alguém que tem como correlato a individualidade desta ou daquela obra. Ricoeur considera que a noção de texto e a dialética entre acontecimento e sentido ultrapassa a dicotomia entre o texto em si a intenção do autor.

O texto transborda na medida em que é capaz de criar mundos. O referencial central da hermenêutica está no fato de interpretar linguagens que dizem algo acerca do mundo.<sup>3</sup>

A ambigüidade do discurso existe porque há uma polissemia da palavra e há *hermenêutica precisamente porque a linguagem é ambígua e, por isso, abre o campo possível das interpretações. Sem esta pluralidade a hermenêutica não existiria.* (HELENO, 2001, p. 145).

Na dialética entre a distanciação e a apropriação, o leitor atualiza o sentido do texto apropriando-se dele. Essa apropriação não tem a ver com a intenção e nem com uma situação histórica mas, com o mundo do texto e com a fusão de horizontes: o do

---

<sup>2</sup> *Ibidem.*, p. 73.

<sup>3</sup> Cf. HELENO, Jose Manuel Morgano. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*, p. 137.

texto com o leitor. *È devido à impossibilidade de existir fechamento na relação entre o texto e o leitor que Ricoeur considera a impossibilidade de não existência de um conflito de interpretações e conseqüentemente termos de decidir entre um conhecimento absoluto e a hermenêutica* (HELENO, 2001, p. 148).

Nas narrativas de ficção, por exemplo, temos uma compreensão de primeiro grau da gramática de superfície dessas narrativas. Compete à explicação mostrar os códigos narrativos subjacentes, explicitando assim uma racionalidade de segundo grau. Se antigamente ora se interpretava a obra a partir da intenção do autor, ora se prescindia dessa intenção em prol do texto, ultimamente tem aparecido um novo parceiro nesta polêmica: o leitor. É ele que acaba por ser o critério de significação da obra. Ricoeur fala daquilo que o texto quer dizer, fala da intenção do texto.<sup>4</sup>

No que diz respeito a compreensão do texto é preciso enfatizar que ela *“não consiste na captação imediata da vida psíquica de outros ou na identificação emocional com uma intenção mental”* (HELENO, 2001, p. 162). A compreensão está totalmente mediatizada pelo conjunto de procedimentos explicativos que a precedem e a acompanha. A apropriação pessoal não é algo que se possa sentir. É o significado dinâmico que a explicação põe em manifesto e que temos identificado antes com a referência do texto, isto é, com a sua capacidade de revelar um mundo.<sup>5</sup>

## **2 José Saramago e a obra Caim**

O romance Caim do escritor português José Saramago, lançado em 2009, é uma obra ficcional baseada em personagens e passagens bíblicas do Antigo Testamento. Nele, Saramago coloca na boca dos personagens toda uma crítica à imagem de Deus presente nas Escrituras do Antigo Testamento. Ao criticar essa concepção de Deus, automaticamente está fazendo uma crítica acirrada às chamadas “religiões do livro”, de modo especial ao judaísmo, visto que o cristianismo já foi alvo de suas críticas em outro livro, “O evangelho segundo Jesus Cristo” (1992). Pensamos que num próximo trabalho, Saramago teria como alvo o Islamismo extremista.

O romance conta a história de Caim, filho de Adão e Eva, que por obra do destino veio a assassinar seu irmão Abel e, como castigo divino por tal ato, se vê obrigado a

---

<sup>4</sup> Cf. HELENO, Jose Manuel Morgano. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. p. 160.

<sup>5</sup> *Ibidem.*, p. 164.

vagar errante pela terra. Ele se torna testemunha fidedigna de vários episódios bíblicos. Dentre eles destacamos o sacrifício de Isaac, no qual há uma clara reprovação da atitude insana de um “deus” malvado que pede a um pai para sacrificar seu filho como prova de amor e fidelidade a ele. É Caim quem impede o assassinato : *“Que vai você fazer, velho malvado, matar o seu próprio filho, queimá-lo, é outra vez a mesma história, começa-se por um cordeiro e acaba-se por assassinar aquele a quem mais se deveria amar”* (SARAMAGO, 2009, p. 80).

Temos, assim, a imagem de um “deus” prepotente e vingativo que não aceita o crescimento e o desenvolvimento do ser humano e vê nos projetos dos homens uma afronta a sua onipotência: *“O ciúme é o seu grande defeito, em vez de ficar orgulhoso dos filhos quer tem, preferiu dar voz à inveja, está claro que o senhor não suporta ver uma pessoa feliz”*

(SARAMAGO, 2009, p. 86).

É colocada em cheque a justiça desse “deus”, visto que para punir os crimes e delitos, inocentes padecem juntamente com os pecadores: *“O senhor empenhou sua palavra; existam inocentes ou não, Sodoma será destruída, e se calará esta mesma noite”* (SARAMAGO, 2009, p. 94).

O “deus de Caim” tem uma personalidade sanguinária de modo que, diante da idolatria do povo, sua atitude é de punir os transgressores passando todos a fio da espada: *“ no sopé do monte Sinai, ficara patente a prova irrefutável da profunda maldade do senhor, três mil homens mortos só porque ele tinha ficado irritado com a invenção de um suposto rival em figura de bezerro”* (SARAMAGO, 2009, p. 101).

Esse “deus” também se mostra violento, fomenta guerras e vinganças e só se vê por satisfeito depois que os transgressores são punidos com a morte:

O senhor disse a Moisés, Deves fazer com que os israelitas se vinguem dos madianitas; matem todos os rapazes, todas as raparigas e as mulheres casadas, quanto às outras, as solteiras, guardem-nas para vosso uso; quem se atrever a desobedecer às minhas ordens, a si mesmo se estará condenando.<sup>6</sup>

É estranha a ideia desse “deus”; um senhor que cresce em glória e esplendor na medida em que seu povo mata, destrói e se apodera das cidades inimigas: *“ Os soldados de Josué lançaram fogo à cidade e queimaram tudo que lá havia, à exceção da pratas,*

---

<sup>6</sup> SARAMAGO, José. *Caim*. p. 104.

*do ouro, do bronze e do ferro que, como de costume, foram levados para o tesouro do senhor”*( SARAMAGO, 2009, p. 111).

Na boca de Caim há todo um questionamento em relação ao sofrimento dos justos e inocentes. Depois de uma breve estadia junto de Lilith, Caim novamente retoma o caminho e se encontra agora na terra de Us onde se depara com dois anjos que não requeem revelar sua missão. Na verdade se dirigem ao sitio de um homem justo chamado Job. Este, por causa da aposta entre deus e satã, terá sua fidelidade provada de modo a perecer sob os mais terríveis tormentos: depois da aprovação de deus, Job será provado por satã que lhe arrancará todos os seus bens, amigos e familiares e, num segundo momento, tocará na sua pele aplicando-lhe uma doença terrível. Diante disso, Caim fica ainda mais indignado com o agir divino e se questiona: *“ou satã pode mais do que pensamos, ou estamos perante uma gravíssima situação de cumplicidade tácita, pelo menos tácita, entre o lado maligno e o lado benigno do mundo”* (SARAMAGO, 2009, p. 138). Ele também reflete e pensa na ideia de que *“ satã seja um instrumento do senhor, o encarregado de levar a cabo os trabalhos sujos que deus não pode assinar com seu nome”* (SARAMAGO, 2009, p. 140). Diante disso, Caim se questiona: Será que esse “deus” realmente zela por eles?

Seja como for, os inocentes já vêm acostumados a pagar pelos pecadores, a justiça, para deus, é uma palavra vã, agora vai fazer sofrer Job por causa de uma aposta e ninguém lhe pedirá contas. O senhor vira-lhes as costas, começou por fazer uma aliança com os hebreus e agora fez um pacto com o diabo, para isto não valia a pena haver deus.<sup>7</sup>

Caim agora se encontra próximo de Noé e sua família que dizem estar construindo uma arca, a pedido de deus. Como o serviço é pesado e superior às forças dos homens, seguindo uma sugestão de Caim, que será o mais novo tripulante da arca, deus resolve enviar o auxílio dos anjos que, além de trabalharem como muito afinco na construção do grande barco, suspenderá o mesmo pelos ares e o levará até o mar.<sup>8</sup>

No fim, os tripulantes um a um são assassinados por Caim. O próprio Noé, aterrorizado pela ideia de frustrar os planos do senhor que pretendia fundar através dele e de sua família uma nova humanidade, não suporta a pressão e se atira ao mar.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. SARAMAGO, José. *Caim*. p. 135-136.

<sup>8</sup> *Ibidem.* , p. 146-160.

<sup>9</sup> *Ibidem.* , p.164-171.

Ao término do dilúvio, abriu-se a porta da arca para que Noé e sua família juntamente com os animais saíssem e povoassem a terra. Qual não foi a decepção de deus ao perceber que não havia mais ninguém na arca a não ser Caim. O assassino não demora para revelar a “deus” que foi o autor do extermínio, o que deixa “deus” muito indignado:

Como te atreveste, assassino, a contrariar o meu projecto, é assim que me agradeces ter-te poupado a vida quando mataste Abel, perguntou o senhor, Tera de chegar o dia em que alguém te colocaria perante a tua verdadeira face, Então a nova humanidade que eu tinha anunciado, Houve uma, não haverá outra e ninguém dará pela falta.<sup>10</sup>

Finalmente Caim pede que “deus” acabe com sua vida visto que já lhe havia devorado o espírito. Isto, porém não ocorrerá visto que o senhor prometeu protegê-lo e não pode voltar atrás. Por isso, Caim morrerá de forma natural<sup>11</sup>

O que chama a atenção é que esse mesmo deus que parece abandonar Caim a sua própria sorte, sempre se encontra com ele nas mais diversas situações. O velho que levava duas ovelhas atadas por um barço e que aparece de vez em quando em seu caminho e lhe indica a direção a seguir nos dá a impressão de ser o próprio deus disfarçado: “*O velho das ovelhas não estava ali, o senhor, se era ele, dava-lhe carta branca, mas nem um mapa de estradas...*” (SARAMAGO, 2009, p. 75).

O romance enfatiza que entre Deus e o homem existe uma relação caloroso regada a diálogos e disputas, entre compreensão e desentendimentos que está presente no cerne da existência humana. O próprio Noé e a família tinham “*assistido com assombro ao diálogo do senhor e de Caim, que mais parecia o de dois velhos amigos que tivessem acabado de reencontrar-se depois de uma longa separação*” (SARAMAGO, 2009, p. 149).

O texto termina dizendo que essa relação se estende até nossos dias pois, “*o mais natural é que tenham argumentado um contra o outro uma vez e muitas, a única coisa que se sabe de ciência certa é que continuaram a discutir e que a discutir estão ainda*”. (SARAMAGO, 2009, p. 172). Tudo isso para revelar o drama humano frente a seus conflitos e questionamentos. O texto diz que há entre nós e Deus um conflito insuperável: “*nem nós o entendemos, nem ele a nós*” (SARAMAGO, 2009, p. 172).

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*, p. 172.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

### **3 Análise do romance a partir do “mundo do texto”**

O romance Caim gerou muita polêmica junto à esfera pública. Se de um lado, principalmente da ala mais conservadora da Igreja Católica, houve repúdio de forma a considerar a obra como uma ofensa aos princípios da fé e contra o texto bíblico, de outro lado, da parte dos pensadores liberais, houve grande apreço pelo trabalho de Saramago, considerado pela crítica como um dos maiores escritores da modernidade.

Lembrando Ricoeur, realmente vemos que o texto, depois de escrito, adquire autonomia e vida própria, e entra num processo pelo qual vai se distanciando cada vez mais das intenções do autor, tendo agora como referência principal não mais o autor e o texto em si mas, o leitor cuja tarefa é se apropriar do mundo do texto que a obra revela fazendo desse mundo o seu. Vemos a dinamicidade da linguagem e a polissemia das palavras, que faz com o texto gere muitos sentidos, dando início àquilo que Ricoeur chama de conflito das interpretações.

Na verdade o que está em jogo não é o autor (Saramago), nem o texto em sua literalidade, mas a apropriação do texto pelo leitor. É ele quem dá vida ao texto, faz o texto falar. Lembremos que a apropriação do mundo do texto faz com que o leitor se conheça melhor, pois o texto o leva a questionar suas posições e se afirmar frente a realidade.

No caso do romance Caim o questionamento que se faz é a respeito da imagem de Deus que temos em mente. As nossas atitudes, nossas concepções da realidade, vão depender muito dos nossos “constructos mentais”. Se acreditamos num “deus “ terrível, ciumento e vingativo, com certeza vamos reproduzir tudo isso na nossa maneira de agir. Ao contrário, se acreditamos num Deus amoroso e cheio de misericórdia, num Deus que é Pai de todos e amparo dos mais necessitados, buscaremos no dia a dia conduzir nossa vida pautada nos valores que esse Deus propõe.

### **Conclusão**

Podemos afirmar que Saramago pretende lutar contra uma apresentação banalizada da Bíblia, que tira o sentido do texto, e que, infelizmente, constitui a leitura comum de muitos cristãos em nossos dias. Se o romance causa estranheza para algumas



peças, isso significa que boa parte dos cristãos não costuma ler a Bíblia, nem conhece as entrelinhas que permeiam o texto sagrado mas, apenas conhece uma apresentação fundamentalista da Bíblia feita pelas igrejas em seus sermões.

Vemos que a obra é uma crítica pontual a "história sagrada" tal qual é conhecida e difundida em muitos setores religiosos. Sabemos que uma leitura fundamentalista da Bíblia abandona o conteúdo vivo das narrativas bíblicas e divulga ao povo um amontoado de histórias incompreensíveis e estranhas que pouco tem a ver com a vida do povo.

O homem moderno não entende e nem quer aceitar esse "deus" do ensino dogmatizante e leitura fundamentalista das religiões. Saramago, por meio da obra analisada, declara-se ateu diante desse "deus". "Eis o deus das igrejas, criação do pensamento e das intencionalidades das igrejas", sussurra Saramago. O autor desmascara a manipulação que desvirtua as narrativas bíblicas.

O autor combate a ingenuidade com que as pessoas identificam a imagem de Deus com a imagem de um senhor que manda, governa e faz o que quer, sem respeitar o interesse da pessoa humana que mais parece uma marionete em suas mãos. Levanta-se a voz em favor da liberdade e da autonomia do sujeito, visto que o ser humano é por excelência aquele que age, transforma e faz história.

Há todo um desejo de que o ser humano reconheça suas capacidades e se veja quanto antes livre do domínio das representações que diminuem o humano e que foram formuladas pelas religiões ao longo dos séculos a partir das Sagradas Escrituras. Saramago é perspicaz ao desfazer a forma como as narrativas bíblicas são apresentadas ao povo. Ele transforma Caim, o assassino, em herói da liberdade humana.

O texto também impele os crentes a assumir uma nova forma de "ser no mundo". Uma práxis pautada não mais na violência, disputas, discriminação e opressão do "deus" terrível mas, a partir da solidariedade, da fraternidade, da bondade, enfim, do amor manifesto no Deus de Jesus Cristo, Pai de todos os homens.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

- HELENO, José Manuel Morgano. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das Palavras. Teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- PELLAUER, David. *Compreender Paul Ricoeur*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- SARAMAGO, José. *Caim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

# O “evangelho segundo Jesus Cristo” de José Saramago: um convite à releitura da identidade cristã<sup>1</sup>

Johnny Artur dos Santos\*

## Introdução

Este opúsculo, nascido no Grupo de Pesquisa de Teologia Contemporânea da PUC-Campinas, tem por objetivo realizar uma leitura filosófica-teológica da obra “O evangelho segundo Jesus Cristo”, de José Saramago, a fim de refletir sobre a maneira como Deus é narrado nessa obra ficcional e em que sentido ela pode vir a ser instância crítica no que diz respeito à fé cristã e à identidade religiosa.

Por se tratar de uma investigação filosófica-teológica, este texto terá como referencial teórico a hermenêutica filosófica desenvolvida por Paul Ricoeur, notadamente sua noção de “mundo do texto” que nos coloca diante da possibilidade da hermenêutica de si no espelhos das palavras.

Isso se deve ao fato, da obra pesquisada ser um livro literário, com suas múltiplas possibilidades. Como se sabe, a literatura é um lugar fecundo para narrar Deus desde as experiências humanas em torno do sagrado, devido à sua atividade criativa e criadora, de sentido, que não se contenta simplesmente em traduzir a realidade em sua forma bruta, uma vez que busca novas formas de expressá-la e habitá-la. Na obra utilizada, ao tecer um Jesus “simplesmente” humano, Saramago, tece uma crítica ao Deus cristão ou à imagem de Deus que a Tradição cristã moldou ao longo da história.

## 1. Referencial teórico: O mundo do texto de Paul Ricoeur

Paul Ricoeur, filósofo francês, afirma em suma que o mundo do texto possibilita levar-nos mais longe do que as preposições da hermenêutica romântica, que assegurava seu acento na genialidade. Para nosso filósofo, porém, a vinculação da tarefa da

---

<sup>1</sup> Este artigo é fruto de um trabalho de Iniciação Científica no âmbito da PUC-Campinas, realizado por Johnny Artur dos Santos, graduando em Teologia e orientado pelo Prof. Dr. Walter Ferreira Salles que possui um projeto de pesquisa intitulado “*Identidade narrativa e linguagem religiosa. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur como princípio de análise do pluralismo religioso*”. Ambos fazem parte do Grupo de Pesquisa de Teologia Contemporânea.

\* Graduando PUC/Campinas

hermenêutica é com o mundo do texto. A noção de texto implica-se na própria definição de hermenêutica, recuperando assim o ‘sentido primeiro da palavra’, tornando-se assim paradigma do distanciamento da comunicação, que revela “um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância, assim o texto, sua leitura e sua interpretação testemunham ‘a função positiva e produtora do distanciamento, no cerne da historicidade da experiência humana’”<sup>2</sup>.

Neste sentido, a noção de “mundo do texto”, como a desenvolve Ricoeur, possibilita uma melhor compreensão do papel de uma obra literária na construção de uma identidade religiosa, neste caso, a cristã, ao abrir o texto a novas interpretações que estão para além da intenção primeira do autor. Para Ricoeur, a tarefa da hermenêutica diz respeito ao mundo que o texto desdobra diante de si e do leitor que dele se aproxima, o lê e interpreta.

Não podemos olvidar-nos das fontes com as quais Ricoeur desenvolve a sua hermenêutica. Apoiado por Martin Heidegger (1889-1976), com a questão da compreensão que passa a ser vista como o modo de ser-no-mundo e, por Hans-Georg Gadamer (1900-2002), utiliza a noção de fusão de horizontes, isto é, estando situados na história, com nossas convicções, crenças, ao entrarmos em contato com expressões significativas de outra situação histórica ocorre um encontro de sentidos, dois horizontes se fundem.

Assim, a noção de ser-no-mundo de Heidegger e a noção gadameriana de pertença histórica estão na base da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur e essa influência de ambos pode ser sintetizada da seguinte maneira:

a força da imaginação não existiria se o ‘compreender’ não estivesse ele mesmo enraizado no mundo, sempre prévio a qualquer experiência e a qualquer explicação(...) Aquilo que o primeiro – Heidegger – designa como ‘pré-compreensão’ e o segundo – Gadamer – por pertença, é o subsolo das reflexões ricoeurianas sobre a imaginação e o poder concomitante de inovar semanticamente a partir do texto e de reescrever o real, correspondendo assim ao apelo de uma veemência inesgotável.<sup>3</sup>

A influência desses dois filósofos coloca traz à tona uma importante: como introduzir a ideia de pertencimento histórico sem abandonar a noção de distanciamento? Segundo Ricoeur, isto somente é possível na medida em que se considera tanto o pertencimento quanto o distanciamento como condições inerentes à história, consideração

---

<sup>2</sup> GENTIL, Hélio Salles. **Para uma poética da modernidade**, p. 53.

<sup>3</sup> HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur**, p. 158.

tornada plausível a partir da noção de texto desenvolvida em sua hermenêutica filosófica.

Destarte, a interpretação de um texto exige a superação de uma distância, de um distanciamento cultural a partir da incorporação do sentido do texto na compreensão que alguém tem de si mesmo, algo distinto de uma arte ou técnica de especialista. A hermenêutica diz respeito a todo ser humano que busca a compreensão do mundo e de si mesmo, e que, para tal, lança mão dos modos de compreensão que lhe estão disponíveis: metáfora, alegoria, mito, analogia, literatura... Há, pois, uma profunda ligação entre interpretação e realidade, sendo a interpretação da realidade o dizer algo sobre alguma coisa. Na semântica grega já se sabia que “*dizer algo de alguma coisa já é dizer outra coisa, é interpretar*”<sup>4</sup>. Por isso, na linguagem temos a indicação de que a compreensão é um modo de ser, sendo o texto expressão da vida fixada pela escrita: a textualidade da vida.

O “mundo do texto” é, pois, o objeto propriamente dito da hermenêutica, sendo a sua tarefa primeira deixar aflorar este mundo que o texto desvela diante dele. E uma vez desdobrado diante do texto, ele apresenta-se como uma proposição de mundo, que ao entrar em contato com o mundo real o refaz, seja confirmando, seja reconfigurando-o. A proposição de mundo efetuada pelo texto nos coloca diante do problema da apropriação ou da aplicação do texto ao contexto do leitor. Não se trata de querer impor ao texto a nossa capacidade finita de compreender, mas expor-se ao ele, deixar-se formar pela proposição de mundo que nos é feita, o que é possível chamar de metamorfose do ego, afinal “*só encontro-me como leitor, perdendo-me.*”<sup>5</sup> Neste sentido, compreensão significa desapropriação e apropriação de si, e isto supõe uma distância crítica de si mesmo. Isto faz com que a interpretação seja todo o contrário do desejo de contemporaneidade ao autor, conforme supunham Schleiermacher e Dilthey, ela é apropriação de uma proposição de modo de ser, entendida como objetivação típica das obras da cultura. Além disso, a apropriação pela interpretação significa a superação da distância cultural e possui também o caráter de atualização, ou seja, a efetivação das possibilidades semânticas do texto.

A operação objetiva da interpretação significa tomar o caminho aberto pelo texto, colocar-se em marcha em direção ao oriente do texto. Por isso, interpretar é um

---

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**, p. 8.

<sup>5</sup> Idem, **Interpretação e ideologias**, p. 58.

risco, uma vez que significa expor-se diante do texto para habitar o mundo que se desdobra diante dele, texto e leitor. Em outras palavras, interpretar é “*decifrar a vida no espelho do texto*”.<sup>6</sup>

No empreendimento hermenêutico, busca-se a confrontação, o diálogo, a conversação, entre o intérprete e a proposição de mundo feita pelo texto. Não se trata, pois, de encontrar subjacente ao texto uma intenção perdida, a do autor, e sim, como dissemos acima, de se expor ao mundo que o texto desvela diante dele, face ao leitor. Neste sentido, a consciência expõe-se ao mundo que o texto cria e que nos possibilita uma nova compreensão de nós mesmos. A hermenêutica nos convida a fazer da subjetividade a última categoria de uma teoria de compreensão. E mais, a subjetividade deve ser perdida como origem a fim de ser encontrada em uma função mais modesta que a de origem radical, como o queria Descartes a partir da ideia do eu absoluto, ou seja, “Penso, logo existo”.

A compreensão de um texto passa a ser também a compreensão da nossa situação de leitores. Por isso, aquilo que compreendemos em um discurso não é uma outra pessoa, mas um projeto de vida ou, numa linguagem heideggeriana, o esboço de um novo ser-no-mundo. É, pois, a escritura que revela o destino do discurso: projetar um mundo. O que é escrito se dirige ao auditório que o texto criou e não somente ao “tu” do diálogo, o interlocutor, caracterizando a dimensão de universalidade do discurso, na medida em que o discurso pela escrita escapa aos limites do face-a-face “eu-tu”, aquele que fala e aquele que escuta. O face-a-face da escritura (do escrito) é (ou equivale) àquilo que alguém é capaz de ler.

Assim sendo, interpretar significa apropriar-se do mundo que o texto desdobra diante de si e do leitor, apropriação que acontece no ato da leitura. E aqui vale a pena destacar uma ideia importante da reflexão Ricoeur: “*ler um livro é considerar o seu autor como já morto e o livro como póstumo*”<sup>7</sup>, o texto cria autonomia substancial. Diferentemente do discurso oral em que se estabelece uma relação direta entre locutor e ouvinte, no discurso escrito o autor já não tem poder sobre ele, pois a obra existe por si mesma, tem vida própria, compõe um mundo próprio. O texto pode, portanto, ser apropriado em outras situações por leitores que se encontram distantes, ou seja, não compartilham de modo imediato da mesma situação do autor do texto. O texto destaca-se de seu contexto original, ganhando a possibilidade de se descontextualizar e recontextualizado em situações muito diferentes daquela da qual emergiu.

Não cessamos de recontextualizar o texto, pois o interpretamos mediante outros textos, de nossa tradição, tornando-se assim um processo interminável de reapropriação do texto. Assim, “*se o texto veicula um mundo, não*

<sup>6</sup> Idem, **Conflito das interpretações**, p. 322.

<sup>7</sup> GENTIL, Hélio Salles. *Op. Cit.*, p. 139.

*podemos dizer que também o mundo se dá, ele mesmo, sob a forma textual?”<sup>8</sup>. Para Ricoeur, de fato, o que deve ser apropriado em um texto é a proposição de mundo que ele desdobra diante de si e do leitor que dele se aproxima, um mundo no qual me projeto e, portanto, posso melhor me compreender ou começar a compreender quem sou, posso interpretar a minha própria identidade. Neste sentido, o processo hermenêutico na leitura de um texto desapropria o leitor-intérprete de sua identidade primeira a fim de abri-lo a novas possibilidades de ser, a novas maneiras de agir e habitar o mundo.*

## **2. Teologia e Literatura: é possível um diálogo?**

Ao discorrermos sobre este tema, se faz necessário conceituarmos primeiramente o que é Literatura e o que é Teologia. A literatura, em primeiro lugar, é uma arte, e como todas as artes é um meio de expressão que visa a comunicação; ela gera, no seu leitor, aquilo que os sentidos o orientam para realizar uma interpretação. Nesse sentido, o leitor, ao se debruçar sobre uma obra literária, pode, pela leitura, vivenciar aquilo que lê e gerar em si as imagens propostas pelo texto. A obra tanto pode ser verídica como pode ser ficção. Não importa se os personagens do texto sejam reais, ou fruto da imaginação do autor, pois a literatura possui toda a liberdade de criação, muito embora, o autor, ao criar a ficção no seu texto, insere de alguma forma um fundamento real. Ressalte-se que a literatura não é o reflexo do “real”, mas é elaborada na mente do autor a partir da sua história, cultura, da sociedade em que vive, de seu conhecimento<sup>9</sup>.

A Teologia, por outro lado, é a ciência da fé, isto é, uma reflexão sobre a fé de maneira rigorosa, científica, inteligível, racional, que tem seus métodos específicos e suas próprias leis. Enquanto ciência, ela também possui suas fontes, tais como a Revelação, a Tradição eclesial e o Magistério eclesiástico; de lá advém os conteúdos da fé, as definições do que o cristão crê e que supõem o humilde *auditus fidei*.

Nesta compreensão, o teólogo pode utilizar de mediações humanas. A primeira, tida como *partner* para Karl Rahner, é a Filosofia, mas além dessa, a teologia pode servir-se das ciências sociais, da psicologia, e entre elas a literatura.

Neste sentido, podemos nos perguntar: o que a literatura pode oferecer para a teologia? O seu caráter antropológico, ou seja, a sua capacidade de refletir qualitativamente e em profundidade sobre o humano, através da palavra escrita. Isso se dá, porque a literatura atinge o coração humano, assim sendo, o seu poder de apelo e de indignação

---

<sup>8</sup> HELENO. *Op. Cit.*, p.188.

<sup>9</sup> Cf. MANZATTO, Teologia e literatura, p. 16.

é muito maior que o das ciências. No nosso caso, por exemplo, quando lemos um livro sobre teologia, cristologia, revelação, vemos a necessidade de se reinterpretar as imagens de Deus que se obteve através dos séculos, e temos uma certa reação. Outra coisa é lermos a obra de José Saramago, em que se ilustra um Jesus puramente humano e um Deus notadamente sangrento, sacrificador, ou seja, nossa reação será mais forte, exatamente pelos recursos literários.

A pergunta inversa também tem sentido: o que a teologia pode oferecer para a literatura? Em suma, o que a teologia mais oferece para a literatura são os temas teológicos, tais como Deus, fé, Igreja, relações entre Deus e o homem, que são também as questões fundamentais da teologia. O escritor, neste sentido, pode tratar esses temas positivamente ou negativamente, ou ainda como um absurdo, mas eles estarão presentes em sua obra<sup>10</sup>. E neste caso, a literatura ocidental, marcado pelo cristianismo, tem em suas obras de maneira explícita ou implícita os temas teológicos.

Assim sendo, nestas poucas linhas, procuramos saber se existe um possível diálogo entre a literatura e a teologia. Parece-nos que há uma espécie de conaturalidade entre ambas, pois antes de ser um discurso sistematizado da fé, a teologia era feita em forma de narração; e mais, a Bíblia trabalha com imagens simbólicas, mais do que com conceitos. Portanto, a literatura estava mais próxima da teologia do que está hoje.

Na próxima seção, abordaremos a obra de José Saramago, escritor português, o *Evangelho segundo Jesus Cristo*.

### **3. O Evangelho segundo Jesus Cristo**

Sem conhecer o autor é possível interpretar sua obra, porém o conhecendo, essa interpretação pode ser expandida devido ao conhecimento de mais elementos relacionados ao texto. José Saramago, ateu convicto, sabe que nasceu num ocidente marcado pelo cristianismo, por isso, em suas obras o tema da religiosidade, da divindade ocupe um lugar privilegiado. Como afirmou Salma Ferraz: “se Deus não existe na vida do Saramago homem, pelo menos está bem presente na obra do escritor José de Saramago”<sup>11</sup>.

A obra em questão, o *Evangelho segundo Jesus Cristo*, teve grande repercussão no mundo literário, crítico e religioso. Pois ao assumir a tarefa de escrever

---

<sup>10</sup> Cf. Ibidem, Idem, p. 65.

<sup>11</sup> FERRAS, Salma. *As faces de Deus na obra de um ateu*, p. 16.



Pois bem, nesse sentido, *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, teve grande repercussão no mundo da literatura, da crítica e da religião. Ao assumir a tarefa de escrever sobre uma história contada há dois mil anos, Saramago, conseguiu não ser óbvio e repetitivo sobre as narrativas religiosas fundantes, apontando para dimensões profundas da própria religião interpretada e reescrita de forma literária. Ele pretende questionar o dogma e a tradição dogmática, ao transformar personagens centrais dos textos fundantes em periféricos e marginais em centrais.

O romance no seu propósito de ressignificação, parte de um radicalismo antropológico no qual, em um primeiro momento, despoja o texto sagrado de sua interpretação dogmática, autoritativa, para num segundo momento reescrevê-lo por um viés literário próprio relendo o sagrado numa nova perspectiva. Tudo leva a acreditar, que a preocupação central do ESJC, é antes, a sangrenta história do cristianismo ao longo dos séculos que o aprofundamento do drama pessoal – em chave existencial ou religiosa – do homem Jesus de Nazaré. O horizonte permanente ao qual a narrativa remete o leitor é o da infinda sucessão de torturas, martírios e massacres que foi a vida de Jesus supostamente. Além disso, a culpa é o elemento central de todo o projeto de universalização de Deus, consoante o diálogo que este tem com Jesus, na cena que é verdadeiramente, o clímax do romance, o diálogo da barca.

Queremos nos ater a esta cena, que desvela toda a crítica que Saramago está fazendo à imagem de Deus. Invertendo as polaridades entre Deus e o Diabo-Pastor ao longo do romance, isto é, à medida que passa o Diabo vai se tornando bom, ao passo que Deus assume uma característica sangrenta. Deus, ao ser “aproximado” com o Diabo, revela suas múltiplas faces, de maioria horrenda, inescrupulosa, que ao longo da história, os homens (a teologia) construíram. Diferentemente daquilo que se lê nos evangelhos canônicos, Jesus morre não para redimir os homens, mas para satisfazer um deus sádico, que para seu projeto ambicioso de dominação e poder possa realizar-se, é necessário derramamento de sangue humano.

Na cena em questão, Jesus ao adentrar no nevoeiro, vê Deus sentado num lado da barca e logo mais, chega o Diabo. Nesse diálogo, Deus fala de seu plano para aumentar sua “influência” sobre o mundo, contando com o sacrifício de Jesus, pois uma morte trágica atrai fiéis. Assim sendo, Deus é tido como alguém que para se chegar ao fim desejado, não importam quais sejam os meios. Além disso, Deus apresenta o futuro que espera a humanidade após a morte de Jesus e a difusão nessa crença. O que se vê aqui é

uma lista infinda de mortes, assassinatos, guerras, para demonstrar o quanto se matou por acreditar ou não no Filho de Deus. A cena termina, com Jesus aceitando esse “fim trágico”, pois está encurralado, o Diabo, parece assentir com esta decisão; transparece até mesmo, uma “parceria” entre Deus e o Diabo.

## **Conclusão**

Numa primeira leitura, a leitura da obra ficcional de Saramago, nos causa certo repúdio ao indagar as verdades fundamentais da fé cristã. Todavia, lendo seu texto somos levados a acreditar num Deus sádico, tirano, juiz, que trata os homens como joguete, como marionetes. O que Saramago pretende com isso?

Acreditamos que ele quer atingir, não a religião, por si só, mas as imagens que a Tradição cristã, formou de Deus ao longo dos séculos. Um Deus sacrificial, dominador, que castiga, e que sente prazer em condenar os homens ao inferno.

Pois bem, a obra de Saramago quer nos advertir quanto à essa realidade, invertendo as polaridades entre Deus e o Diabo, sendo este bom e àquele mau. A teologia pós-moderna, tem muito discutido sobre as imagens de Deus, especialmente o teólogo espanhol, Andrés Torres Queiruga.

Em seu livro, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, ele procura destruir àquela imagem sangrenta de Deus, que pede que Abraão sacrifique seu único filho, como prova de sua fidelidade, para se chegar numa relação filial, como foi proposto por Jesus. Um Deus, que é amor e nos fez para o amor, para a felicidade.

Neste sentido, como falamos acima, a literatura pela sua forte carga simbólica provoca, no leitor, uma reação diferente da leitura de um texto teológico. Enquanto este nos leva a pensar, a conjecturar uma nova imagem de Deus, aquele nos mostra a imagem de Deus terrível, sádico, cruento. Claro que simbolicamente, o texto literário adquire maior força, ainda mais por apresentar um Jesus puramente humano, que morre como revolucionário político, em vez de Filho de Deus, como a obra nos apresenta.

Enfim, a obra de Saramago pode ajudar a reinterpretar a identidade cristã ao passo que ao contribuir com uma imagem de um Deus destruidor, pintada pelo cristianismo ao longo dos séculos, se consiga uma nova interpretação teológica sobre a ima-

gem de Deus. Um Deus, que segundo Queiruga, nos criou para a felicidade e não para o sacrifício.

## BIBLIOGRAFIA

FERRAZ, Salma. **As faces de Deus na obra de um ateu – José Saramago**. Juiz de Fora/Blumenau: UFJF/Ediburf, 2003.

GENTIL, Hélio Salles. **Para uma poética da modernidade**. Uma aproximação à arte do romance em *Temp ét Récit* de Paul Ricoeur. São Paulo: Loyola, 1994.

HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piage, 2001.

MANZATTO, Antônio. **Teologia e Literatura**. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

RICOEUR, Paul. **Del texto à la acción**. Ensayos de Hermenéutica II. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

\_\_\_\_\_. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1988.

\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações**. Ensaio de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

SARAMAGO, José. **O Evangelho segundo Jesus Cristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 9ª reimpressão, 2010.

# O círculo hermenêutico heideggeriano aplicado à mística medieval

Alexandre Boratti Favretto\*

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves\*

## Resumo

Antes da realização de sua obra *Sein und Zeit* de 1927, fundamental para definir o círculo hermenêutico, Martin Heidegger ministrou um curso nos anos de 1920 e 1921 sobre Fenomenologia da vida religiosa e desenvolveu uma parte intitulada “Os fundamentos filosóficos da mística medieval”, aplicando sua hermenêutica da facticidade na análise da experiência religiosa de alguns místicos medievais. Por isso, objetiva-se neste artigo, analisar a efetividade do círculo hermenêutico em relação à mística medieval, cujo realce ao caráter existencial da experiência religiosa é o que deve se esperar como resultado de tal análise. Para atingir este objetivo, sistematizar-se-á o texto supra mencionado e inferirá elementos que apontarão que o círculo hermenêutico heideggeriano se esboçou em direção à análise do “eu histórico”, considerado como uma morada de Deus no que se refere à experiência religiosa.

**Palavras-chave:** círculo hermenêutico, experiência religiosa, místicos medievais

## Introdução

Na obra *Fenomenologia da Vida Religiosa* (1920-21), o filósofo Martin Heidegger exercitou a análise filosófica e fenomenológica da experiência religiosa, mais especificadamente, da experiência cristã das origens, reconhecida como experiência de temporalidade e modelo de autêntica radicalização filosófica. Num movimento retroativo, tendo como referência a data de publicação da obra *Ser e Tempo*, de 1927, evidenciava-se em 1920, na obra supracitada, a antecipação de diversos temas e a elaboração de conceitos lapidares, por parte deste filósofo.

Trata-se da ontologia, que é fenomenologia<sup>1</sup>, da vida religiosa, uma vez que se busca o “aquilo que se oculta, naquilo que se mostra<sup>2</sup>”; a mística, evento e manifestação

---

\* Graduando Pontifícia Universidade Católica de Campinas

\* Orientador Pontifícia Universidade Católica de Campinas

<sup>1</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *História da Filosofia*, p. 23-26.

originariamente religiosa, que se dá a partir da experiência da vida fáctica. Este embate com parte da antiga tradição cristã representa o pano de fundo sobre o qual será desenvolvida uma “hermenêutica da facticidade”<sup>3</sup>. Para tanto, ele se utilizará de fontes como o segundo discurso “Sobre a essência da religião” e “A fé cristã” de Schleiermacher<sup>4</sup>; a posição inicial de Hegel a respeito da religião e suas consequências<sup>5</sup> e a concepção de Sagrado, de Rudolf Otto<sup>6</sup>, além de sua própria interpretação da tradição e textos cristãos, que distante de qualquer preocupação com aspectos doutrinários, os concebe como oportunidade para deixar se fazer ver a experiência fáctica de vida em sua peculiar historicidade<sup>7</sup>.

O intuito nesta reflexão é tomar o capítulo referente aos fundamentos filosóficos da mística medieval e, observando-o como referência epistemológica, responder como se efetiva o círculo hermenêutico heideggeriano; e como se dá a análise e compreensão da experiência religiosa dos místicos medievais, sobretudo em Mestre Eckhart, buscando o sentido genuíno e originário dessa experiência mística em seus fundamentos filosóficos; e que contribuições propicia essa análise à compreensão da revelação cristã.

## **1. Status quaestionis: A análise heideggeriana da mística medieval**

O pensar a filosofia, de acordo com as preleções de Heidegger de 1920, realiza-se tendo a consciência de que o evento cristão é assumido, de maneira plena, na concreta historicidade, desenvolvendo uma fenomenologia da experiência de vida fáctica religiosa, que abarca a crítica da metafísica e, posteriormente, a temática do resgate de uma história do ser<sup>8</sup>. Ele entende que a metafísica deve ser transformada numa ontologia fundamental de caráter existencial, manifestando o que se conhece como “virada ontológica”. A experiência da temporalidade cristã, referenciada aos textos evangélicos e de místicos, surge como alternativa ao estar como simples presença, no tempo que transcorre linearmente. Correlaciona-se o esforço de ultrapassar a metafísica e a onto-

---

<sup>2</sup> Cf. Thomas Ransom GILES, *História do existencialismo e da fenomenologia*, p. 211.

<sup>3</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, passim.

<sup>4</sup> Cf. *Ibidem*, p. 303-311; 313-315.

<sup>5</sup> Cf. *Ibidem*, p. 311-313.

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem*, p. 315-317.

<sup>7</sup> Cf. *Ibidem*, p. 9-22; 33-38; 104-110.

<sup>8</sup> Cf. Gianni VATTIMO, *Depois da Cristandade*, p. 151-164.

teo-logia<sup>9</sup> com a polêmica lançada por este filósofo contra a tradição cristã pós-apostólica e a história da sua dogmática<sup>10</sup>.

Nesta perspectiva, propõe uma metodologia de investigação e análise dos fundamentos filosóficos da mística medieval, sendo este, propriamente o fenomenológico<sup>11</sup>; como possibilidade que caracterizará “o como” desta investigação, que se dará não por componentes analógicos teoréticos e lógicos, perguntando pela objetualidade e objetos propriamente religiosos, mas pela compreensão originária, maneira pela qual entramos em contanto com as próprias coisas, capaz de traduzir as vivências a uma compreensibilidade.

Tal “compreensão fenomenológica originária” é a vida religiosa ela mesma, de um modo metodológico e puro, livre de prejulgamentos, na gênese motivacional da compreensão que penetra os diversos mundos da vivência<sup>12</sup> religiosa e suas formas de expressão, como a mística, o que possibilita que se recupere e destaque os momentos constitutivos da vivência mística medieval como evento fenomenológico do amor de Deus, num mundo de experiências interiores, que se dá na experiência religiosa dos místicos medievais.

A imagem que a Idade Média possuía da vida emocional é desvinculada da cultura escolástica, por isso, Heidegger vai analisar a mística medieval; justamente porque esta não se dá em âmbito metafísico, mas é manifestação da experiência religiosa que se dá factualmente na existência. Eis aí, o porquê de este pensador ter escolhido a mística medieval para estabelecer sua análise fenomenológica, pois ele encontrou uma situação interpretante em que se pode realizar sua hermenêutica ontológico fenomenológica. Sendo a religião uma experiência, é sempre experiência com possibilidade de interpretação<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> ONTOTEOLOGIA. V. Teologia, 2º. In. Nicola ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, p. 913-915. Ao partir da diferenciação entre teologia racional e teologia revelada, realizada por Kant, distingue-se na teologia racional, a teologia transcendental – que “concebe seu objeto simplesmente como razão pura, por meio de meros conceitos transcendentais” – e a teologia natural, que utiliza “conceitos tomados da natureza”. Desta forma, a teologia transcendental pode ser *cosmoteologia*, se deduzir a existência de Deus da experiência em geral; ou *ontoteologia*, se deduzir sua existência a partir de conceitos, sem recorrer à experiência.

<sup>10</sup> Cf. Gianni VATTIMO, *Depois da Cristandade*, p. 165-167.

<sup>11</sup> Cf. Thomas Ransom GILES, *História do existencialismo e da fenomenologia*, p. 201-203.

<sup>12</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 295.

<sup>13</sup> Cf. Gianni VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 16. Heidegger clarifica que a interpretação é, indubitavelmente, o compreender adequado as possibilidades de projeção do poder-ser.

Faz-se preciso examinar a religião em sua “realidade factual<sup>14</sup>”; e como imposição apropriada à compreensão da mística<sup>15</sup>, deve-se concebê-la originariamente como religiosa, independente de qualquer constatação naturalístico-teórica. Ledo é o engano de pensar a vida religiosa e mística, enquanto questão teológica, exclusivamente. Interessa, nesta linha de reflexão, elaborar uma hermenêutica filosófica ontológica que irá conceber a experiência mística em seu caráter heurístico, e portanto, a-institucional.

A preleção heideggeriana de 1920 estabelece distinção entre a posterior história do catolicismo em relação ao cristianismo das origens, numa postura de assumida fidelidade à esta originária experiência cristã, retomada pela mística. Nesta perspectiva, distancia-se da tradição escolástica e da metafísica, como história do esquecimento do ser e que, em seu predomínio na tradição cristã, a conduz ao esquecimento de seus autênticos e originários conteúdos; estando nisto, a conexão essencial que conduz a reinterpretar aspectos desta tradição e realizar a busca ontológica pela história do ser do ente<sup>16</sup>.

## 2. O caso Mestre Eckhart<sup>17</sup>

A fenomenologia da religião se ocupa das questões da totalidade e que conferem significado existencial às coisas. Perscruta, portanto, a essência da experiência reli-

---

<sup>14</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 23-31; 323. Neste ponto, Heidegger contrapõe-se à Troeltsch, teólogo da escola de Ritschl e influenciado, em seu pensar filosófico, por Kant, Schleiermacher, Lotze e Dilthey. Com elevado grau de conhecimento do material histórico concreto da filosofia da religião e do desenvolvimento histórico dessa problemática, tem por meta a elaboração de uma definição essencial e cientificamente válida de religião. Em sua reflexão, determina como fenômeno religioso periférico sua configuração fáctica no mundo histórico e refere-se a um *a priori* sintético do religioso, que supõe fixar a “verdade” religiosa em geral, em elementos racionais acerca do religioso, reduzindo a experiência humana a conceitos. Neste contexto, a experiência fáctica da vida não possui função de um setor em que o religioso, enquanto objeto, apareça. A religião, em sua concepção, é um objeto e, como tal, pode ser colocada em quatro complexos temáticos filosóficos distintos: o psicológico, o apriorístico-racional, o histórico e o metafísico. A união destes conceitos oferece o aspecto total da filosofia da religião. Em vista disto, Heidegger propõe que, anteriormente a qualquer concepção filosófica, que a religião seja examinada em sua realidade fáctica e histórica.

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, p. 294.

<sup>16</sup> Cf. Gianni VATTIMO, *Depois da Cristandade*, p. 151-164.

<sup>17</sup> Cf. Mestre ECKHART, *O livro da divina consolação*, passim. Mestre Eckhart, o mais genial, especulativo e ousado místico cristão, expressou a unidade de todas as coisas que radica na unidade de Deus. De vasta fecundidade literária, que abrange a obra latina e alemã, com acentuada exigência espiritual e intelectual, e estilo paradoxal, renderam-lhe um processo inquisidor por supostas doutrinas heréticas. Eckhart, de antemão, por uma pública profissão de ortodoxia, em 1327, retrata-se dos possíveis erros, submetendo-se pessoalmente e a seus escritos ao melhor juízo da Sé Apostólica; sendo hoje venerado como um dos mais dignos e autênticos místicos cristãos da união com Deus e da imanência divina na realidade humana; estando “Deus todo inteiro em cada criatura, em cada uma como em todas”.

giosa<sup>18</sup>. Tal síntese eidética, ao ser aplicada à experiência mística religiosa de Mestre Eckhart, a traz historicamente situada à realidade da experiência fáctica da vida.

Heidegger chama Eckhart de irracional<sup>19</sup> não em sentido pejorativo, mas justamente porque seu conceito “desprendimento”, que desvela uma significação “irracional”, torna-se elemento ontológico que propicia à filosofia heideggeriana uma análise fenomenológica que transpassa o ente em direção ao ser. O desprendimento de toda realidade ôntica, faz com que se atinja, para além do tempo, matéria física, espaço, o que há de mais genuíno, autêntico e originário; o ser da mística que se desvela pelo fenômeno do desprendimento<sup>20</sup>.

Toda mística vive de uma experiência imediata de unidade na multiplicidade do mundo com o supremo princípio, do homem com Deus; o que abarca o estar em Deus<sup>21</sup>, na órbita do Divino, sem perder a personalidade, e relacionar-se com o mundo, sem que se caia na simples presença inautêntica, mas se mantenha a consciência da diferença. Isto, em vista de um conhecimento sem mediação, pela unidade dialética do múltiplo com o Uno, enquanto movimento co-juntivo, manifesto pela linguagem simbólica e paradoxal propriamente mística, cujo intento é traduzir uma experiência do espírito, que difere da razão filosófica e teológica<sup>22</sup>.

Schleiermacher, ao dissociar a razão teórica da razão prática, questiona Kant, que alojando a religião no nível da razão prática, restringe-a ao espaço da imanência; e vai além dele. Perscruta, portanto, a essencialidade e o significado do âmbito religioso, na vida das pessoas da época, que é propriamente o do sentimento<sup>23</sup>. A fé se encarna na piedade do povo, esta é o atingimento de uma consciência imediata de si, descobrindo-se assim, dependentes e ligados a Deus, causa e fundamento do próprio ser.

Destarte, a verdade não se encontra tão somente e apenas na razão, mas também na imaginação, proporcionando assim, o retorno do religioso. Nela, abandonam-se os limites da pura razão e se dá um salto em direção ao transcendente, partindo para intuição, enquanto faculdade cognitiva que ultrapassa as possibilidades racionais<sup>24</sup>. Des-

---

<sup>18</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 58-60; 69-72; 306-308.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, p. 300-303.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*, p. 294; 303.

<sup>21</sup> Cf. Mestre ECKHART, *O livro da divina consolação*, p. 31-39; 147-159.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, p. 16-23.

<sup>23</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 303-306.

<sup>24</sup> Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 13-17; Giovanni REALE; Dario ANTISERI, *História da filosofia*, v.3, p. 31-33.



ta forma, o sentido e gosto para o infinito motivam a manifestação do fenômeno religioso, que acompanha todo o fazer da vida.

Nesta perspectiva, é possível falar aqui de um ser pessoal pleno, identificado com o chamado homem religioso, uma vez que este procura essencialmente por plenitude e realização, nas possibilidades da existência. Sendo a religião uma vontade de plenitude, faz-se preciso interpretar como se dá a relação originária entre esse ser e o espírito Absoluto, que manifesta uma estrutura de possibilidades para as diversas realizações da existência fáctica, uma vez que o ser que busca transcender-se é o que vive autenticamente; e a transcendência, segundo Heidegger, está limitada ao existencial, envolve as potencialidades fácticas da vida. Neste sentido, a religião não é apenas um fato social ou consequência de pseudofilosofias dogmáticas, mas tem seu fundamento ontológico no próprio ser do humano; o que indica, nestas linhas reflexivas, que esta problemática encontra seu lugar na filosofia transcendental<sup>25</sup>.

Otto recupera a consciência de que para além da apreensão conceitual racional, existe uma experiência que não pode ser definida ou conceituada, a não ser, por aproximação. Esta que, ocorrente no campo religioso, detecta e reconhece algo como sendo “Sagrado”, que categoricamente, por ser inefável, foge ao acesso unicamente racional<sup>26</sup>, adentra ao âmbito do sentimento, de um conhecimento transcendente e do irracional. Mestre Eckhart é irracional<sup>27</sup> justamente porque possui, em sua vivência fáctica, uma experiência mística muito própria e que foge às categorias da linguagem e racionalidade vigentes, não sendo possível abarcá-la em conformidade aos moldes metodológicos e linguísticos da escolástica e dogmática; está para além das possibilidades deste pensar racional ortodoxo.

A principal questão aqui, portanto, não é a preocupação com a formulação de doutrinas, isto até mesmo os mais especulativos místicos intentaram; mas a tendência para a estrita racionalização, própria do período escolástico, como fundamento da casuística e dogmática<sup>28</sup> ortodoxa, que não fez justiça ao que é intrinsecamente peculiar à

---

<sup>25</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 298-300; Idem, *História da Filosofia*, p. 35-41.

<sup>26</sup> Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 33-39.

<sup>27</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 300. Afirmação referente ao místico medieval Eckhart, forjada por Heidegger, e que constitui um eixo essencial no desenvolvimento deste artigo.

<sup>28</sup> Cf. Gianni VATTIMO, *Depois da Cristandade*, p. 165-167.

autêntica experiência religiosa<sup>29</sup>; colocando inclusive em risco, algo que lhe é especialmente genuíno e próprio, a experiência mística da irracional irrupção do Sagrado, que se dá na experiência da vida fáctica. Neste complexo contexto, é possível conceber a manifestação da experiência mística, caracterizada aqui por Heidegger como um “contramovimento elementar<sup>30</sup>”, em que o sujeito da mística se contrapõe ao sujeito da escolástica.

### 3. A análise heideggeriana e seus desdobramentos

Heidegger, ao se utilizar do pensar de Otto, traz o entendimento da experiência mística pela via do irracional<sup>31</sup>; este entendido não como o néscio ou insano, mas como intuição, outra capacidade cognitiva que ultrapassa os limites da razão e mantém o caráter não-conceitual desta indestrinçável experiência<sup>32</sup>.

O que não indica a impossibilidade de se teorizar acerca desta experiência inexprimível, indescritível, inefável<sup>33</sup>. Tanto é verdade que, no esforço lingüístico dos místicos medievais, evidencia-se o penoso trabalho de descrever o indizível, de traduzir uma experiência transcendente em símbolos conceituais que captem e fixem os aspectos mais autênticos e originários destas coisas tão distantes da razão e da percepção sensível, adentrando ao âmbito da irracionalidade da experiência mística.

Não se trata aqui de esgotar o mistério deste fenômeno, ou de racionalizar o irracional<sup>34</sup>, mas da pretensa tarefa de através de símbolos conceituais, tornar inteligível tal experiência. Por ideogramas interpretativos, insinuar e descrever seus aspectos, da maneira mais aproximativa possível e nisto, é possível afirmar que tal linguagem que conserva estes elementos manifesta a autenticidade e irracionalidade da experiência

---

<sup>29</sup> Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 35; 98-99.

<sup>30</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 299.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, p. 300.

<sup>32</sup> Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 97-99.

<sup>33</sup> INEXPRIMÍVEL (lat. Ineffabilis). In. Nicola ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, p. 534. Na teologia mística, a partir das antigas religiões misteriológicas, é aquilo que se revela no ponto culminante da experiência mística, isto é, no ekstase; Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p.37. Ineffabile [“indizível”], na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual.

A característica da inefabilidade está associada ao que não pode ser expresso verbalmente, embora possa ser conhecido de forma interior pelos indivíduos; termo utilizado para identificar algo de origem divina ou Transcendente. O próprio significado do termo mística remete à experiência do inefável, que transcende a todo dizer e conhecer. Neste sentido, desvela-se a relevante atitude da mística renana de Eckhart, de tornar compreensível, em termos conceituais, aquilo que transcende a todo dizer objetivo, sendo portanto, indizível e incompreensível enquanto objeto de conhecimento humano. Ainda que a atitude preferível ante à experiência mística do Divino receba a honra do silêncio, não é ilegítimo que este místico discorra incansavelmente acerca dela.

<sup>34</sup> Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 99.

religiosa mística. Destarte, a operação hermenêutica ontológica faz-se necessária, para perscrutar através desta experiência que se expressa - em atitudes e sobretudo pela linguagem - o que se oculta, a essencialidade “irracional” original manifesta desta experiência.

Ora, se se compreende que a via de acesso ao transcendente da experiência mística é o irracional e sendo o ser, transcendente; Heidegger elenca o aspecto irracional como elemento para se pensar a história do ser e o caminho de acesso ao ser<sup>35</sup>.

Lima Vaz<sup>36</sup> expõe veementemente que para o desfrutar de uma autêntica experiência que seja mística, não se pode prescindir da mais alta atividade da inteligência do espírito, que é a contemplação – conhecimento que se dá na abertura do homem que atinge ao mais Absoluto, à mais alta experiência de fruição<sup>37</sup> que se possa imaginar. Portanto, não se pode prescindir nisto, do âmbito de uma fé religiosa, enquanto possibilidade de abertura ao diálogo transcendente, Absoluto, com o Sagrado.

Neste sentido, cabe o alerta, ante a “história” da contemplação, de perceber que essa experiência mística, com o passar do tempo, perde seu caráter genuíno de contemplação, enquanto irracional abertura do sujeito ao Absoluto, no âmbito do Sagrado, caindo numa “mística da imanência<sup>38</sup>”, operação extremamente deturpada, conforme apenas à filosofia idealista e racionalista e, desvinculada completamente, ao que se propõe a mística mesma em seus movimentos; enquanto intuição de Deus no cimo da contemplação<sup>39</sup>.

Heidegger averigua a mística no que tange ao seu viés especulativo; pois seu estilo de interpretar a experiência que o sujeito faz de Deus, do Divino, do Absoluto, transcendente na órbita do Sagrado, é propriamente o ontológico, que para este pensador, é hermenêutica fenomenológica. A reflexão filosófica heideggeriana nesta obra de 1920, não se propõe a tratar das questões referentes ao “supra-histórico<sup>40</sup>”, realizando portanto, um corte metodológico. O que não indica uma linha teórica de imanentização da mística, mas, sem a menor pretensão de teologizar o pensamento heideggeriano, uma

---

<sup>35</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 301-303.

<sup>36</sup> Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*.

<sup>37</sup> FRUIÇÃO. In. Nicola ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, p. 450. Termo este, aqui empregado, em conformidade à significação dada a ele desde a escolástica medieval, como sendo o prazer que o ser humano tem de Deus naquilo que constitui seu último fim.

<sup>38</sup> Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 49-56.

<sup>39</sup> Cf. *Ibidem*, p. 90.

<sup>40</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 308.

vez que o que ele faz é filosofia, orienta à compreensão da legítima assertiva de que o transcendental, em Heidegger, é a horizontalidade do que a fé ortodoxo-institucional chama de graça<sup>41</sup>.

Eckhart concentra sua mística na contemplação das coisas enquanto eternamente em Deus e desenvolve um caminho (*Abgeschiedenheit*) da perfeita liberdade, da plena disponibilidade e do total desprendimento<sup>42</sup>. Nisto, a autêntica e original contemplação mística<sup>43</sup> é o mais alto grau de conhecimento possível, corresponde à irracional abertura do sujeito, na perspectiva da consciência imediata de si, ao Absoluto, no âmbito do Sagrado.

Mestre Eckhart, no desenvolvimento de sua mística da unidade<sup>44</sup>, alerta ao fato de que esta assume a vida, constitui um caminho possível a todos, desmascara toda ilusão e alienação opressoras, ao romper com as estruturas de vontade de poder, sejam religiosas, políticas, ou sociais; assumindo a tarefa de libertação como transformação de toda realidade iníqua. O ekstase<sup>45</sup> contemplativo místico, nesta perspectiva, encontra-se encarnado na história e realidade do ser humano. Para ilustrar este pensamento, elenca-se a concepção de Eckhart, de que se alguém estiver em ekstase contemplativo e souber da necessidade de um enfermo, deixe seu ekstase de amor e sirva o necessitado com grande amor, julgando o Mestre, ser essa postura, a melhor<sup>46</sup>.

A mística eckhartiana é orientada pela ação e vivida junto ao povo; supera a distinção entre vida ativa e contemplativa, constituindo o ordinário, o mundo, a vida, o lugar do encontro com o Absoluto. Abre-se, assim, o espaço para que Deus se desvele, pois Ele está escondido em todas as coisas e pessoas; dependendo de cada ser humano, captá-lo e viver no vigor de sua presença.

## Conclusão

---

<sup>41</sup> Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 34-56; 83-90.

<sup>42</sup> Cf. Mestre ECKHART, *O livro da divina consolação*, p. 37-42; 147-158.

<sup>43</sup> Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 89-93.

<sup>44</sup> Cf. Mestre ECKHART, *O livro da divina consolação*, p. 16-23; 159-164.

<sup>45</sup> ÊXTASE (gr. Ekstasis). In. Nicola ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, p. 400. O êxtase (gr. ekstasis) constitui-se a fase ultra-intelectual da ascensão mística para Deus, isto é, a fase em que a procura intelectual de Deus cede lugar ao sentimento de uma estreita comunhão com ele, ou mesmo, de identificação. A linguagem do amor, entendida como unidade, é frequentemente empregada pelos místicos para descrever o estado de ekstase.

<sup>46</sup> Cf. Mestre ECKHART, *O livro da divina consolação*, p. 113.

Se para Mestre Eckhart, faz-se mister aprender a atravessar as coisas e apreender a Deus nelas, sendo a exterioridade algo expressivo, que sensibiliza o olho ou ouvido e reconduza a Deus de uma forma essencial; este método fático articula-se à ontologia heideggeriana, que propõe o abandono a toda aparência e conceituação absoluta e metafísica, para trilhar a autêntica história do ser do ente, através das manifestações deste. Equipara-se assim, o atingir a Deus, na mística, ao apreender o ser, na ontologia.

Nesta perspectiva, a hermenêutica ontológico fenomenológica heideggeriana não apenas interpreta a mística de Eckhart, mas utiliza-se dela em seu pensar ontológico, caracterizando-a como caminho eficaz ao progresso na busca pela história do ser e pela compreensão deste ser, que existe de maneira relacional e transcendente, e que se desenvolve de maneira histórico-existencial; estando neste âmbito, a própria compreensão da mística unidade entre Deus e o ser humano, em âmbito irracional, porém, inteligível. Pela manifestação entitativa do êxtase contemplativo místico, traduzido na linguagem, atinge-se a experiência profunda e *sui generis* do ser da mística, experiência esta que é propriamente a da unidade imediata com o Sagrado, proporcionada pelo desprendimento, no âmbito irracional.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Tradução de Raimundo Vier OFM, Fidelis Vering OFM, Leonardo Boff, Emmanuel Carneiro Leão, Gilberto Gonçalves Garcia. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: E.P.U/EDUSP, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *História da Filosofia: de Tomás de Aquino a Kant*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009.

LIMA VAZ, Henrique Carlos. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Loyola: São Paulo, 2000.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Traduzido por Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis:Vozes, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*: Do Romantismo até nossos dias. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2007. v.3.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Ed. 70, 1998.

## O mistério de deus experimentado pelo ser humano

Deivison Rodrigo do Amaral\*

A busca por um sentido que abarque toda a realidade das coisas em si é um anseio humano que perpassa toda concretude histórica de sua existência. Reconhecer-se como um ser distinto de tudo aquilo que o cerca, fez do homem constante apreendedor dos objetos concebidos e identificados em sua realidade existencial<sup>1</sup>. Tal atitude fenomenológica<sup>2</sup> de estímulo a busca a essência das coisas que encaminha o homem a se relacionar com a realidade circundante e, simultaneamente, consigo, de se indagar e perscrutar acerca da essência imediata das coisas desvela uma característica própria sua para além de uma mera inquietação existencial, facilmente suprimida pelo pensamento filosófico.

A inquietante busca de significação, requer, mas está além da efetiva conceituação e apreensão empírica. Ao contrário, revela uma característica essente - parte integradora da própria essência da humanidade, o que demanda acuidade na busca do conhecimento de si. Isto se constata pelo fato de que é perceptível na natureza humana o contínuo movimento de busca para além das realidades cognoscíveis - facilmente identificadas, tematizadas e conceituadas -, através da assimilação de uma realidade supra-sensível<sup>3</sup>.

Desta constatação, há de se considerar toda plausibilidade da discussão de uma metafísica do ser retomada e atrelada a uma corrente filosófica hermenêutica contemporânea que têm como ponto fundamental o reconhecimento da realidade transcendental na essência da humana<sup>4</sup>.

---

\* Graduando PUC/Campinas

<sup>1</sup>CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: AAS 58 (1966).3 ed. São Paulo: Paulus, 2004 § 1-2.

<sup>2</sup> Tal como definido pelo seu fundador, o filósofo Edmund Husserl, a Fenomenologia é uma pura descrição do que se mostra por si mesmo; não pressupõe nada - nem o mundo natural, nem o sentido comum, nem as proposições da ciência, nem as experiências psicológicas. Coloca-se antes de toda a crença e de todo o juízo para explorar simplesmente o dado.

<sup>3</sup>*Gaudium et Spes*, 2004, § 3.

<sup>4</sup> Cf. GONÇALVES, P. S. L. *Ontologia hermenêutica e Teologia*. Aparecida: Santuário, 2011, p. 115-117.

## 1 Antropologia como caminho para a compreensão do mistério de Deus

Nosso panorama atual é marcado por realidades significativas que diretamente afetam na forma como designamos e interpretamos Deus e sua relação conosco. É fato que a intensificação da informação científica e o emergir dos valores humanos, psicológicos, éticos e sociais, associados a intensificação de propostas de cunho materialista ou racionalista, niilista ou ateuista, que perpassaram o pensamento humano nos últimos séculos, projetam-se, em um ambiente mais individualista e particularizado, num espaço favorável no qual o eco e a ressonância ideológicas sufocando e dificultando as possibilidades humanas de interação com o Sagrado<sup>5</sup>.

Nesse sentido, a própria Igreja, -inserida no mundo contemporâneo, de modo especial após o Concílio Vaticano II, retoma com mais vigor sua consciência de dilatar o Reino de Deus na história e, assim, assumir as consequências ético-proféticas inerentes ao seu próprio caráter missionário no desvelamento do mal associado a injustiça e opressão, através do anúncio esperançoso da salvação divina por meio de Jesus Cristo – sente-se impelida a comunicar Deus, situando-O no cotidiano do ser humano, fazendo-O, ser sentido e experienciado através de seu mistério.

Sendo assim, é mister repensar o modo de como refletir, sistematizar e ensinar teologia, uma vez que, ela se apresenta cientificamente como um meio dialogal com as demais ciências. Deste modo, na busca por uma melhor definição de Deus que nos oriente a um proceder evangélico coerente os desígnios do nosso tempo, sem encontra na teologia transcendental de Karl Rahner que através das palavras de um grande teólogo protestante Jürgen Moltmann, faz-seo arquiteto da nova teologia católica. Por isso, não há como se prescindir da teologia rahneriana acerca da doutrina sobre Deus em nosso atual momento histórico. A doutrina sobre Deus e sua autocomunicação postulada por Rahner aparece como fio condutor de todo seu sistema teológico<sup>6</sup>.

De fato, sua teologia transcendental surge no século XX não apenas como um importante instrumento iluminador para todo constructo teológico, mas também como um marco referencial para o diálogo com todas as demais ciências sociais e humanas que têm em sua base a reflexão do ser, do pensar e do agir humanos. Sua teologia assim o é, pelo fato de não querer retomar inicialmente as grandes questões teológicas por si

---

<sup>5</sup>Cf. LAVALL, L. C. A afirmação de Deus Pai na teologia rahneriana. In: OLIVEIRA, P. R. F; Paul, C. Karl Rahner em perspectiva. São Paulo: Loyola, 2004, p. 27-28.

<sup>6</sup>Cf. LAVALL, 2004, p. 29.



mesmas, mas sempre com a atitude de se interrogar a respeito de cada uma delas, sobre as condições de possibilidade de seu acolhimento pelo homem. O que podemos caracterizar como sua virada antropológica.

Constata-se que a novidade em seu método é o que mais fortemente caracteriza sua teologia. Rahner parte da articulação da teologia com a antropologia para abstrair as definições mais fundamentais acerca de Deus e de sua relação do o ser humano. Isto posto, percebe-se que em seu modo de fazer teologia há uma perfeita interação entre a teologia fundamental e teologia dogmática, na qual cada uma delas articula-se necessariamente com a outra afim de exprimirem-se mais plausivelmente para uma sociedade cada vez mais questionadora e plurifacetada.

Deste modo, em sua teologia é também perceptível a articulação entre filosofia e teologia, pois, segundo o teólogo, o homem que se interroga sobre si mesmo a partir do todo de sua existência faz filosofia, do mesmo modo que o homem que se interroga sobre si mesmo como cristão a partir da revelação faz teologia, mas ainda continua interrogando-se a si mesmo, portanto continua fazendo filosofia<sup>7</sup>.

O teólogo constata que é a partir do homem, de sua auto experiência e reconhecimento de sua condição transcendental de possibilidade que se há abertura ao originário Absoluto. Visto que, a essência humana é experimentada como constituída de algo totalmentedistinto de si e, nesse sentido, experiência de Deus e auto experiência não são idênticas.

Contudo a experiência de Deus é condição de possibilidade a auto experiência humana, que se desvela na história do homem, pela palavra auto comunicada. É a partir dessa constatação, que o homem, por natureza, identifica-se como o ouvinte da palavra, que deve ter os seus ouvidos e olhos bem atentos à história, para encontrar nela a palavra que dá fundamento e ilumina sua existência. Ele é aquele ente que em sua história deve estar na escuta de uma eventual revelação histórica de Deus que pode atingi-lo em forma de palavra humana<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup>Cf. GONÇALVES, 2011, p. 117-118.

<sup>8</sup>Cf. GONÇALVES, 2011, p. 117.

## 2 *Homo religiosus* e experiência imediata de Deus

Todo conhecimento só é evidente para o homem, segundo Rahner, a medida o que em si se entende por si mesmo. Desse modo, tudo o que se entende tornar-se inteligível, contudo não propriamente evidente, pelo fato de se derivar de algo diferente ou de se reduzir a algo, seja por uma conceituação ou identificação através de uma experiência sensível. Desta forma tudo aquilo que se compreende pode ser explicado ou feito inteligível pela recondução, a verificação sensível ou ao mistério absoluto.

Karl Rahner, em sua obra *Curso fundamental da fé* afirma que mistério é, em última instância a única coisa que é evidente por si. Segundo ele, mistério é algo que nos é sempre familiar, uma vez que sempre o amamos mesmo assustados com ele e eventualmente até mesmo irritados com ele. Alegoricamente, o teólogo nos compara a uma pequena ilha flutuante, contida em um vasto oceano. A pequena ilha vislumbra tudo aquilo que conhecemos, e, por conseguinte, amamos sempre iluminada por uma luz chamada ciência. Contudo ela é carregada por um mar de possibilidades, um oceano de mistério infinito que nos interpela e nos faz refletir acerca do que realmente amamos: a pequena ilha ou a mar do mistério infinito<sup>9</sup>.

O simples ato de refletir sobre essa questão, o perguntar e o questionar em si mesmo remete o homem ao espaço do conhecer e não só para o objeto do conhecimento, para a transcendência e não só para o que se compreende categorialmente no espaço e tempo dessa transcendência, e é nesse ponto, do perscrutar a si mesmo que cada ser humano pisa no limiar do *homo religiosus*<sup>10</sup>.

Tal característica revela que toda pessoa que se perguntou ao menos uma vez acerca de sua transcendência e do *Aonde* a que ela se remete, não mais se contentará em ficar sem a devida resposta. De fato, o contato com a transcendência inquieta e instiga o homem a procurar por aquilo que esta além de sua realidade, intrinsecamente o leva a reconhecer-se *religiosus*<sup>11</sup>.

Na construção de sua teologia transcendental, assim como de toda sua obra, o teólogo alemão enfatiza que em sua autocomunicação com o ser humano Deus pode e quer tratar direto com sua criatura. Assim, ele considera que a experiência de fé é fator primordial para missão apostólica.

---

<sup>9</sup> RAHNER, K. *Curso Fundamental da fé*. Paulus: São Paulo, 2008, p. 35

<sup>10</sup> RAHNER, 2005, p. 35-36.

<sup>11</sup> RAHNER, 2005, p. 36.

Para Rahner uma das grandes carências da humanidade trata-se da pretensa ausência de mistério. Ele ressalta que este homem de hoje, avesso e esvaziado de todo mistério se torna cada vez mais incapaz de experimentar uma verdadeira tristeza, e por isso, se torna incapaz de ser consolado e reconfortado. Um homem fadado à infelicidade, pois não pode ser feliz senão com uma felicidade sem aspirações e sem paixão. Por sua teologia, ele quer reconduzir os homens de nossa época a esse conhecimento “anônimo” de Deus, por meio desse mistério interior contido neles mesmos, que eles têm a tentação de esquecer<sup>12</sup>.

Ao passo que constatas tais problemáticas, o teólogo discerne uma faceta positiva dessa reação atea que marca o tempo atual. A partir desse tipo de conduta ele afere a necessidade de uma purificação da noção de Deus, uma desmitificação de um Deus castrador, sadista, vingador que muito perdurou durante os séculos no imaginário da sociedade. Rahner ainda infere que o homem moderno pode ser considerado menos ateu do que aquele que “a transcendência de Deus se fazia sentir mais imediatamente a seus antecessores e para quem parece inconveniente fingir que se possa encerrar Deus em um conhecimento humano”<sup>13</sup>.

Enfim, em sua convicção de que o homem é habitado no mais profundo de si por um desejo de experiência com o sagrado, não consistia em expor algo inexistente no ser humano, mas sim fazer com que esse tomasse consciência mais explicitamente e aceitar livremente um elemento constitutivo e próprio de si mesmo.

### **3 Homem, ser de abertura a transcendência e ser de responsabilidade e liberdade**

Por meio do entendimento da importância que a antropologia transcendental tem como mediadora da compreensão dessa relação transcendente do homem com Deus, é mister explicitar o caráter personalístico desse homem que se abre a esse mistério inefável de Deus e com ele dialoga.

Comumente, a partir de uma definição epistemológica do homem, por meio dos pressupostos requeridos no contexto da mensagem revelada do cristianismo, Rahner atesta que a palavra homem pode designar-se a partir dos conceitos de pessoa e sujeito. Na verdade, o homem faz sua experiência como sujeito e pessoa à medida de se consci-

---

<sup>12</sup> SESBOÛÉ, 2004, p. 36.

<sup>13</sup> Cf. SESBOÛÉ, 2004, p. 38.

entiza de como ser fragmentado lhe é totalmente estranho, ou seja, a dimensão que o mesmo saber acerca de sua procedência, não o é capaz de explicar aquilo que ele realmente o é, sendo assim, através dessa análise que reduz e dissolve o homem naquilo que ele de fato não é, o homem faz sua experiência de sujeito e pessoa, haja visto que ele abre-se a um horizonte ilimitado de questionamento, fazendo-o transcender a si mesmo juntamente com todas as dimensões pensáveis de análise empírica de si. Sob esse panorama, o homem afirma-se como quem é mais que a totalidade de todos os seus condicionamentos percebendo-se uno<sup>14</sup>.

Em suma, afirmar que o homem é sujeito e pessoa significa reconhecer que o homem é algo irreduzível, que não pode produzir-se completamente a partir de outros elementos disponíveis. Ele é o ser que está sempre entregue a liberdade de si mesmo. Em sua afirmação como sujeito ele se explica, analisa e reduz à pluralidade de suas origens, nesse momento ele se percebe como realidade anterior e mais originária que essa pluralidade reconhecida<sup>15</sup>.

De acordo com Rahner, essa transcendência que habita o homem é o fundamento de sua liberdade ao mesmo tempo que, uma questão colocada à sua liberdade, pois a medida que o próprio ser humano se experimenta como pessoa, como sujeito, ele também se experimenta como homem livre que se refere a um sujeito uno e total<sup>16</sup>, que é o próprio homem na busca de sua realização existencial completa. De modo que não se trata apenas da capacidade de optar por uma coisa ou outra, mas da faculdade de decidir por si mesmo e de fazer-se a si mesmo<sup>17</sup>.

Enquanto ser pessoal que goza de transcendência e liberdade, o homem também é um ser inserido no mundo, no tempo e na história. Essas se apresentam como dimensões inerentes a própria subjetividade livre de sua pessoa. É no interior da história que o homem experimenta concretamente sua relação com o sagrado, com o mistério absoluto. Tempo, mundo e história constituem-se como mediadores do próprio sujeito para si mesmo. É na história que ele deve realizar a sua salvação, uma vez que ele a encontra ofertada nela e nela a acolhe. Sob essa perspectiva, define-se que a história da salvação e a história geral são realidades coexistentes, distintas, mas completamente

---

<sup>14</sup>Cf. RAHNER, 2005, p. 43-44.

<sup>15</sup> Cf. RAHNER, 2005, p. 45.

<sup>16</sup>Cf. RAHNER, 2005, p. 53.

<sup>17</sup> Cf. RAHNER, 2005, p. 54.

intercambiáveis por meio do encontro categorial das realidades concretas do nosso mundo<sup>18</sup>.

#### 4 Deus: Mistério Absoluto ao encontro da humanidade

Em seu discurso sobre a fé, Karl Rahner afirma que o conhecimento de Deus para o homem pode ser compreendido de duas maneiras. Num primeiro momento, seguindo a tradição escolástica, enfatiza que nossa experiência transcendental de Deus é *a posteriori* ao passo que é totalmente mediada por um encontro categorial com as realidades concretas e dinâmicas do mundo. Contudo, o conhecimento de Deus é sempre transcendental, uma vez que a referência a referência originária do homem ao mistério absoluto é um existencial permanente no homem<sup>19</sup>.

Isto posto, objetiva-se que falar de Deus é estimular uma reflexão que remeta o homem a um saber de Deus mais originário e atemático. Sem prescindir do caráter apriorístico desse saber que é um grande mediador desse conhecimento, sendo assim se atesta que todo conhecimento explícito de Deus só é inteligível e realizável, a medida, que o reconheça por uma experiência atemática de referência ao mistério inefável.

De fato, o conceito Deus não se define por uma apreensão de Deus pela qual a pessoa domina o mistério, mesmo quando se manifesta ao homem, mas através do retorno a experiência transcendental do mistério absoluto, o que o teólogo denomina de retorno à prática existencial do livre acolhimento, acolhimento esse que ocorrena obediência incondicional à consciência e na franca e confiante aceitação do caráter incontro-lável da própria existência na oração e no silêncio<sup>20</sup>.

Contudo, ele nos apresenta diferentes maneiras de conhecer a Deus identificadas na história da teologia. Em primeiro lugar, um conhecimento natural de Deus, a luz da razão, um conhecimento *a posteriori*. Num segundo momento o conhecimento através da própria revelação de Deus, contida em sua Palavra, e por fim, um conhecer a Deus por meio de seu agir salvífico na história da humanidade e na história de cada indivíduo, portanto um conhecimento *a priori*. A partir disso infere que o verdadeiro conhecimento de Deus concreto, originário, historicamente determinado e transcendental

---

<sup>18</sup>Cf. RAHNER, 2005, p. 57.

<sup>19</sup>Cf. RAHNER, 2005, p. 69.

<sup>20</sup>Cf. RAHNER, 2005, p. 72.

ocorre na profundidade da existência de cada vida humana, simultaneamente tanto pelo conhecimento natural como sobrenatural, tanto pela razão quanto pela fé<sup>21</sup>.

É importante que não se conceba a transcendência como conquista do conhecimento de Deus pelas próprias forças do homem. Em sua condição genuína ela conhece somente Deus e nada mais, embora o conheça como condição de possibilidade ao conhecimento categorial, a história e a liberdade concreta<sup>22</sup>.

Compreende-se transcendência, pela teologia rahneriana, a partir do Aonde de sua referência, e só pode-se compreender esse Aonde da transcendência com o intuito de chamar para o conhecimento originário e atemático de Deus intensamente a consciência humana. De acordo com Rahner, este Aonde, como ponto de chegada e Donde, como ponto de partida, que porta a transcendência denomina-se Deus, mais exclusivamente por mistério santo<sup>23</sup>.

Ao expressar-se acerca do ser pessoal de Deus, Rahner nos afirma que ele é pessoa, pessoa absoluta que se situa em absoluta liberdade perante tudo o que estabelecido por ele como diferente de si mesmo. Tal afirmação quando feita, por cada qual, é uma afirmação evidente por si mesma, pelo fato de que quando se diz que Deus é o ser absoluto, fundamento absoluto, mistério absoluto, seu horizonte definitivo e absoluto ecoa na realidade da existência humana na liberdade, no conhecimento e no agir<sup>24</sup>.

Deus em sua radical originalidade é o fundamento de tudo. Ele próprio é quem estabelece a diferença de si mesmo, e, deste modo, se torna a diferença com respeito ao outro. A Deus predica-se o conceito de 'personalidade', uma vez que é pessoa. Isso só faz-se compreensível a partir de uma analogia<sup>25</sup> que remeta o homem a uma profunda intelecção com o mistério santo, inefável e incompreensível de Deus. A compreensão, muitas vezes difícil transforma-se num vazio formal, contudo tal esvaziamento pode ser preenchido de sentido mediante a experiência pessoal de oração, mediante a história pessoal individual não qual há a aproximação de Deus a nós e, especialmente, mediante a história da revelação cristã<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup>Cf. RAHNER, 2005, p. 73-75.

<sup>22</sup>Cf. RAHNER, 2005, p. 76.

<sup>23</sup>Cf. RAHNER, 2005, p. 78-79.

<sup>24</sup>Cf. RAHNER, 2005, p. 94.

<sup>25</sup> Método categórico empregado por Karl Rahner que tem por finalidade demonstrar a oscilação entre o ponto de partida categorial e a incompreensibilidade do mistério sagrado: Deus.

<sup>26</sup>Cf. RAHNER, 2005, p. 95-96.

A partir da afirmação teológica da autocomunicação de Deus<sup>27</sup> ao homem, significa afirmar a suprema benevolência de Deus em se aproximar de sua criatura. De fato, a revelação de Deus na história expressa plenamente seu amor ao mostrar a humanidade o caráter salvífico de sua relação com ela.

### **Palavras finais**

De fato, quanto mais o homem assume sua dependência em relação a Deus e se orienta em sua direção, mais realiza sua vocação para a liberdade, desenvolvendo-se como homem, e se tornando mais autônomo e livre. Isso faz referência a concepção cristã da liberdade, que sob a teologia rahneriana tem muito a orientar a humanidade a uma práxis humanizadora.

Destaca-se que por meio de uma nova formulação teológica, amplamente ancorada na tradição escolástica, Rahner propõe novos parâmetros para a interpretação da Revelação, na a autocomunicação de Deus, na universalidade desta, no uso da filosofia. Tais parâmetros rahnerianos podem servir de orientação ao teólogo em responder aos desafios de um mundo em vias de um período pós-moderno marcado pela autossuficiência humana e descaracterização de Deus.

---

<sup>27</sup>CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. In: AAS 56 (1966). 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004, § 1-2.

# Os mitos nos livros didáticos: uma proposta pedagógica de abordagem

Eunice Simões Lins Gomes\*

Dilaine Soares Sampaio de França\*\*

Claudiana Soares da Costa\*\*\*

Igohr Gusmão de Góes Brennand\*\*\*\*

## Resumo

A partir de um estudo teórico-conceitual, buscamos através da análise de conteúdo verificar como os mitos são tratados nos livros didáticos, bem como nos livros de Ensino Religioso mais utilizados pelos professores do ensino fundamental I e II da rede municipal de João Pessoa. O estudo pretende compreender como estes mitos permeiam o imaginário dos alunos em sala de aula, e influenciam sua visão de mundo. Aqui os mitos são interpretados como valores da cultura popular, assim como sinal da diversidade religiosa presente em nosso cotidiano. Através da análise destas formas literárias, buscamos entender como elas influenciam o imaginário dos alunos. Ao analisarmos mais detalhadamente a importância delas no cotidiano escolar, notamos o quanto elas podem potencializar o imaginário do aluno, assim como permitir uma nova concepção dos símbolos. Os mitos constroem bases para a ética pessoal, assim como para diversos fatores que influenciam diretamente a educação do aluno. A escolha pela análise dos livros didáticos deve-se ao fato da sua importância, como um instrumento mediador que promove a ressignificação em dimensões importantes da aprendizagem despertadas pelo uso da imaginação simbólica.

**Palavras - chave:** Imaginário; Mitos; Livros Didáticos;

## Palavras introdutórias

Esta pesquisa foi construída com o intuito de levantar elementos de compreensão de como os estudos das dimensões do mito podem trazer contribuições para introduzir uma ação pedagógica diferenciada em sala de aula. O mito como expressão cultural, traz à vida as experiências e costumes de nossos ancestrais, que são a base das sociedades em todas as culturas. As sociedades constroem experiências de vida a partir dos

---

\* Docente Dr<sup>a</sup> do Curso de Ciências das Religiões e vice coordenadora do [PPGCR/UFPB/euniceslgomes@gmail.com](mailto:PPGCR/UFPB/euniceslgomes@gmail.com)

\*\* Docente Ms e vice-coordenadora do [DCR/UFPB/dicaufpb@gmail.com](mailto:DCR/UFPB/dicaufpb@gmail.com)

\*\*\* Discente do Curso de Ciências das Religiões/Bolsista [PIBIC/UFPB/di1081@hotmail.com](mailto:PIBIC/UFPB/di1081@hotmail.com)

\*\*\*\* Discente do Curso de Ciências das Religiões/Bolsista [PIBIC/UFPB/igohrbrennand@hotmail.com](mailto:PIBIC/UFPB/igohrbrennand@hotmail.com)



mitos, onde cada nova geração acrescenta uma nova camada de experiência, que vai ser passada às próximas gerações, e assim por diante.<sup>1</sup>

Uma das características que nos distingue dos demais animais é a capacidade de imaginação. A capacidade de remeter sentido às coisas e a si mesmo, faz com que tenhamos necessidades de ter modelos aos quais seguir. O mito nasce desta capacidade de remeter sentido às coisas, como uma necessidade humana, para que possa compreender o mundo à sua volta (PITTA, 2005, p.11-15).

Desta maneira, constatamos que o homem é um ser cultural, e que expressa suas experiências através da linguagem, tanto escrita, como oral, para registrar suas experiências imaginativas, culturais, transcendentais e sociais. É possível verificar em diversos estágios civilizatórios que os registros míticos mais antigos vêm sendo passados de geração em geração através da oralidade, e alguns vêm se modificando para adaptar-se às novas realidades sócio-econômicas causadas pelo grande sincretismo<sup>2</sup> cultural do último século, fruto de uma evolução nos meios de comunicação e do estudo da linguagem.

No presente artigo, desenvolveremos uma análise de mito baseada na teoria geral do imaginário, de Gilbert Durand. Ao analisar os livros didáticos (Matemática, Português, Ciências, Geografia e História) bem como os livros de Ensino Religioso mais utilizados pelos professores do ensino fundamental I e II da rede municipal de João Pessoa, encontramos a presença de diversos mitos, sendo contados de diferentes formas. Após fazer um levantamento de todos os mitos encontrados, decidimos direcionar a análise para um mito específico, que será o mito do Primeiro Homem dos índios Kamayurá. A escolha justifica-se por ser um mito cosmogônico e que expressa grande parte do simbolismo de um determinado povo. Além disso, temos como objetivo trazer mais uma contribuição para o entendimento da diversidade das culturas indígenas brasileiras, que após ter sido durante muito tempo marginalizada, vem sendo re-descoberta nos últimos séculos por diversos pesquisadores, em especial na área da Antropologia.

Entre diversos documentos de registro da tradição e mudança cultural o livro didático é um recurso pedagógico flexível que vem sendo historicamente usado por professores dos vários ramos do conhecimento, a fim de fundamentar métodos e práticas de

---

<sup>1</sup> Este artigo é mais um fruto do projeto PIBIC, orientado pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eunice S. L. Gomes intitulado “As lendas nos livros didáticos: uma análise mítica”, que vem sendo desenvolvido desde 2010.

<sup>2</sup> Sem querer entrar na polêmica que envolve o uso desta categoria, estamos utilizando aqui num sentido mais amplo, indicando interinfluência, *bricolagens*, interface, interação, etc.

ensino. Sendo um dos documentos basilares onde as diversas culturas veiculam saberes, conhecimentos e símbolos próprios da condição humana, também são espaços onde os mitos são registrados e construídos. Seguindo esta perspectiva, comungamos a compreensão de que o livro didático é destinado a promover interações entre o educador e o educando, construindo caminhos de acesso ao conhecimento. Considerando que todo processo educativo, seja formal ou não formal visa valorizar diversos aspectos do ser humano como o cognitivo, o afetivo, o religioso e o social, entendemos que o livro didático ajuda a construir as bases para educação (GOMES et all, 2010, p.128-130).

No que se refere à formação docente Saviani argumenta que os professores necessitam construir *saberes em seu processo de formação inicial e continuada*. Segundo o referido autor, o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular – sendo a humanidade produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens – constitui o trabalho educativo que é próprio do educador. Entende o processo educativo como um fenômeno complexo, *e que os conteúdos da tradição cultural aliados aos conteúdos científicos e metodológicos deverão integrar o seu processo de formação* (SAVIANI, 1996, p.132). Neste contexto aparece o Livro Didático como ferramenta essencial na construção dos saberes docentes. Para Saviani o uso do livro didático destaca-se essencialmente pela sua contribuição ao movimento da aprendizagem. Segundo o autor, o livro didático, como veículo de comunicação, possui quatro elementos: um transmissor, uma mensagem, um receptor e um meio. Deste modo, o livro didático deve ser produzido afim de que sua mensagem educativa, intermediada pelo educador, possa veicular informações e conhecimentos relevantes aos diversos públicos aos quais se destinam e possam ser adequadamente apreendidos e entendidos pelos alunos nos diversos níveis de ensino (GOMES et all, 2010, p.130) .

A partir disso colocamos as seguintes questões: O livro didático pode ser ferramenta fundamental para resgate da tradição cultural de uma sociedade? Como ele pode trazer para o âmbito escolar a narrativa mítica como elemento da aprendizagem? Na tentativa de responder a estas questões é que este trabalho foi construído.

## 1 O MITO

### 1.1 O que vem a ser um mito?

Há muitas definições de mito já dadas por diversos autores, entre eles Bachelard, Durand, Jung, Eliade, Campbell, etc. Como bem colocou Eliade, seria praticamente impossível encontrar uma definição que fosse aceita por todos os eruditos e, concomitantemente, fosse acessível aos não-especialistas. Além disso, sendo o mito “uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 2010, p.11), uma única definição não seria nem viável nem desejável, a nosso ver.

Ainda para Eliade, buscando uma definição que lhe aprece “menos imperfeita, por ser a mais ampla”, o mito pode ser entendido como uma narrativa simbólica de conteúdo sagrado, que busca explicar o início, os tempos primordiais e pode relatar um processo de criação (2010, p.11). O mito é uma história verdadeira, pois se refere sempre a elementos do mundo real (2010, p.12-13). Os mitos relacionam elementos particulares a uma cultura em questão. Existem tipos de mitos que são recorrentes em várias culturas ao redor do mundo (DURAND, 2002, p.361). O mito nasce nos primórdios da humanidade, como uma necessidade de conseguir explicar a vida, a natureza, o mundo, os deuses, o homem, entre outras coisas.

Deparando-se com situações até então inexplicáveis, os primeiros homens buscam um meio místico e simbólico para expressar sua imaginação, dúvidas, certezas, inquietações e medos. Para Jung os mitos são narrativas que contém arquétipos presentes no inconsciente coletivo, reunindo símbolos próprios da condição humana. Para o autor, o mito se origina e se manifesta no interior da mente, nasce na interioridade psíquica, no subconsciente humano e encontra-se ligado à exterioridade da cultura (2008, p.17). Podemos perceber sua expressão em muitos lugares: na linguagem, nas manifestações culturais e por excelência da religião. Jung vai argumentar que

Assim como o nosso corpo é um verdadeiro museu de órgãos, cada um com a sua longa evolução histórica, devemos esperar encontrar também na mente uma organização análoga. Nossa mente não poderia jamais ser um produto sem história em situação oposta ao corpo em que existe. Por ‘história’ não estou querendo me referir àquela que a mente constrói através de referências conscientes ao passado, por meio da linguagem e de outras tradições culturais; refiro-me ao desenvolvimento da mente no homem primitivo, cuja psique estava muito mais próxima à dos animais. Esta psique, infinitamente antiga, é a base da mente, assim como a estrutura do nosso corpo se fundamenta no molde anatômico dos mamíferos em geral. O olho treinado do anatomista ou do biólogo encontra nos nossos corpos muitos traços deste molde original.

O pesquisador experiente da mente humana também pode verificar as analogias existentes entre as imagens oníricas do homem moderno e as expressões da mente primitiva, as suas 'imagens coletivas' e os seus motivos mitológicos" (JUNG, 1999, p. 67).

Estas imagens coletivas são narrativas constituídas de histórias fantásticas, que falam de seres e coisas sobrenaturais que permeiam o inconsciente popular, e estão presentes em praticamente todos os níveis da vivência humana. A origem do mito é incerta. Ele não possui autor definido, pois remete à idéia de que esteve sempre presente, no imaginário social com o objetivo de explicar algo. Através das narrativas míticas, podemos entender muito sobre uma determinada cultura. O mito permeia os valores culturais, que estão intrinsecamente ligados ao imaginário popular, e está relacionado com o primordial, o primeiro momento da existência cultural.

A partir da análise dos diversos mitos de uma cultura em particular, notamos a presença de diversos tipos de mito, existindo assim, uma hierarquia mítica, onde o mito cosmogônico é o original, o primeiro, de onde todos os elementos deste universo mítico nascem. Mas o que podemos entender por mito cosmogônico?

## **1.2 O mito cosmogônico**

A importância do mito primordial é clara em todas as sociedades e segundo Eliade, é certo que o mito da criação do mundo nem sempre parece um mito cosmogônico stricto sensu, como o mito indiano ou polinésio, ou aquele que é narrado em Enu-ma Elish. Numa grande parte da Austrália, por exemplo, mitos cosmogônicos deste tipo são desconhecidos. Mas existe sempre um mito central que descreve o começo do mundo, isto é, o que aconteceu antes de se tornar aquilo que existe hoje (ELIADE, 2010, p. 97). Desta forma, existe sempre uma história primordial e esta história tem um começo: um mito cosmogônico propriamente dito, ou um mito que descreve o primeiro estágio germinal do mundo. Também podemos dizer que qualquer mitologia que ainda é acessível numa forma apropriada contém não só um começo como também um fim, determinado pela última manifestação dos seres sobrenaturais, os heróis culturais ou os antepassados.

Muitas culturas baseiam suas práticas de acordo com o seu mito primeiro. Este começo dá origem aos diversos mitos que relatam os incríveis acontecimentos que se desenrolaram após a criação. Reunindo os mitos de uma determinada cultura, é notável

uma intrínseca relação de coerência entre eles. Revelam como o cosmos se formou, como apareceram os seres primordiais e os antepassados míticos, como tudo isto se modificou com a origem do homem, e todas as conseqüências decorrentes disto. O que notamos em várias culturas, é o desejo de poder voltar a estes tempos primordiais. A idealização dos tempos passados, como sendo um tempo onde havia paz, pureza e felicidade.

Esta história sagrada e primordial é fundamental, pois justifica a existência do homem e da sociedade no modelo da qual conhecemos. Razão esta, pela qual, a mitologia pode ser interpretada tanto como ficção, como uma história real, baseada em acontecimentos reais. Muitas vezes é difícil a distinção do que é real, e do que é fantasioso, pois estas mitologias são tão presentes no inconsciente popular e no coletivo cotidiano, que muitas práticas são feitas de maneira natural, como se fossem baseadas em fatos concretos. O mito cosmogônico permite-nos compreender as práticas religiosas, assim como a cultura e a organização social. Desta forma, entendemos que o mito cosmogônico é elemento cultural e como tal precisa ser parte constituinte das narrativas educacionais

A análise do mito se inicia ao considerarmos a importância do mito cosmogônico. É através deste mito que podemos entender um pouco do imaginário de determinada cultura, e através dos elementos presentes no mesmo, podemos desenvolver uma análise do mundo simbólico e imaginário presente no seu dia-a-dia.

Considerando que o imaginário se manifesta através de imagens e símbolos, que tem como objetivo colocar o homem em relação de significado com o seu mundo, consigo mesmo e com a sociedade em que está inserido, estaremos desenvolvendo a análise do mito do Primeiro Homem Kamayurá a partir da teoria geral do imaginário, proposta por Durand (1997).

### **1.2.1 O mito do Primeiro Homem Kamayurá**

O mito transcrito abaixo foi encontrado de modo adaptado em um livro da disciplina História, intitulado *História para todos* de Maria da Conceição Carneiro Oliveira. Este mito já se tornou bem conhecido na literatura especializada, já tendo sido trabalhado por outros autores com enfoques distintos, como por exemplo, as autoras Jun-

queira e Vitti (2009). Contudo, o diferencial de nossa análise está na utilização da teoria durandiana.

No princípio só havia Mavutsinim, que vivia sozinho na região do Morená. Não tendo família nem parentes, possuía apenas para si o paraíso inteiro. Um dia sentiu-se muito, muito só. Usou então seus poderes sobrenaturais, transformando uma concha da lagoa em uma linda mulher e casou-se com ela.

Tempos depois, nasceu seu filho. Mavutsinim, sem nada explicar, levou a criança à mata, de onde não mais retornaram. A mãe, desconsolada, voltou para a lagoa, transformando-se novamente em concha. Apesar de ninguém ter visto a criança, os índios acreditam que do filho de Mavutsinim tenham se originado todos os povos indígenas. Foi também Mavutsinim quem criou, de um tronco de árvore, a mãe dos gêmeos Sol - Kuát e Lua-Iaê, responsáveis por vários acontecimentos importantes na vida dos xinguanos, antes de se tornarem astros.

### **1.2.2 O criador - *Mavutsinim***

É importante notar como antes do começo, não havia nada, apenas o vazio e um criador. A presença deste demiurgo é comum em mitos cosmogônicos de todas as culturas ao redor do mundo. Graças à habilidade deste ser sobrenatural, nasce o mundo como o conhecemos. Através do caos, ele cria a ordem, e uma realidade passa a existir a partir deste determinado momento. A passagem do poema babilônico *Enuma Elish* retrata uma realidade semelhante: “Quando isto foi feito, quando Ea em sua sabedoria criou os homens e as mulheres e o dever de tais homens e mulheres, este ato além de [toda] compreensão, esta maravilha de sutileza concebida por Marduk e executada por Nudimmud” (BABILÔNIA BRASIL, 2010).

As narrativas míticas sempre apontam um criador sobre-humano como fonte da criação do homem. O criador é superior aos seres criados. Sua força criadora é sinônimo de poder.

### **1.2.3 O ato da criação**

A narrativa mítica expressa a necessidade humana de existir, de colocar em termos temporais a sua existência que surgiu a partir de um evento que ocorreu em um momento atemporal.

Ora, esta história sagrada primordial, reunida pela totalidade de mitos significativos, é fundamental porque explica, e por isso mesmo justifica a existência do mundo, do homem e da sociedade. Esta é a razão pela qual uma mitologia é simultaneamente considerada uma *verdadeira história*: ela relata como surgi-

ram as coisas, fornecendo o modelo exemplar e também as justificações para as atividades do homem. Compreende-se aquilo que se é – mortal e de determinado sexo – e como é que isso veio a ser assim porque os mitos contam como é que a morte e a sexualidade apareceram. (ELIADE, 1989, p.97)

Portanto, o mito cosmogônico não é um texto de autoria individual. Sua autoria é coletiva, pois foi passada de forma oral, durante gerações, construindo-se no passar dos anos, no transcorrer das épocas, e nas vivências de muitas pessoas.

É notável e muito recorrente, que após o criador demiurgo criar o homem, ele desaparece. Isto se dá pelo fato de que ele não pertence a este mundo, a este tempo, e após realizar sua criação, ele parte, e deixa o mundo criado para os homens. A partir deste momento se inicia o tempo, a vida mortal.

#### **1.2.4 Os seres criados**

O primeiro ser a participar da criação é a mulher. Criada a partir de uma concha, símbolo do feminino, como relata Eliade:

As ostras, os mariscos, o caracol, a pérola são solidários tanto das cosmologias aquáticas como do simbolismo sexual. A crença nas virtudes mágicas das ostras e das conchas é encontrada no mundo inteiro, da pré história aos tempos modernos [...]Mais do que a origem aquática e o simbolismo lunar das ostras e dos mariscos, sua semelhança com a vulva contribuiu muito provavelmente para propagar a crença nas suas virtudes mágicas. Os mariscos e as ostras participam da mesma maneira dos poderes mágicos da matriz. Nelas estão presentes e se exercem as forças criadoras que jorram, como uma fonte inesgotável, de todo emblema do princípio feminino (ELIADE, 1991, p. 122-123).

É a partir do princípio primeiro, neste caso, o feminino, que nasce o mundo dos homens e o tempo como o conhecemos hoje. O feminino, arquétipo do acolhedor, do doador da vida é representado aqui, pela primeira criação do demiurgo, a mulher.

O segundo ser a ser criado é o homem. É interessante observar uma inversão de valores aqui, pois na maioria dos mitos o homem é o ser primeiro, e a mulher vem em seguida, como por exemplo, no Gênesis da bíblia judaico-cristã. Após ter nascido da união do criador com a criação primeira (a mulher), este ser é levado à floresta, onde a partir deste momento, ele não mais retorna à sua casa materna, simbolizando um momento de partida, a partir do qual a história dos homens começa a ser contada, pois, este homem, acredita-se ser o primeiro índio Kamayurá. A floresta muitas vezes simboliza o

inconsciente, pois é o local onde vivem os animais selvagens que correspondem aos nossos instintos e onde nos deparamos com o desconhecido, o misterioso.

O terceiro ato da criação, segundo a sequência cronológica do mito é o Sol e a Lua. Simbolismos do masculino e feminino, respectivamente. O mito relata que estes dois astros, tão importantes para a vida aqui na terra, foram criados a partir de uma árvore. E que posteriormente, quando o tempo dos homens começou, eles tornaram-se astros, não mais fazendo parte desta terra, e sim dos céus, lugar atemporal, casa dos deuses.

## **2. A importância pedagógica do mito na sala de aula**

A educação é processo de formação que nos permite ver a realidade e o mundo que nos cercam. Na maioria das vezes, através de processos educativos tradicionais a realidade é mostrada por meio de estereótipos e representações sociais que são forjados em meio à sociedade e adquiridos, por nós, de forma involuntária, ou coercitiva. Segundo Hall, são diversos os discursos e formulações acerca das identidades e culturas nacionais (2001, p.59), contudo, é na escola que eles são disseminados forjando a unificação dos membros da nação.

A escola e todo seu aparato didático se tornam, assim, espaço privilegiado para a transmissão da cultura e do conhecimento acumulado. Segundo Paulo Freire (1982) a forma como o indivíduo capta e interpreta a sua realidade vai determinar sua relação com o mundo objetivo e sua pluralidade de significações. É na cultura que ele vai encontrar os primeiros elementos para construção de discernimentos, ou seja, a consciência de sua temporalidade e de sua historicidade.

Freire, então, privilegia a herança cultural como determinante na evolução da compreensão de mundo. Pela herança cultural e pela experiência adquirida através da linguagem os indivíduos criam, recriam, integram-se ao seu contexto, respondem aos desafios, transcendem e dominam sua história e sua cultura. Essa integração faz criar as raízes de sua identidade. O conceito de cultura em Freire tem um forte conteúdo antropológico. Na sua concepção o homem faz cultura.

Considerando o que defende Paulo Freire (2011) entendemos que o Mito como conteúdo do imaginário dos alunos devam ser parte integrante da narrativa educacional. A questão que se coloca é de como a narrativa mítica pode ser explorada através de es-



estratégias pedagógicas adequadas. Os mitos, ao serem considerados como sendo tentativas conscientes de representar alegorias de eventos históricos, fantasias poéticas, expressões inconscientes de desejos interiores, esquemas mentais de classificação, estruturas sociais, etc., são parte importante da construção da cultura de sociedades diversas.

É possível então argumentar e defender a importância da presença dos mitos nos textos didáticos como forma de permitir aos alunos entender as tradições de sua cultura. Referências mitológicas contidas em textos podem ser trabalhadas como elemento do fazer educativo e como modelos fundamentais e importantes para compreensão das tradições religiosas e das culturas populares.

Se considerarmos o que diz Paulo Freire (2011) que ensinar não se esgota no tratamento do objeto ou do conteúdo, superficialmente feito, mas se alonga à produção das condições em que aprender criticamente é possível. E essas condições implicam ou exigem a presença de educadores e de educandos criadores, instigadores, inquietos, rigorosamente curiosos, humildes e persistentes, entenderemos que isso não será possível sem a possibilidade de exploração dos todos os elementos culturais, entre eles as tradições míticas.

A exploração pedagógica do mito em sala de aula pode ser considerada relevante uma vez que a compreensão histórica de uma cultura determinada não se exprime exclusivamente através dos escritos literários e historiográficos. Ela pode, também, ser expressa por uma ampla gama de formas alternativas de narrativas diferentes, entre elas a narrativa mítica. O mito como expressão de uma narrativa que tem uma linguagem simbólica e várias possibilidades de sentido (polissemia), na sala de aula pode instigar alunos e professores a produzir interpretações pessoais, alimentando a reflexão.

A estrutura polissêmica dos mitos permite que este conteúdo estimule a imaginação, a criação, a projeção dos sujeitos envolvidos no processo ensino-aprendizagem. Se através do mito os homens se ligam a seu ambiente, a seus ancestrais, aos seus descendentes conforme argumenta Jung (2003), através de sua construção simbólica, os mitos teriam o papel de mediar a vida consciente e a inconsciente dos indivíduos. Assim, a sala de aula pode ser um espaço onde os mitos podem ser vivenciados, contribuindo para a vivência interdisciplinar, envolvendo a antropologia, a sociologia, a filosofia, a educação, a história, a religião, etc.

Para introdução da narrativa mítica como ferramenta pedagógica ainda requer investigar as propriedades e funções dos símbolos míticos e suas possibilidades de uso na educação através de uma metodologia reflexiva como defende Paulo Freire. Se considerarmos que o mito faz criar, imaginar, transformar a realidade, então faz sentido argumentar em favor de que sejam utilizados como ferramenta pedagógica, ajudando a consolidar um processo educativo criativo que poderá dar vazão à imaginação e novas formas de pensar a realidade.

### **Considerações finais**

O estudo permite a guisa de conclusão entender como Jung (1999) que se temos dois tipos de símbolos, os individuais e os culturais, a educação desenvolvida em cada sociedade não pode prescindir de veicular conteúdo sem levar em conta estes símbolos. A Escola, neste contexto, ao trabalhar os símbolos culturais, precisa considerar imagens coletivas aceitas e as funções das representações sociais que ajudem a fortalecer a função de ajudar a compreender e explicar a realidade, a definir identidades e a guiar os comportamentos e as práticas.

Dessa forma, a sala de aula pode constituir-se num espaço onde se entrecruzam variadas narrativas míticas no sentido de produzir experiências reflexivas e criativas de interpretação da realidade. A exploração do mito como narrativa educativa pode permitir a alunos e professores estarem abertos a novos significados e a disposição para produzirem associações livres entre os diferentes personagens e símbolos e entre estes e a sua própria existência humana. A polissemia e ambiguidade do mito e sua riqueza simbólica poderá abrir espaços de reflexão diferenciados, ampliando a difícil tarefa da escola de ajudar os alunos a construir/desconstruir maneiras de ver a realidade.

### **REFERÊNCIAS**

- BABILÔNIA BRASIL. **Enuma Elish**: O mito babilônico da criação. Disponível em <<http://www.angelfire.com/me/babiloniabrasil/enelish.html>>. Acesso em 16 jun.2010.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa, 1995.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. **Origens**. Lisboa: ED. 70, 1989.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Autonomia**. Disponível em <[http://www.lettras.ufmg.br/espanhol/pdf/pedagogia\\_da\\_autonomia\\_-\\_paulofreire.pdf](http://www.lettras.ufmg.br/espanhol/pdf/pedagogia_da_autonomia_-_paulofreire.pdf)>. Acesso em maio de 2011.

GOMES, Eunice S.L et all. As lendas nos livros didáticos: uma análise mítica. In: FERREIRA-SANTOS, Marcos; GOMES, Eunice S.L. (orgs). **Educação & Religiosidade: imaginários da diferença**. João Pessoa. Ed. Universitária UFPB, 2010, p.119-140.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 4ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2ª Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. et alli. **O homem e seus símbolos**. Trad. de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

JUNQUEIRA, Carmen; VITTI, Vaneska Taciana. O Kwaryp kamaiurá na aldeia de Ipavu. **Estudos Avançados**, 23 (65), 2009. Disponível em: <[www.scielo.com.br](http://www.scielo.com.br)>. Acesso em 19 jun. 2011.

OLIVEIRA, Maria da Conceição Carneiro. **História para todos: 2º ano**. 1 ed.. SP: Scipione, 2004.

PITTA, Danielle P. R. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

SAVIANI, D. **Educação: do senso comum à consciência filosófica**. 12. ed. Campinas: Autores Associados, 1996.

# Os apontamentos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo segundo Antonio Conselheiro: trazendo à tona um manuscrito centenário.

## Pibic – Cepe

Gisele Nallini\*

### Resumo

Através do manuscrito intitulado *Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens*, Antônio Vicente Mendes Maciel influenciou e mobilizou os sertanejos da região de Belo Monte (BA). Sua liderança devolvia esperança e fé ao povo sofrido. Do contato feito para a transcrição do referido manuscrito, que gerará uma produção literária de Antônio Conselheiro à comunidade acadêmica, lançamos luzes sobre a experiência religiosa e estabelecemos um perfil da visão teológica de Antônio Conselheiro. O contexto histórico da época, delimitou o entendimento do que poderia ter influenciado os pensamentos e as ações do Conselheiro para estar à frente do movimento e se opor as questões políticas que se inseriam na nova forma de governo, a República. Louco ou beato, Conselheiro fez crescer um movimento que, baseado na Sagrada Escritura e nos ensinamentos de Cristo, fundaram uma nova *sociedade*. A Guerra de Canudos entra para a história e o desfecho é pronunciado: morre Antônio Conselheiro junto com seus adeptos e seu ideal de um mundo solidário pautado nos ensinamentos de Cristo.

### Introdução

Estudo sobre Belo Monte, conhecida historicamente por Canudos, liderada por Antonio Conselheiro, ganharam destaque quando documentos antigos foram reeditados, tornando-se assim disponíveis a pesquisas. Dada a importância ao fato, emergiu das investigações uma visão renovada sobre o arraial, destacando o abalo que causou a política nos primeiros anos da República. Porém o mesmo não ocorreu com a experiência religiosa construída e vivida em Belo Monte. Estereótipos e efetivos preconceitos continuaram a condicionar o que se tem dito a respeito. Ainda continuam a existir aproximações a Belo Monte que o consideram apesar de sua trajetória religiosa, ignorando-a e rotulando-a sob o prisma único de uma guerra política. Algo semelhante se observa sobre Antonio Conselheiro, que corre o risco de ter sua complexa figura diluída por comprometidas avaliações estereotipadas como nos termos “anacorreta sombrio”, “grande

---

\* Graduada em Comunicação das Artes do Corpo / Habilitação: Teatro e Dança - PUC /SP. giselenallini@gmail.com

homem pelo avesso”, encontradas no capítulo IV da Parte II de *Os Sertões*, de Euclides da Cunha. Há, portanto mais a ser feito, seja no sentido de um olhar atento a compreensão da visão religiosa de Conselheiro, seja explicitando as experiências vividas no arraial, pautadas na coesão social como força motriz, apesar de outras forças se unirem formando um cenário propício, como por exemplo, a fé religiosa.

### **Contextualizando - 1893**

Em 26 de maio de 1893, ocorreu o primeiro confronto armado entre o governo e os conselheiristas em Masseté (BA). Composta de 30 soldados e 1 tenente, a força militar foi enviada de Salvador, após Antônio Conselheiro liderar um movimento que destruiu em praça pública, os editais republicanos de cobrança de impostos, atitude que provocou a ira das autoridades locais. Os conselheiristas em Masseté, sob a direção de João Abade e armados de garruchas, cacetes e espingardas de caça, reagiram ao ataque da força militar, provocando a fuga desordenada da tropa. Após o ocorrido, Conselheiro percebe que a pressão do governo republicano, da Igreja e dos latifundiários tendia a crescer. Reúne então seus seguidores e abandona o Vale do Itapicuru, centro de suas atividades por muitos anos, partindo sertão adentro, em busca da *Terra Prometida*.

Já em 13 de junho do mesmo ano, no velho e decadente povoado a beira do Rio Vaza-Barris, rodeado de grandes morros, Conselheiro escolheu para construir sua última morada. O lugar era denominado Canudos, pois havia uma planta chamada Canudos-de-Pito, com a qual os antigos morados faziam longos cachimbos. Rebatizado por Conselheiro, se chamaria agora, Belo Monte. Centenas de fieis seguidores se estabeleceram junto ao Conselheiro, iniciando assim, a construção de uma comunidade sertaneja com o uso coletivo da terra, sem política ou impostos, onde não se viam empregados ou patrões.

Ao se estabelecerem em Belo Monte, as primeiras providências foram cavar trincheiras e praticar o tiro. Medida de segurança muito importante, pois haviam saído a poucos dias de um confronto armado em Masseté contra soldados enviados de Salvador. Através das características sócio-econômicas de Canudos, milhares de pessoas eram atraídas de todo o sertão nordestino. A cidade crescia em ritmo acelerado.

A construção da Igreja Nova ou Igreja do Bom Jesus não tardou a acontecer. As doações vinham de toda parte do Estado, arrecadadas em missões executadas por

homens de confiança. A praça das igrejas era o centro espiritual e político da comunidade, onde os principais líderes moravam em casas de telhas. Ao seu redor inúmeros becos entrelaçados compostos de casas de taipa, que eram construídas em desordem e em grandes mutirões. O comercio era algo que já constituía a cidade antes de Conselheiro chegar.

A segurança da cidade e a guarda pessoal de Conselheiro, em tempo de paz, eram atribuição da Guarda Católica, mais conhecida por *Companhia de Jesus*, formada por 600 homens uniformizados e escolhidos entre os melhores para a luta sob comando de João Abade, o *Comandante da rua* ou o *Chefe do Povo*.

Ex-escravos negros compunham expressiva parcela do Arraial, onde encontrava a alforria da terra. Pela afirmação de Calazas: *tantos homens de cor nos leva a supor que Canudos foi o último Quilombo*. Os índios Kaimbé e Kiriri, povos de influência na cultura e nos hábitos sertanejos, marcaram presença. Foi fundada por ordem de Conselheiro uma escola, onde lecionavam um professor e uma professora.

Eram proibidas tabernas, aguardente e a prostituição na cidade. Havia uma cadeia e segundo o Deputado César Zama, Conselheiro punia os delitos leves, os mais graves ele entregava para as autoridades da comarca.

## 1895

21 de maio era o fim da missão dos Frades Capuchinhos em Canudos. A fracassada missão durou oito dias. Tal missão havia sido enviada pelo Arcebispo de Salvador, D. Jerônimo Tomé, e deveria promover a dissolução do povoado. Três dias após, o livro *Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo para a Salvação dos Homens* foi concluído por Conselheiro. Seu conteúdo é essencialmente religioso, escrito em Belo Monte e fora doado pelo professor José Calazas ao acervo do Núcleo do Sertão (CEB – UFBA). Conteúdo ainda inédito a comunidade acadêmica, o qual será disponibilizado em breve pelo Prof. Dr. Pedro Lima Vasconcellos.

Canudos tornara-se lenda no Nordeste. Em apenas quatro anos tornou-se a maior cidade da Bahia com cerca de 25 mil habitantes. Inúmeros povoados ficaram desabitados. Trabalhadores abandonavam grandes propriedades, desorganizando assim a produção e afetando seriamente a economia da região. Tal movimentação atingiu a elite agrária nordestina, que não tardaria em articular uma reação. Padre Cícero Romão Batista, tinha muito interesse em Canudos, a ponto de em 1896, antes do início da guerra,

enviar um observador chamado Herculano. Conselheiro então lhe disse: *...haverá quatro fogos, os três primeiros serão meus, o quarto eu entrego nas mãos do Bom Jesus.*

### **A Guerra – 1896.**

Tem início em novembro desse ano a Guerra de Canudos. O pretexto, irrelevante. Conselheiro precisava de madeira para a continuação da obra na Igreja Nova e encomendou em Juazeiro. O pagamento foi antecipado, mas na data prevista, a madeira não foi entregue. Espalhou-se o boato de que a cidade seria invadida pelos conselheiristas. Arlindo Leone, o juiz local, tinha antiga divergência com Conselheiro e estimulou o pânico na cidade. Com este clima propício, o juiz solicitou tropas policiais e foi atendido pelo Governador Luis Viana.

Logo após, a 1º expedição Militar contra Canudos parte de Salvador, pela Estrada de Ferro da Bahia ao São Francisco com destino a Juazeiro. Composta de 113 soldados do 9º Batalhão de Infantaria, três oficiais, um médico e dois guias, todos comandados pelo Tenente Pires Ferreira. Ao chegar a Juazeiro, encontraram uma cidade apavorada, mas os conselheiristas estavam bem longe e não planejavam ataque. Então, o juiz e o Tenente decidem ir para Canudos.

Em 21 de novembro a Expedição encontrava-se em Uauá, quando pela manhã chegaram centenas de conselheiristas entoando cânticos, tendo a frente à bandeira do Divino e uma grande cruz de madeira. Vinham como quem vinha para a reza, ou para a guerra. Foram recebidos a bala pelos sentinelas. Era a Guerra. A rapidez com que se deu a luta beneficiou a vantagem aos conselheiristas, que por sua vez adentraram o arraial e ocuparam algumas casas.

Equipados com armas mais modernas e letais, os soldados fizeram prevalecer à lógica e se impuseram as forças belomontenses. Cenas dantescas foram produzidas pelo confronto corpo a corpo. Para tanto foram utilizadas as seguintes armas: *facções de folha-larga, chuços de vaqueiro, ferrões ou guiadas de três metros de comprimentos, foices, varapaus e forquilhas.* Foram entre quatro e cinco horas de pânico, sangue, horror e gestos de bravura e pânico.

Contabilizando as facções, os números determinavam a vitória militar das tropas governamentais, mas passada algumas horas de combate, os canudenses resolvem se retirar, deixando um quadro desolador. E apesar da aparente vitória, a expedição estava

derrotada, sem forças e sem coragem para atacar Canudos. Era a derrota da I Expedição contra os canudenses. O que surpreendeu o governo e repercutiu negativamente na opinião pública, tanto que a quantidade de pessoas que iam para Canudos cresceu muito e aumentou ainda mais o prestígio do Conselheiro.

Sob o comando do Major Febrônio de Brito, reúne-se em 29 de dezembro, em Monte Santo (BA) o efetivo da II Expedição Militar contra Canudos. Composta por 609 soldados do 9º BI (Salvador), 33º BI (Alagoas) e do 26º BI (Sergipe), 10 oficiais, 1 médico, 1 farmacêutico, 1 enfermeiro, 2 canhões Krupp e 3 metralhadoras Nordefelt. Era mais poderosa que a anterior. Em clima de festa patrocinado pelas autoridades locais, o clima de euforia contagia toda a tropa e a confiança na vitória é tamanha que resolvem deixar na cidade 2/3 da munição por considerar desnecessária.

## 1897

Em 12 de janeiro grande parte da Expedição está em direção a Canudos. Antônio Conselheiro termina em Belo Monte suas prédicas em forma de livro e intitula *Tempestades que se Levantam no Coração de Maria por Ocasão do Mistério da Anunciação*. Manuscrito que contém pensamentos e discursos sobre religião, monarquia, república e escravidão. Leão de Natuba era uma espécie de secretário, auxiliava-o escrevendo, pois tinha uma boa caligrafia. Este livro ficou inédito durante 77 anos e teve sua publicação organizada por Ataliba Nogueira.

Quando a expedição de Febrônio atravessava a Serra do Cambaio, em 18 de janeiro, foi surpreendida por uma forte emboscada. O conhecimento pleno dos sertanejos do terreno propiciava uma melhor posição para o tiro, causando muitas mortes entre os soldados. A luta durou mais de cinco horas, quando as forças militares finalmente prevaleciam, deixando perdas entre os conselheiristas. A expedição ao fim da tarde acampou e na manhã seguinte investiram em novo ataque. Sem abrigo, os conselheiristas e os soldados muitas vezes lutavam corpo a corpo. No final do combate, muitos corpos restaram, em grande maioria, conselheiristas. A expedição não teve mais condições de prosseguir no seu objetivo que era atacar Canudos. Estava arrasada e foi obrigada a recuar.

*Assim, decidem se reestruturar e montam a III Expedição Militar contra Canudos, que parte de Salvador em 07 de fevereiro, com destino a Queimadas. Depois dos dois grandes fracassos das expedições anteriores, esta tinha de lavar a honra, do exér-*



*cito. No comando o Coronel Moreira César. Era grande a confiança na vitória e nada atemorizava o Coronel, nem mesmo os dois ataques de epilepsia que sofreu logo nos primeiros dias no Sertão. De Queimadas seguem para Monte Santo e em 22 de fevereiro, partem para Canudos.*

Uma semana após, ao avistar Canudos, a III Expedição Militar ouve do Cel. Moreira César gritar euforicamente: *Vamos tomar Canudos sem disparar mais um tiro... À baioneta.* O ataque começa com a artilharia entrando em cena, ao contrário do anunciado. Num fogo cerrado de canhões, seguida de forte investida, os soldados conseguem ocupar algumas áreas periféricas do Arraial. A reação não podia ser diferente partindo dos defensores alojados em casas, becos e nas torres das igrejas. Nos terrenos mais acidentado entrou a cavalaria, tornando-se ineficaz e alvo fácil. Com o passar das horas, o entusiasmo arrefece e o confronto se reverte a favor dos conselheiristas. No fim da tarde, o número de soldados mortos era muito grande e o inesperado acontece: O Cel. Moreira César é atingido por dois tiros e fica fora de combate. Ao cair da noite é anunciado o toque de retirada.

Em 04 de março morre o Cel. Moreira César e assume o Cel. Tamarindo. Pela manhã a expedição inicia o caminho de volta. Para o pânico dos que restaram na tropa, uma emboscada liderada por Pajeú, um dos principais líderes guerrilheiros de Canudos, transforma a retirada numa debanda geral. O Cel. Tamarindo é atingido mortalmente e o Major Cunha Matos, que assume o comando. Era o trágico fim de uma expedição vingadora que teve um saldo de 116 mortos, inclusive 13 oficiais, e 120 feridos.

O empenho era tanto, que no dia seguinte é publicada a *Ordem do Dia*, criando a IV Expedição Militar contra Canudos. A opinião pública estava histérica e exigia medidas drásticas do governo para uma rápida solução do conflito. A maior de todas as expedições foi organizada. Formada por tropas de 17 Estados (BA-SE-PE-PB-AL-RN-PI-MA-PA-ES-MG-SP-RJ-RS-AM-CE-PR), equipados com os mais modernos armamentos da época.

Eram compostos de seis brigadas, divididas em duas colunas que investiram sobre Canudos por direções opostas, sendo o comandante central o General Artur Oscar. A 1ª Coluna, sob o comando do Gal. Silva Barbosa sai de Queimadas e passa por Monte Santo, composta de 3.415 homens, 180 mulheres, 12 canhões Krupp e 1 canhão Withworth 32. Na retaguarda, protegendo 750 mil quilos de mantimentos e munições, seguia

o 5º Corpo de Polícia da Bahia, destacamento formado por 388 jagunços contratados no interior do Estado.

A 2ª Coluna sob o comando do Gal. Cláudio Savaget, parte de Sergipe em tropas isoladas, se agrupando em Jeremoabo (BA), de onde segue para Canudos. No dia 09 de abril, em Salvador, aporta a 1ª Divisão Naval de apoio as operações militares de Canudos. Composta por cinco navios de guerra, os cruzadores 15 de Novembro, Trajano, Andrada, Timbira e Paraíba e o Patacho Caravelas. Era a Marinha, também participada da guerra de Canudos. Após semanas de marcha, travando combates, em 28 de junho, a 2ª Coluna da IV Expedição encontra-se em posição privilegiada de ataque em Canudos. No momento em que iriam atacar, a tropa recebe ordens do Gal. Cláudio Savaget para socorrer a 1ª coluna que se encontrava em situação desesperada, com munição esgotada e envolvida pelas emboscadas organizadas por Pajeú, que liderava seus *guerreiros invisíveis*, encurralando toda a Coluna. Savaget altera seus planos e imediatamente segue ao encontro da 1ª Coluna, salvando-a de uma derrota.

Já no dia 01 de julho, 11 guerrilheiros conselheiristas, liderados por Joaquim Macambira Filho, investem contra a artilharia do Exército na tentativa frustrada de destruir os canhões que bombardeavam Canudos. Ataques heróicos e suicidas, a cada dia tornavam-se mais freqüentes. Em 18 de julho é organizado *O Grande Assalto* contra a resistência canudense. Durante várias horas travam combate acirrado e a muito custo os soldados conseguem transpor o rio e dominar um pequeno trecho de casas da periferia. Ao final do dia, as perdas eram assustadoras e o Exército acusava 947 baixas e uma cruel constatação: *o Grande Assalto* fracassara.

Chefe da IV Expedição, o General Artur Oscar, faz um relato dramático da situação e pede ao governo federal um reforço de 5.000 soldados. O desânimo predominava em toda tropa. O transporte de víveres e de munição era muito perigoso, pois o bando conselheirista promovia emboscada pelas estradas, dificultando o abastecimento e a comunicação da Expedição com base nas operações em Monte Santo.

Em agosto, partem de Salvador (BA) para Canudos, 24 estudantes de medicina com o objetivo de servir nos hospitais de sangue do Exército. E desembarca do vapor Espírito Santo (BA), Euclides da Cunha como correspondente de guerra do jornal O Estado de São Paulo. Euclides demonstrava vivo interesse no tema, e nas semanas seguintes recolhe o material de pesquisa e entrevista soldados feridos e prisioneiros conselheiristas recém-chegados da zona de combate. Vai para o palco da guerra no fim do

mês, passando por Queimadas e Monte Santo, chegando a Canudos a 10 de setembro, ficando até 03 de outubro, dois dias antes do final da guerra.

A famosa Brigada Girard parte em 08 de agosto de Monte Santo. Originalmente formada por 1.090 homens que ao longo do caminho foi se reduzindo drasticamente, pois a proximidade do cenário da guerra provocava uma crescente onda de deserções e pedidos de baixas de oficiais. Em 30 de agosto, o Marechal Carlos Machado Bittencourt, Ministro da Guerra, chega a Queimadas. O governo estava alarmado com a possibilidade de mais uma fragorosa derrota, pois dia-a-dia a situação se agravava no acampamento. Não havia novas conquistas e a sobrevivência tornara-se insuportável. Para o reforço, o Marechal Bittencourt trouxe consigo 3.000 soldados, estabelecendo sua base em Monte Santo e tomando providências enérgicas, consegue regularizar o abastecimento das tropas em combate.

Morre em Canudos, em 05 de setembro, Norberto das Baixas, atingido durante um tiroteio. Norberto era antigo dono de fazenda em Bom Conselho, que foi morar em Belo Monte transformando-se numa das mais respeitadas lideranças conselheiristas. No dia seguinte, são derrubadas pela artilharia do Exército as torres da Igreja Nova, importantes pontos de defesa da resistência canudense. Vencendo a forte resistência dos conselheiristas, o Exército ocupa a Fazenda Velha, tido como o melhor ponto estratégico para o bombardeio a Canudos. As condições de higiene e saúde são péssimas no acampamento militar. O correspondente de A Gazeta de Notícias, Fávila Nunes escreve: *A varíola aqui esta grassando de modo assustador. Temos já cinco hospitais de isolamento, repleto de variolosos. Só ontem deram-se 24 casos novos.*

## **22 de Setembro de 1897**

Morre Antônio Vicente Mendes Maciel, o Conselheiro. Para um, a causa foi de um ferimento por estilhaços de uma granada, para outros, foi uma caminheira (disenteria), e ainda há quem acredite que ele não morreu em Canudos.

Em 23 de setembro o último canal de reabastecimento e contato externo de Canudos, a estrada de Várzea da Ema é tomada pelo exército. Deste momento em diante, ninguém mais poderia entrar ou sair do Arraial. A guerra de Canudos já durava quase um ano. As perdas militares eram extraordinárias e a impaciência e o cansaço tomavam conta de todos.

Os conselheiristas, revelando mais uma surpreendente tática de guerrilha, utilizam fossas subterrâneas que interligam as casas, permitindo ampla mobilidade de ação e com isso provocando muitas baixas nas tropas. Após várias horas de fogo serrado, os soldados conquistam os escombros da Igreja Nova, a mais importante trincheira de defesa do arraial. Feito que foi comemorado de forma entusiasmada, com hasteamento da bandeira e execução do hino nacional. Inesperadamente, uma tempestade de balas cresce na praça. Vinham das ruínas, da fumaça, de tudo o que já fora destruído. O exército, em resposta, lança 90 bombas de dinamites e muitas latas de querosene. Depois de três meses de intenso bombardeio, o fogo tomava conta do Arraial.

Surge, em meio à guerra, por entre ruína um homem com uma bandeira branca. Antônio Beatinho, que queria falar com o General comandante, que de lá ninguém se agüentava mais, a fome e a sede estavam acabando com todos. Um verdadeiro pedido de paz. Beatinho volta ao Arraial e pouco depois reaparece com um grupo de 300 pessoas: mulheres, crianças, e inválidos de guerra, maltrapilhos e doentes. Afirmando que todos os homens restantes haviam rechaçado sua proposta de rendição e iriam lutar até o fim.

Beatinho é degolado junto com seus companheiros que se entregaram confiando na palavra do General Artur Oscar. A degola dos prisioneiros era a consumação final do massacre. Tal prática não era nova na campanha. A *gravata vermelha*, como era chamada também a degola, nos últimos dias de guerra, era amplamente utilizada sem cerimônias, em plena luz do dia. É lançado em 03 de novembro, em Salvador um manifesto de 41 estudantes baianos protestando contra o *cruel massacre...* Exercido sobre prisioneiros indefesos e manietados em Canudos e até em Queimadas. Rui Barbosa também declara um elogio aos estudantes que *protestam contra a vitória que degola os vencidos*.

## **02 de Dezembro de 1897**

Nesta data, no Rio de Janeiro, é lançado o livro *Os Sertões*, um clássico sobre a epopéia de Canudos, escrito por Euclides da Cunha. Entende-se que em 1897, havia sido fechado um contrato entre Euclides da Cunha e o jornal O Estado de São Paulo, para produzir uma série de artigos sobre a Guerra de Canudos e em troca seria publicado este trabalho. Anos depois a Editora Laemmert, lança o livro em mercado editorial brasileiro, transformando-se numa das principais obras da literatura mundial, sendo tra-

duzido para mais de 10 idiomas, com número a 50 edições e sendo objeto de mais de 10 mil trabalhos escritos.

Já em 03 de março, após um incêndio na antiga Faculdade de Medicina do Terreiro de Jesus, em Salvador (BA), é destruída a cabeça de Antônio Conselheiro que se encontrava em exposição pública desde o final da guerra de Canudos, em outubro de 1897. Data de 12 de março quando se tem início da chuva que em poucos dias transbordou o Rio Vaza-Barris e encheu o Açude de Cocorobó, cobrindo a velha Canudos.

### **A transcrição**

A realização deste evento favorecerá ao Professor Doutor Pedro Lima Vasconcellos editar um livro, o qual será disponibilizado a comunidade acadêmica, a fim de historificar, ampliando a linha de contato entre os anos do acontecimento e a ausência de pessoas vivas do momento histórico. Despertará olhares para as idéias e os ideais de Conselheiro.

Todas as citações que se fizerem a seguir sobre tal manuscrito contêm todos os erros ortográficos, como se tivessem sido redigidas no próprio computador, portanto, a fidelidade do manuscrito foi mantida em primeira instância. Qualquer erro que venha a ser encontrado pode ter ocorrido por mera coincidência, já que antes mesmo do livro ser editado, uma nova revisão será realizada.

Muitos foram os encontros para a realização desta transcrição, e até mesmo realizações solitárias demonstraram a importância e a meticulosidade na intenção da mais clara compreensão do que se lia nos manuscritos.

Segue abaixo alguns trechos do manuscrito escrito por Antônio Conselheiro.

146  
Lobrua Sr.

Religião Santifica tudo, emão destruo coiza alguma, excepto o peccado, não prohibe as affeições naturaes, pelo contrario algumas ha que elle ordena expressamente, e o presente motto é um dos aquellas que o Evangelho emculca com mais cuidado. Amái-vos uns a os outros, repete continuamente o Apostolo São João. Aquello que não ama esta morte não conhece a Deus, por que Deus é amor. Em a noite da Cea, não vemos nós descançar sobre o peito de Jesus o discipulo que elle amava? Porém para serem feitas nossas affeições heis de ter eduo principio em Deus e sua regra na bondade divina. Discorria de toda affeição que perturba a paz do Coração. Nenhuma creatura deve ser amada se não

1

Através das imagens anteriores pode-se perceber a dificuldade encontrada para a transcrição. Quando se obtêm certa fluência na maneira como escreve o Conselheiro, já se passaram horas e o escrito começa a ter uma densidade absurda. São necessárias as pausas e a retomada de longos trechos para a confirmação de que está tudo sendo realizado perfeitamente. E mesmo assim, podem ocorrer erros.

É de notório saber que, para tanto há a disponibilidade para futuras releituras e avaliações do presente objeto, testando assim suas correções, até mesmo porque, preza-se a veracidade das informações para formalizar a edição do referente livro que servirá a fins acadêmicos.

---

<sup>1</sup> Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Christo, para a salvação dos homens, Antônio (Vicente Mendes Maciel) Conselheiro, 1895, pg. 146.

## Experiência Religiosa

O minucioso trabalho da transcrição pôde, em sua totalidade, ampliar a visão da experiência religiosa de Antônio Conselheiro. Os temas abordados por Conselheiro em seu manuscrito são de conhecimento de muitos, mesmo para quem não frequenta assiduamente uma missa ou um culto. Seu conteúdo pode ter sido ouvido em músicas, como quando Renato Russo fala sobre amor em *Monte Castelo*, que é uma referência bíblica e que se encontra em I Coríntios 13; na totalidade ou em parte de filmes, *A Guerra de Canudos*, de Sérgio Rezende; em citações entre amigos, quando precisam aconselhar e se utilizam de provérbios. O teor das prédicas são trechos bíblicos, temas variados que se referem a mensagens ou personagens bíblicos.

Antônio Conselheiro era um *bom escritor*, visto que na íntegra, as prédicas são mais do que uma mera cópia da Sagrada Escritura. A qualidade referida vem na poética encontrada ao longo da transcrição e que será vista nas citações posteriores. A essa segunda parte do manuscrito a que nos detivemos e que traz por título: *Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos homens*, se refere às prédicas com um olhar voltado, em maior profundidade para os *Dez Mandamentos*.

Do Primeiro ao Décimo Mandamento, Conselheiro se utiliza de uma lupa e extrai não só o conteúdo original de cada mandamento, como também aborda a relação dos fiéis acerca da *pedra* deixada por Jesus a Moisés. Como seu carinhoso apelido nos sugere, Antônio Conselheiro, como *Bom Pastor*: acolhe, ampara, dá comida, tosa e algumas vezes, aplica corretivos em suas *ovelhas*.

Dos outros temas que vêm logo na seqüência, podemos destacar pelo próprio título que lhes são apregoados: *Sobre a Cruz, Sobre a Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, Sobre a Missa, Sobre a Justiça de Deus, Sobre a Fé, Sobre a paciência nos trabalhos, Sobre a Religião, Sobre a confissão, Sobre a obediência e Sobre o fim do homem*. Todos, sem exceção, estão iniciados pela palavra sobre, que nos deixa claro qual assunto Conselheiro irá abordar com maior prioridade.

A *Seqüência Bíblica* contém dezessete prédicas, as quais podem ter sido agrupadas pelo foco da perspectiva da salvação. Numa delas, os Dez Mandamentos são novamente citados, mas o primeiro mandamento aparece não na formulação com que aparece no Novo Testamento, mas numa formulação que vem de Êxodo 20, 1-4: *Eu sou o*

*Senhor teu Deus, não terás Deuses estranhos em minha presença; não terás imagem esculpida para adoral-a.* (In, Abrindo as porta do céu, Tese de Pedro Lima Vasconcelos, Junho 2009.) Na prédica intitulada *Os Juízes*, Conselheiro, que no relato a seguir deveria mencionar Josué e sua liderança sobre Israel na conquista da terra de Canaã, o faz anteriormente. Para Antônio Conselheiro os juízes foram catorze, considerando quando Heli e Samuel são incluídos. Uma inversão ou uma nova releitura?

E para terminar essa *Seqüência Bíblica*, temos as *Reflexões*. O que torna bem coerente termos uma seqüência Bíblica terminada em reflexões, dado a presença de uma citação do terrível exemplo da justiça de Deus acerca do dilúvio e, ao mesmo tempo da misericórdia e da paciência de Deus. É o amparo da palavra de Deus sobre o prisma da visão Conselheirista. As oportunidades são dadas e, quando temos um exemplo ou parâmetros para pensar a respeito, temos a oportunidade de refletir e escolher, ao invés de apenas agirmos por obrigação. Fica mais fácil de entender e se converter por opção.

Por último e não menos importantes estão os Textos. Uma coletânea de passagens bíblicas apresentadas a partir do texto em latim com sua tradução em português. Não nos parece obedecer a uma seqüência temática e, grande parte de seu conteúdo já fora mencionado em prédicas anteriores, reforçando assim, que elas possam ser portadoras de privilégios temáticos e da perspectiva do próprio Conselheiro. Em uma bíblia atual, os Textos Bíblicos são uma referência para o Ano Litúrgico, onde podemos nos orientar para a palavra que será pregada na Santa Missa. Abarca todas as datas, desde as mais simples, como os domingos de tempo comum, até as mais festivas, como o Natal, a Páscoa e, leituras para se realizar durante a semana. Seriam estes Textos deixados para a oração diária e o tempo em que iriam se inserir?

Já dentro da perspectiva geral do manuscrito, podemos extrair alguns temas que nos trazem certa recorrência. Não cito como uma redundância cansativa, mas um conselho e um exemplo de como um mesmo assunto pode se tornar coerente sem se tornar cansativo.

Cito o amor em primeiro lugar, pois, dele se vê o crescimento da prosperidade e é pelo amor que realizamos *grandes façanhas*, conseguimos agir com maior clareza e infundir dentro de nosso dia-a-dia as primícias de Deus.



6

*São Thomaz diz: que entre os dons o amor é o primeiro. Quando se nos dá qualquer coisa, o primeiro dom que recebemos, é o amor que o dador nos oferece no objecto que dá; porque, segundo a reflexão do Doutor Angelico, a unica razão de toda a diva gratuita é o amor: quando a dadiva tem um motivo deverso do amor, cessa de ser uma verdadeira dadiva. Ora, o dom que o Eterno Pai nos fez de seu Filho foi um verdadeiro dom inteiramente gratuito e sem mericimento algum da nossa parte; é por isso que sediz que a Encarnação do Verbo teve logar pela operação do Espirito Santo, isto é, unicamente pelo amor,...*

In, Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Christo, para a salvação dos homens, Antônio (Vicente Mendes Maciel) Conselheiro, 1895. 1º mandamento.

Conselheiro nos mostra um Deus piedoso que através do amor acolhe seus filhos. Estaria ele acolhendo os pecadores e tornando promissora esta relação íntima que teria o *Pai* (Jesus), com seus *filhos* (seus seguidores)?

38

*...poderia faser morrer um Deus Todo Poderoso, se por sua livre vontade Elle não quizesse dar por nós a vida? Por isso nota São João, que foi por sua morte que Jesus nos deu amaior prova que podia dar-nos de seu amor. Por sua Morte, diz um piedoso autor, Jesus nos deu uma prova tão grande de seu amor, que depois della nada mais restava a fazer para nos mostrar quanto nos ama.*

In, Apontamentos... Antônio Conselheiro, 3º Mandamento.

A simplicidade na linguagem é tocante, o que por sua vez torna o entendimento de qualquer leigo de fácil acesso. Uma palavra para definir Amor? Troca.

71

*O homem que verdadeiramente ama a Deus, não pode offender ao proximo; porque consequentemente o ama... tambem não pode haver amor do proximo, sem que proceda do amor de Deus.*

In, Apontamentos... A.C, 5º Mandamento.

Para se sentir amado, mesmo tendo realizado muitas coisas erradas, o fiel espera pelo perdão, a sua cura.

63

*Se é Rei de Israel, que desça agora da Cruz. E que fazia Jesus, no alto da Cruz, em quanto elles o insultavão? Pedia talvez a seu Eterno Pai que os punisse? Não; mas que lhes perdoasse. Sim, diz São Thomaz: o Salvador para mostrar o immenso amor que tinha pelos homens, pediu perdão a Deus por seus proprios algozes...*

In, Apontamentos... A.C, 5º Mandamento.

Conselheiro usa de seu próprio exemplo para contextualizar e evangelizar. Encoraja os fiéis em seus trabalhos, mostrando que Deus estará guiando-os nos momentos mais difíceis.

76

*O que é a vida do homem neste mundo? Não é mais que uma méra peregrinação; que vai caminhando com tanta pressa para a eternidade. E assim não há no homem firmeza, nem estabilidade, que por muito tempo dure.*  
In, Apontamentos... A.C, 6º Mandamento.

Conselheiro aconselha. Através de suas palavras movimenta o povo, através de seus conselhos *arrasta-os* para a conversão. Dada a importância de um exemplo que pode estimular a criar novas esperanças, e tornar a iniciativa da conversão algo de maior relevância e acontecer muito mais rápido. Mostra aos fiéis como é a vida em união e de como esta vida deve ser regrada na confiança com o Senhor e em comunhão com os demais irmãos. Exalta que o pecado pode ser combatido, e que não adianta viver uma vida *livre* sendo que as mazelas do mundo o afetarão futuramente.

O pecado é citado em várias passagens. Ele é utilizado para falar do outro como pecador, de si próprio, de arrependimentos, da misericórdia divina, da salvação apesar dos pecados, da dicotomia do certo e do errado, da moral e não menos esperado através de conselhos. Exorta que é através dos pecados que somos redimidos, pois todos somos pecadores e a confiança no Senhor deve superar os desafios e por mais difícil que seja aos homens, deve-se evitar o pecado na esperança da comunhão com Cristo.

81

*...É o peccado por sua má qualidade tão venenoso mal que ninguém opode declarar, ainda que todas as creaturas se fizessem em linguas, por não se poder medir, nem tomar o peso de sua graveza, se não depois que se vê executado n'alma. E é certo que quem não conheci o damno que resulta o peccado, não faz deligencia para sahir delle...*  
In, Apontamentos... A.C, 6º Mandamento.

A apresentação de Deus é feita com exemplos bíblicos, mostrando a admiração do Conselheiro e de como devem os fiéis temer a Deus e sua opressão, bem como recorrer a sua misericórdia divina. Assim, Conselheiro prega a conversão dos fiéis exemplificando que todo homem é pecador e que Deus será complacente com aquele que se arrepender de coração. A misericórdia divina cobrirá a vida desses sertanejos tão sofridos e que são vistos pelos olhos do Senhor.

*... começará para ti e toda via é verdade que senão me lembrarem a cada ora esta verdade tremenda, a cada hora a esqueceria, tão funesta é a cegueira do mundo para a creatura que não se converte. Acorda, desperta dosomno da culpa...*

In, Apontamentos... A.C, Sobre a Justiça de Deus.

Cita o mal na pele de cordeiro, sobre a cobiça e as punições as quais qualquer ser pode sofrer. Exemplifica com a passagem de Adão e Eva no paraíso lembrando os fiéis do porque estamos na terra sofrendo. Estaria Conselheiro mostrando aos seus que de um momento errado, a reverberação do fato pode ultrapassar gerações e que deveriam agir corretamente?

*uma serpente, porem com boa cara, (que é o que costumão fazer os murmuradores, para melhor en cobrirem suas deabolicas tentações), mettendo a Eva em conversação, lhe perguntou: porque não comia do fructo da arvore da sciencia do Bem e do Mal? Respondeu-lhe Eva: porque Deus nol-o tem prohibido. Repliou-lhe a serpente: sabeis porque Deus lh'o prohibiu? porque comendo-o vós e vosso esposo, haveis ficar semelhante aElle Deus.*

In, Apontamentos... A.C, 8º Mandamento.

As citações anteriores mostram diferentes momentos encontrados nas prédicas escritas por Conselheiro e que nos conferem a existência de temas tratados com maior aprofundamento e maior zelo. As próximas referências ocuparam em sua significância, as prédicas e, suas citações foram excluídas para que não houvesse uma seqüência tão extensa, já que as mesmas foram expostas na transcrição.

Conselheiro utiliza-se da referência do que chamamos aqui *personagens bíblicos*, para contextualizar e mostrar aos fiéis através destes exemplos que qualquer um poderia fazer parte da vida de Jesus e ser considerado *santo*, ou até mesmo, caminhar numa estrada de terra e sair ileso de sua poeira.

Abre um diálogo com seus peregrinos para associar na vida a cruz que levamos e que com obediência e penitência o caminho junto ao Pai seria mais reconfortante, apesar das dificuldades da época. Descreve a *gratidão, a confissão e a salvação* como um tripé para que os fiéis possam se apoiar e obter forças para resistir as tentações e aos momentos de lamentação. Nesses termos temos as orações como forte evidência de que quando as punições são impostas, o ato de recorrer a Deus seria a opção mais clara.

Conselheiro apregoa unirem-se a Deus por amor e não pela dor, ou pelo desespero e/ou por falta de opção.

Numa citação sucinta e firme, Conselheiro mostra a importância dos fiéis e do exemplo que Deus nos deu, utilizando seus discípulos, do quanto somos especiais.

240

*Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja e as portas do inferno não prevalecerão contra ella.*

In, Apontamentos... A.C, Textos.

Conselheiro apresenta o novo profeta, Josué. Estaria ele se sentindo um novo profeta para a época? Com toda certeza em sua peregrinação os fiéis seguiam-no e pediam-lhe uma palavra de conforto, de esclarecimento. Muito natural já que mesmo que ele não fosse um líder, era a pessoa que mais entendia dos ensinamentos de Cristo. Poderia Conselheiro persuadir sem causar euforias e a missão seria cumprida: conquistar na terra as ovelhas do Senhor. Sendo um *Bom Pastor* o título de Profeta não demoraria a aparecer. Estaria Conselheiro buscando este tipo de mérito? Creio que não, mas os acontecimentos o levaram a carregá-la.

Não seria um equívoco Conselheiro se achar o profeta, pois dentro da explanação, Profeta (é) *s. m.* - 1. Aquele que prediz o futuro por inspiração divina. Profeta, (do grego, *prophétes*) pode significar a pessoa que é capaz de predizer acontecimentos futuros; ou ainda uma pessoa que fala por inspiração divina ou em nome de Deus. Ser profeta no cristianismo é ser aquele que fala por Deus.<sup>2</sup>

Por sua escrita notamos um grande esclarecimento da palavra de Deus. O bom uso dela veio da decorrência de que ele era um bom orador. O que não significa que em primeiro momento ele saiu pregando para multidões, mas que no início falava para poucos e, desses poucos, outros queriam ouvir também tal explicação. Com o tempo a quantidade de pessoas foi aumentando e se transformando na comunidade Canudos a que temos informação.

---

<sup>2</sup> <http://pt.wikipedia.org/wiki/Profeta>

### ***O Beato e sua visão teológica***

Para traçar o perfil teológico de Antônio Conselheiro é necessário se fazer presente o contexto histórico da época, sua vida familiar e a dos sertanejos que o seguiam. Isolar sua visão teológica seria agir como a grande maioria dos estudiosos, que somente se lembra e contesta a Guerra de Canudos, sem observar sua importância religiosa.

O que impulsionou Conselheiro? Seus trabalhos mal sucedidos o tornaram nômade, não tinha vínculos e as mudanças eram constantes. Sua peregrinação pelo sertão nordestino se assemelha muito a isso. Grandes caminhadas, muitas construções de igrejas e cemitérios. O começo e o fim de trabalhos que não exigiam uma parada definitiva.

A desestabilização da família com tantas mudanças de emprego, de moradia, se torna difícil. A menos que todos os membros da família se sintam melhor com tantas mudanças, que não é o caso da família de Conselheiro. Tais mudanças ocasionaram instabilidade emocional, se julgar que o afeto e o amor entre Conselheiro e sua mulher mudaram juntos com o panorama social. Teria a mulher de Conselheiro se sentido sozinha e desamparada ou, necessitaria de um laço mais forte em um relacionamento mais promissor? E o que seria mais promissor numa região onde a falta de esperança é peça chave?

Este perfil de mudanças geográficas e de estrutura familiar impulsionou o Conselheiro devidamente para os braços do Senhor. E seguindo os passos de Deus, Conselheiro não se preocupou mais em estabelecer laços, pois sua principal missão era a de abandonar tudo e seguir evangelizando. Os que queriam estar a seu lado, que o seguissem em peregrinação como de costume, já que sua vida era relativamente peregrina, mas com toda certeza, com outro foco. Então porque não construir deixando rastros? Assim se estabeleceria em *coisas materiais* (igrejas e cemitérios), os planos do Senhor. Ficariam expostos os trabalhos aos quais se assemelhariam os passos de Cristo, mas presentificados. As boas ações o tornariam conhecido e suas palavras seriam ouvidas com maior atenção.

Sendo uma das poucas pessoas que estudaram, e muito, Conselheiro sabia da carência de compreensão e de conhecimento dos sertanejos e, sabia exatamente por onde começar. Como em um rebanho, juntou algumas ovelhas e dentro dele encontrou seus líderes. E onde vemos alguns líderes e suas ovelhinhas? Na família. Não é para tanto que muitas famílias abandonaram suas vidas habituais para viver ao lado do Con-

selheiro. Será porque não tinham nada a perder ou, porque já tinham perdido o mais importante? Estaria Conselheiro através de palavras santas devolvendo a elas esperança ou fé?

Interessante analisar que, mesmo sem intencionalmente pensar para realizar, o contexto social favorecia aos sertanejos se unirem ao Conselheiro, seja por opção de conversão, pois se sentiam mais esperançosos pelas palavras do Beato, seja pela esperança promissora de que todos estavam se cuidando mutuamente, já que compartilhavam entre si seus pertences, sua alimentação, seus anseios e suas esperanças. A visão do Beato, neste contexto era unir a cada dia, mais e mais adeptos, já que Jesus havia realizado tal feito. Seria intencional? Talvez sim, talvez não. O mais importante é pensar que o foco central seria a palavra de Deus e o que viesse daí seria considerado *lucro*. Já que o foco seria evangelizar e converter mais cristãos, não caberia o pensamento maquiavélico de estruturar massas para um futuro confronto com as elites. Tal contexto os levou para o confronto direto, é verdade, pois a movimentação dessa nova sociedade que se estabeleceu mexeu com as estruturas da sociedade da época.

Dentro desse perfil social, onde estariam os pensamentos teológicos relacionados à estrutura *República*, que se enquadrava logo a seguir? Porque se rebelar rasgando documentos importantes? Mantendo a coerência religiosa, Conselheiro deveria ser mais adepto da *Monarquia* porque neste regime político o chefe do Estado é um rei ou um imperador, em geral, um cargo ocupado por hereditariedade. E dentro desse pensamento se insere que, o cargo seria entregue por Deus a pessoas escolhidas e não, escolhidas por pessoas do povo para representá-los, como na República. A mão Divina ou a mão dos homens deveria prevalecer?

Observando com maior atenção a vida de Antônio Conselheiro, podemos ver claramente que, seus estudos foram estruturados pelos conceitos bíblicos e também por exemplos da vida pessoal de um padre, em especial o Padre Ibiapina. Tais influências tendem a organizar e ditar seus pensamentos e suas ações. É certo que, independente de qual estrutura estiver relacionada à sua visão teológica, o resultado é sempre o mesmo: Conselheiro quer seguir os passos de Cristo, imitando seus ensinamentos e propagando seus conhecimentos, sem se relacionar e/ou se unir a estruturas pré-estabelecidas, como por exemplo, a instituição igreja.

## **Conclusão (a)final**

Líder, conselheiro, religioso, de influência cristã, coordenador, protagonista, pastor popular, beato, louco, articulador, profeta. Atribuições à parte, Antônio Conselheiro acreditava que havia sido enviado por Deus para acabar com as diferenças sociais e também com os pecados republicanos, entre estes, estavam o casamento civil e a cobrança de impostos. Com estas idéias em mente, ele conseguiu reunir um grande número de adeptos que acreditavam que seu líder realmente poderia libertá-los da situação de extrema pobreza na qual se encontravam. E que outra escolha teriam os sertanejos? A esperança num mundo melhor, de menores privações veio da convivência que tinham em Belo Monte. Por mais que não tivessem comida e vestimenta em fartura, isso não lhes havia de faltar. A esperança foi novamente restaurada? Talvez sim.

Conselheiro desenvolveu uma experiência socialista em Canudos, onde cada família entregava metade de suas posses para o conjunto da comunidade. Mantinha roças e criações familiares, vivia desse trabalho e sustentava os desvalidos que iam chegando. Conselheiro seguia os princípios da igreja católica e impunha regras religiosas rígidas a seus seguidores, como a hora da reza realizada diariamente. Tais regras não desanimava seus seguidores, pois o que é passar por privações? Os sertanejos já tinham muitas pela falta de comida e de trabalho que a situação local lhes propiciava. Como deixar de acreditar em um líder que deixou sua vida para pregar a palavra de Deus e acolher os mais necessitados? Criemos então uma nova família, onde cuidamos e somos cuidados uns pelos outros, na busca pela fraternidade cristã.

Ao mesmo tempo, o beato percorrera o sertão pregando transformações e despertando a ira das autoridades e da Igreja Católica, que o consideravam uma ameaça, pois começa a tornar um simples movimento em algo grande demais para a República, que acabara de ser proclamada. Estariam os líderes das elites se sentido ameaçados achando que perderiam seus postos? Ou o fato de não serem religiosos poderia, pelo espelho conselheirista, mostrar suas falhas?

Quando Conselheiro comandou uma queima de editais de cobrança de impostos e, em seguida, refugiou-se com seus adeptos em Canudos, estava ele jogando mais lenha na fogueira, por que o que poderia ser uma afronta religiosa se tornou numa afronta de poder, mesmo que Conselheiro não quisesse. O pensamento da elite local era de que teriam problemas para administrar a cidade e assim, os sertanejos não obedeceriam as suas regras.

Dois lados foram criados. O que era mais importante, a pregação religiosa, foi deixada de lado, para tomar lugar uma disputa pelo poder político. Não que Conselheiro tenha deixado de realizar suas pregações e de construir igrejas e cemitérios, mas uma guerra social teve maior importância, ainda mais quando Euclides mostrou-a como única vertente.

Onde estaria a religiosidade dessa elite e de seus familiares? Porque não foram tocados pelas palavras do Conselheiro? Porque sendo Deus o mais importante, este não prevaleceu, pois: *Venha a mim pois que estais cansados e eu vos aliviarei. E: Primeiro as coisas dos céus, o mais vos será acrescentados.*

Somente pelo fato da **Guerra de Canudos** ter durado quase um ano, com a comunidade de Antônio Conselheiro resistindo até o fim, nos diz que existe algo mais do que fanatismo religioso. Eles estavam coerentes e íntegros com o que sentiam e acreditavam. O povo lutou porque gostava do Conselheiro, e só queria liberdade para viver e trabalhar em sua terra. Portanto, a coesão social era a força motriz, apesar de outras forças se unirem formando um cenário propício, como a fé religiosa.

## BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Luiz Carlos. “Antônio Conselheiro, peregrino e profeta”. In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, s/d. n.4, p.67-70.

CALASANS, José. *Quase biografias de jagunços: o séqüito de Antonio Conselheiro*. Centro de Estudos Baianos, Salvador, 1986.

CALASANS, José. “Canudos não-euclidiano”. In: SAMPAIO NETO, José Augusto Vaz; SERRÃO, Magaly de Barros Maia; MELLO, Maria Lúcia Horta Ludolf de e URURAHY, Vanda Maria Bravo. *Canudos: subsídios para sua reavaliação histórica*. Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 1986a, p.11-24.

COUTO, Manoel José Gonçalves. *Missão abreviada para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar os frutos das missões*. 9 ed., Casa de Sebastião José Pereira, Porto, 1873.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de Canudos*. Brasiliense, São Paulo, 1985.

DOBRORUKA, Vicente. *Antonio Conselheiro: o beato endiabrado de Canudos*. Diadorim, Rio de Janeiro, 1997.

FIORIN, José Luiz. *A ilusão da liberdade discursiva: uma análise das prédicas de Antonio Conselheiro*. Dissertação de Mestrado em Linguística, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1978.



LEVINE, Robert. *O sertão prometido: o massacre de Canudos*. Edusp, São Paulo, 1995.

MACIEL, Antonio Vicente Mendes. *Apontamentos dos preceitos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a salvação dos homens*. Manuscrito, Belo Monte, 1895. Edição em Cd-rom pela Universidade Federal da Bahia (precedido de transcrição interrompida do Novo Testamento).

MACIEL, Antonio Vicente Mendes. *Tempestades que se levantam no coração de Maria por ocasião do mistério da encarnação*. Manuscrito, Belo Monte, 1897. Editado em: NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica*. 2 ed., Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1978, pp.55-182.

MAESTRI, Mário. “Bacamarte versus Comblain. *Apontamentos sobre a historiografia da república sertaneja de Belo Monte*”. In: <http://portfolium.com.br/artigo-maestri.htm> (09/03/03).

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Abrindo as portas do céu: Apontamentos para a salvação, subscritos por Antônio Vicente Mendes Maciel*, São Paulo, junho de 2009. Tese para obtenção do título de Livre-Docente em Ciências da Religião, PUC – SP.

# Religião e suas expressões simbólicas: práticas taoístas em Montes Claros – Tai Chi Chuan e Chi Kung

Matheus Oliva da Costa \*

## Resumo

A presente pesquisa, que ainda se encontra em andamento, contribui com uma demanda ainda pouco explorada das Ciências da Religião: a religiosidade “oriental”. Nosso objetivo é investigar como a religiosidade taoísta é vivenciada através da prática do *tai chi chuan* e do *chi kung* pelos seus praticantes em Montes Claros – MG. Tais práticas, que são – ao mesmo tempo – vivências da religiosidade taoísta, artes marciais e terapias corporais, estão presentes em todo o mundo, bem como no sertão norte-mineiro. Buscamos, dessa forma, etnografar as reações do encontro entre essa cosmologia religiosa diferente (taoísta) da “religiosidade nativa” dos praticantes norte-mineiros (tradicionalmente cristã ou afro-sertaneja) através de autores da Antropologia (Bizerril) e das Ciências da Religião (Borges).

**Palavras-Chave:** taoísmo, etnografia, religiosidade, corpo.

## Introdução

Este ensaio tem o objetivo de compartilhar algumas considerações de uma pesquisa ainda em desenvolvimento intitulada “Religião e suas expressões simbólicas: práticas taoístas em Montes Claros – Tai Chi Chuan e Chi Kung”<sup>1</sup>, onde investigamos como a religiosidade taoísta é vivenciada através do *tai chi chuan* e no *chi kung* por um grupo de praticantes da cidade de Montes Claros – MG.

Para isso, utilizamos de duas linhas, uma teórica: revisão bibliográfica com autores “de dentro” – ou seja, pessoas que escrevem sobre tai chi chuan, chi kung e taoísmo e pertencem a essas práticas e tradições – e pesquisadores da Antropologia, Sinologia, História e da Ciências da religião; e uma empírica: etnografia dos treinos de tai chi chuan e chi kung realizados por um grupo de praticantes em uma praça do bairro morada do parque da cidade de Montes Claros em Minas Gerais, guiados pelo professor

---

\* Graduando em Ciências da Religião pela Unimontes; Bolsista pelo Programa de Educação Tutorial (PET) da Capes; Email: [matheusskt@hotmail.com](mailto:matheusskt@hotmail.com)

<sup>1</sup> Essa pesquisa é financiada pelas Capes através do Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião (PET) da Unimontes, e é orientada pela prof<sup>a</sup>. Ms Ângela Cristina Borges.

E.D.<sup>2</sup> que passou grande parte da sua vida em São Paulo capital, onde treinou com diversos mestres de tai chi chuan tendo retornado a cerca de cinco anos a Montes Claros.

### As faces do Tao

O taoísmo é uma tradição religiosa e uma escola de pensamento nativa da China, nascida em momentos conturbados da história deste país, mais exatamente entre os períodos denominados de Primaveras e Outonos (-772 a -256)<sup>3</sup> e Reinos Combatentes (-403 a -256). Essas distâncias tão grandes entre as possíveis datas de origem se dão pelo fato de recentemente, historiadores e historiadores da história da China, como Anne Cheng (2008) vêm contestando o que se pensava ser a origem dessa tradição. De forma sucinta, vamos abordar duas possíveis origens do taoísmo.

Tradicionalmente, é atribuída a *Lao Tzu* (cerca do séc. -VI) a origem da tradição taoísta, onde é relatado numa antiga lenda que este teria escrito o *Tao Te Ching* (O Livro do Caminho e da Virtude) a pedido de um guarda da fronteira, pouco antes dele sair da China montado em um boi (Oldstone-Moore, 2010, p.23). Contudo, este texto também denominado *Lao Tzu*, uma vez que é comum na China as obras terem nomes de seus (possíveis) autores, “atualmente é considerado a obra de várias pessoas no séc. -IV A.E.C.”, segundo a pesquisadora do taoísmo Jennifer Oldstone-Moore (2010).

A pesquisadora Anne Cheng (2008) em seu clássico *História do Pensamento Chinês* aponta para novas descobertas e interpretações para a história do taoísmo: “a existência do *Laozi* como sua obra não é atestada antes de 250 a.C.”, e considerando o hábito dos chineses de atribuir o nome da obra ao seu autor, podemos dizer, concordando com essa autora, que a tradicional concepção de que o taoísmo nasceu com a figura de Lao Tzu (*Laozi*) deve ser repensada, uma vez que outro autor/obra há que tradicionalmente era atribuído como o segundo mestre (depois de Lao Tzu), o *Zhuangzi* (Chuang Tzu), agora sabe-se que existe desde o séc. -IV. Além disso, o *Tao Te Ching* apresenta características de textos do final dos Reinos Combatentes (-403 a -256), e não do período de Primaveras e Outonos (-772 a -256) como se pensava.

Para além do debate sobre a origem do taoísmo, podemos dizer que os primeiros escritos da chamada escola taoísta (*daojia*, em Cheng, 2008, p.122) estão centradas

---

<sup>2</sup> Optamos por não expor os nomes dos nossos interlocutores.

<sup>3</sup> Usaremos para datas “a.c.” o signo “-“ como por exemplo “-200” (duzentos a.c.), datação utilizada na sinologia.

no *tao*, “um poder e princípio sem nome e sem forma que cria todas as coisas, sem esforço e espontaneamente”<sup>4</sup> (Oldstone-Moore, 2010, p.22). Deve ser lembrado que o *tao* não é uma divindade ou deidade, mas um princípio a qual os taoístas acreditam que está em tudo e de que tudo veio dele. Outro importante conceito é o *wu wei*, que pode ser traduzido como não-ação, no sentido de um agir naturalmente, espontaneamente, bem como a noção de *chi (qi)*, entendido como o sopro vital, ou, numa linguagem mais “próxima”, energia vital presente em tudo e em todos(as). Dessa forma, podemos entender que no taoísmo, procura-se um “viver naturalmente”, de acordo com o fluir do *tao* e de forma espontânea (*wu wei*).

Segundo Jeniffer Oldstone-Moore essa tradição apresenta-se de duas maneiras:

Tradicionalmente, foi feita uma distinção entre taoísmo “filosófico”, identificado como um dos vários segmentos de pensamento que surgiram durante o Período dos Reinos Combatentes [...], e o taoísmo “religioso”, que denota vários movimentos, comunidades, escrituras e práticas religiosas, o primeiro dos quais tendo surgido no fim da dinastia Han (206 A.E.C.-220 E.C.). (aspas da autora, Oldstone-Moore, 2010, p.16)

Há outros autores, no entanto, que identificam não só duas expressões da escola taoísta – o filosófico<sup>5</sup> ou escola de pensamento, e o religioso – mas ainda uma terceira, que o historiador das religiões Huston Smith (2001) chama de cultos da vitalidade. Esses cultos da vitalidade buscam a partir de práticas corporais, meditativas e de alimentação um aumento e cultivo da energia vital (*chi*). Como um exemplo desses cultos de vitalidade, Smith aborda o *tai chi chuan* da seguinte maneira:

programas de movimento corporal como o *tai chi chuan*, que reúne calistenia, dança, meditação, filosofia *yin/yang* e arte marcial numa síntese que nesse caso, destinava-se a extrair o *ch'i* do cosmos e remover quaisquer bloqueios ao seu fluxo interior. (Smith, 2001, p.198)

Anne Cheng (2008), explica que o *chi kung* (ou *qi gong*) – que é praticado sempre junto ao *tai chi chuan* e que também é uma forma taoísta de cultivar o *tao* corporalmente – pode ser traduzido como “trabalho sobre o *qi*”. Assim, o *chi kung* pode ser descrito como “domínio da respiração, ginástica, meditação (‘sentado no esquecimento’, *zuowang*), disciplina sexual, etc” (Cheng, 2008, p.148). Nessas práticas os princípios

<sup>4</sup> Ver Tao Te Ching, verso 25.

<sup>5</sup> Aqui, filosófico foi um termo usado para designar um modo do pensar chinês – no caso, o taoísta – e não devemos entender aqui como filosofia propriamente dita, no sentido de atitude do logos, do entendimento grego, até mesmo por que o modo de pensar chinês se formou a partir das concepções ritualísticas e de ordenamento, e não do logos. A pesquisadora Anne Cheng (2008) explica que “a racionalidade chinesa, em vez de emergir dos mitos e afirmar-se em oposição a eles, nasceu no seio do espírito ritual que lhe deu forma” (CHENG, p.58).

taoístas são vivenciados não apenas como uma postura diante o mundo (taoísmo “filosófico”) ou com uma rica constelação de divindades e seus respectivos cultos, mas tendo o corpo e a forma como lhe cultivam como expressão do sagrado taoísta. Importante lembrar que as três expressões não estão necessariamente separadas, e que pode-se encontrar adeptos de duas ao mesmo tempo, bem como das três maneiras de se viver essa tradição religiosa.

### **O Tao no sertão**

A escola taoísta influenciou de forma marcante toda a cultura da China, e com o tempo, também se expandiram a países vizinhos como Coreia e Japão. Jeniffer Oldstone-Moore chega a dizer que diversas práticas taoístas como “o *t'ai-chi ch'üan, ch'i-kung*, a acupuntura e a medicina chinesa tradicional, continuaram a prosperar não apenas na Ásia Oriental, mas também fora da região” (2010, p.13), chegando as Américas e a Europa, principalmente na segunda metade no séc. XX, depois das perseguições promovidas pela “Revolução Cultural” do governo de Mao Tse Tung, devido a migração de alguns mestres de vários estilos de artes marciais.

Mesmo que não exista uma presença numericamente significativa de imigrantes chineses na região do norte de Minas Gerais, ainda sim podem ser encontradas de forma expressiva algumas práticas corporais chinesas, tais como o *lian gong*, o *chi kung*, o *tai chi chuan*, o jeet kune do, o wing tsun e a acupuntura – sem esquecer dos produtos de *feng shui*, roupas, jogos, filmes e grupos esotéricos ou nova era que fazem interpretações ao seu modo da cosmologia chinesa.

Isso mostra que algumas expressões da cultura e da religiosidade chinesa, bem como da escola taoísta, chegaram ao sertão norte mineiro, ou mais especificamente, na cidade de Montes Claros, local onde pesquisamos a prática do *tai chi chuan* e do *chi kung* por um grupo de pessoas em uma praça do bairro Morada do Parque.

Por sertão norte-mineiro nos referimos a toda região norte do estado de Minas Gerais. Segundo a cientista da religião Ângela Cristina Borges Marques (2007), que estudou a religiosidade no norte de Minas, em sua história essa região teria ficado longe do poder colonizador dos portugueses, o que teria feito com que sua população desenvolvesse uma cultura a parte da que estava sendo forjada em outros locais no Brasil e até mesmo do estado de Minas Gerais: “para sua sobrevivência, o norte-mineiro, livre do

esquema colonial português, desenvolveu uma moral própria baseada na violência e no choque de valores contraditórios” (Marques, 2007, p.13).

Não só distante do domínio dos colonizadores, essa região também se localiza entre Bahia e Minas Gerais sendo dessa forma uma região de fronteiras. O antropólogo João Batista de Almeida Costa (2003), que estudou o *ethos* e a cultura norte mineira, explica, baseado em Homi Bhabha, que essa terra se encontra em um entre-lugar, ou seja, um “espaço intersticial entre duas partes vinculadas solidariamente entre si”. Segundo este pesquisador a identidade de quem vive nessa região não só é de mineiro, mas muito mais de baiano (junção de baiano com mineiro), já que comporta elementos culturais específicos e próprios, sendo diferentes da característica de outros locais do estado, tendo assim uma identidade regional (Costa, 2003, p.310).

No que concerne ao aspecto religioso o norte de Minas, Costa defende que há uma “*hibridação* de elementos do cristianismo, com elementos da vida religiosa africana” (grifo do autor, Costa, 2003, p. 186), além de haver a mistura com elementos indígenas da tradição Xacriabá. Diz, ainda, que essa hibridação pode ser observada até hoje no cotidiano das pessoas.

Atualmente no norte de Minas há uma forte tradição do cristianismo católico, sendo encontrado também o protestantismo histórico, denominações cristãs pentecostais e neo-pentecostais, religiões de matriz afro (candomblé, umbanda e quimbanda), religiões “orientais” (budismo, novas religiões japonesas), esoterismos, movimento Nova Era e todo tipo de religiosidade popular sertaneja. Podemos pensar, a partir do que foi aqui discutido, quais são as reações entre o encontro da religiosidade sertaneja e a religiosidade taoísta em praticantes de *tai chi chuan* e *chi kung* em Montes Claros, contudo, antes é preciso relatar como acontecem esses cultos de vitalidade no sertão norte mineiro.

### **“Xiê Xie”: práticas taoístas em Montes Claros**

Como já foi exposto, algumas práticas taoístas chegaram ao sertão norte mineiro, elegemos para nossa pesquisa um grupo de prática do *chi kung* e do *tai chi chuan* numa praça do bairro Morada do Parque, sempre nas segundas, quartas, e sextas, às 7:00 horas. As aulas acontecem ao ar livre e são ministradas pelo professor E.D., tendo um público majoritariamente feminino e adulto, tendo também uma boa parcela de pes-

soas da terceira idade (incluindo homens e mulheres), alguns jovens, e por vezes, crianças.

Realizamos uma etnografia desses treinos, bem como também utilizamos da observação participante, numa perspectiva da Antropologia do corpo articulado à Ciências da Religião, onde propomo-nos a uma

compreensão empática, um tipo de compreensão que, sem separar o simbólico da prática e do corpo, busca o sentido nas interações e nos movimentos das pessoas e considera as práticas corporais que surgem dessas interações, enfatizando a importância da participação corpórea do antropólogo (Bizerril, 2005, p.91)

Tal perspectiva parte da noção de que não só uma observação acompanhada de uma descrição densa é necessária, mas que também a participação corpórea do pesquisador – no caso um cientista da religião – faz-se imprescindível para uma real compreensão de uma prática corporal. Essa é a posição levantada pelo antropólogo José Bizerril (2005; 2007) que estudou um grupo de práticas taoístas, e é a perspectiva que adotamos em nossa pesquisa entendendo que é a metodologia mais adequada a ser usada em nosso caso.

Agora, vamos relatar como acontecem os treinos, ou como dizem os(as) praticantes, como acontece a “ginástica da praça”. Começam sempre pontualmente às 7:00 horas nas segundas, quartas e sextas. Ao chegar na praça antes do início das aulas sempre pode ver algumas praticantes sentadas no banco da praça onde acontecem os treinos, logo às sete horas o professor E.D. vai para frente e automaticamente todos e todas vão se posicionando em seus lugares mais ou menos fixos. Em seguida E.D. cumprimenta os presentes e se coloca na postura de início (corpo ereto, pés juntos, mão direita sobre a esquerda no “baixo ventre” e olhos fechados) e rapidamente todos(as) repetem, ele pede para respirar profundamente três vezes e depois saem da postura e começam o que chamam de “exercícios para soltar”, que são balanços, trabalho com o pescoço e ombros. Depois dessa iniciação começa o que E.D. denomina de “sequência”, que são *chi kung* e alguns movimentos do *lian gong*, começando pelos exercícios que utilizam mais dos membros de cima, passando pelo quadril, coluna, pernas e dos braços, pernas e quadris ao mesmo tempo. Repete constantemente que os exercícios devem ser feitos de forma suave, sem força, e em muitos diz para inspirar e expirar junto com movimento do corpo. Cerca de 7:45 começa o que chama de posturas, como, por exemplo, a postura da

árvore<sup>6</sup>, onde fica-se na posição de cavaleiro (pernas abertas com o joelho dobrado) e as mãos como que dando um abraço, coluna ereta e olhos fechados ou semi-cerrados. Depois fazem a auto-massagem em todo o corpo, nesse momento observei com maior facilidade os tipos de expressão facial dos(as) praticantes, que descreverei mais a frente. Por fim, voltam a posição de início, E.D. pede novamente para respirarem fundo três vezes e para observarem o próprio corpo. Esse “observar o próprio corpo”, que é feito de olhos fechados seria na verdade uma forma de pedir para que sintam o corpo, com o intuito de perceber alguma mudança, melhoria ou mesmo se piorou depois da prática, ou simplesmente sentir o corpo. Então E.D. comenta que a aula acabou e sempre diz “agora nós terminamos com o nosso cumprimento: Xiê Xie” (faz uma posição de mãos e corpo tradicionalmente chinesa, a qual os pés ficam juntos, faz-se uma leve curva para frente e coloca a mão esquerda em cima da direita, que está fechada; o “xié xié” significa obrigado em mandarim) e todas os(as) praticantes repetem tanto a fala (xié xie) quanto o gesto.

Observei que ao fazer os exercícios, os(as) praticantes tem três tipos de expressão facial: 1) relaxados: olhos fechados, rosto passivo, expressão de quem está recebendo um massagem; 2) Sérios(as): “cara fechada”, concentrados, algumas chegam a parecer estarem bravas; 3) Sono: freqüentes bocejos, rosto de quando acabou de acordar, rosto amassado, feição de preguiça.

Algumas considerações devem ser feitas, especialmente sobre alguns detalhes omitidos na descrição acima, para que o leitor possa perceber a presença do taoísmo nessa prática. Primeiro, a insistência do professor de que seus alunos façam os exercícios “sem força”, “suave”: isso seria a aplicação corporal do princípio taoísmo do *wu wei* (não ação), já que esse princípio indica justamente um agir naturalmente, que no entender taoísta seria sem usar força, seria como um movimento de um animal selvagem que usa somente da energia que precisa para se movimentar. Pois é justamente o que E.D. também repete: “é pra usar o movimento natural, não precisa usar força”.

O uso de nomes de animais em movimentos também é um elemento muito comum na cultura chinesa, alguns devem lembrar da tão famosa ginástica dos cinco animais. Observamos diversos nomes como “limpando as asas” “movimento da garça”, “movimento do sapo”, “tartaruga”, “bater as asas”, assim como nomes que fazem referência direta a cosmologia religiosa chinesa, como “empurrando o céu e a terra” (a cos-

---

<sup>6</sup> Essa postura também é descrita nos treinos etnografados por Bizerril (2007, p.50)



mologia taoísta, e em geral a chinesa compreendem o Céu e a Terra como dois princípios elementares da natureza).

Respirar fundo no início e final dos treinos, respirar durante os exercícios, os próprios exercícios, as posturas, a auto-massagem e principalmente a “observação do próprio corpo” podem ser interpretados como a alquimia interior praticada a milênios por taoístas na China.

E.D. no final de uma aula disse que para fazer os exercícios corretamente tinha que “esquecer de tudo, não dá pra ficar pensando, aí esvazia [a mente]”. Esse esforço por alcançar o vazio é bastante discutido em um dos clássicos taoístas, o Chuang Tzu, e significa esvaziar-se do “eu” para que o *tao* possa agir completamente e sem obstáculos.

Um fato interessante aconteceu no dia 15/06/2011, quando faziam a massagem a dois, quando um(a) praticante faz massagem nas costas do(a) outro(a). O último movimento da massagem é deslizar as mãos de cima para baixo nas costas do(a) parceiro(a), e foi neste momento que ouvi algumas praticantes dizendo “saí, saí” enquanto realizavam esse movimento. Essa brincadeira com ar de sarcasmo ao realizarem gesto da massagem de limpar o corpo de cima para baixo parece fazer alusão a uma limpeza espiritual (exorcismo, benzeção ou passe), práticas religiosas comuns na cidade de Montes Claros. Ou seja, essas praticantes estaria relembrando corporalmente práticas religiosas de outros sistemas cosmológicos presentes no sertão norte mineiro a partir de um gesto próximo praticado numa auto-massagem de origem chinesa, e dessa forma, ressignificando essa prática.

### **Considerações finais**

Estando ainda em andamento, este ensaio buscou dialogar com o leitor sobre algumas possíveis considerações sobre a prática do *tai chi chuan* e do *chi kung* em Montes Claros, no sertão norte mineiro. Como vimos, essas práticas taoístas são uma forma de vivência dessa tradição religiosa chinesa, em seu aspecto corporal, o que não quer dizer que os praticantes e as praticantes tenham deixado de viver a religiosidade que tinham antes de entrar na “ginástica da praça”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIZERRIL, José. **Mestres do Tao:** tradição, experiência e etnografia. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n.24, p 87-105, jul./dez. 2005.

BIZERRIL, José. **Retorno a raiz:** tradição e experiência de uma linhagem taoísta no Brasil. São Paulo: Attar, 2007.

CHENG, Anne. **História do pensamento chinês.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

COSTA, João Batista de Almeida. **Mineiros e baianeros: englobamento, exclusão e resistência.** Tese de doutorado em antropologia social pela UnB. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

GRESCHAT, Hans-Jürgen; tradução Frank Usarski. **O que é a ciência da religião?.** São Paulo: Paulinas, 2005

MARQUES, Ângela Cristina Borges. **Umbanda Sertaneja:** Cultura e religiosidade no sertão norte-mineiro. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.

OLDSTONE-MOORE, Jennifer. **Conhecendo o taoísmo: origem, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados.** Petropolis, RJ: Vozes, 2010.

SMITH, Huston. **As Religiões do Mundo.** São Paulo: Cultrix, 2001

# “A romaria é uma festa”: lazer e religião nas romarias de Juazeiro do Norte – Ceará<sup>1</sup>

Ana Carolina Silva Torres\*

Maria Paula Jacinto Cordeiro\*\*

## Introdução

As romarias, do ponto de vista de deslocamentos religiosos, existem desde a Roma Imperial. Segundo Sanchis (2006), no período da Alta Idade Média, as romarias se caracterizavam como manifestações que preenchiam o imaginário religioso cristão das populações e, que muitas vezes, marcavam e ritmavam o fluxo dos anos e as etapas da vida: experiências únicas vivenciadas individual ou coletivamente. Muitas dessas romarias eram influenciadas por religiões antigas – celtas ou romanas – e se caracterizavam como visitas a espaços naturais considerados sagrados (montanhas, rochedos, fontes), ou seja, elementos cósmicos.

A partir do século XVIII, na Europa, há um esforço da Igreja Católica em institucionalizar esses tipos de deslocamentos, visando ser a única mediadora para o acesso ao sagrado: surge aí a importância dos santos, como figuras históricas e concretas em torno dos quais se deveria construir a romaria, numa tentativa de “antropomorfizar o cósmico”.

No Brasil, a constituição das romarias está intimamente veiculada aos movimentos do catolicismo: existem os cultos cujas raízes se encontram no catolicismo de tradição lusitana, cuja principal característica é a atividade paralitúrgica; e as romarias estruturadas a partir da romanização do catolicismo, que defendia o combate às formas desviantes e seculares do catolicismo. (AZZI, 1988; PAZ, 2004)

De acordo com Cordeiro (2009), transformações estruturais rápidas e profundas na sociedade ocidental promoveram um aumento do fluxo de deslocamento de pessoas entre lugares e uma diversificação das motivações para esses deslocamentos. Fe-

---

<sup>1</sup> A presente pesquisa é financiada pelo Programa de Bolsas de Iniciação Científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq

\* Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Regional do Cariri – URCA. Pesquisadora do Núcleo de Estudos Regionais – NERE (carolinatorres.cs@hotmail.com).

\*\* Doutora em Sociologia. Prof.<sup>a</sup> adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri. Pesquisadora do Núcleo de Estudos Regionais – NERE (paulacordeiro@gmail.com)

nômenos como a globalização e as transformações no contexto sócio-econômico estabeleceram modificações nas relações espaciais e no mundo do trabalho:

Os desenvolvimentos industrial, científico e tecnológico promoveram acesso a meios de transporte para um número cada vez maior de pessoas; a globalização encurtou distâncias e o contexto sócio-econômico mundial no final do século XX estabeleceu a necessidade de vivenciar períodos de lazer e descanso longe da rotina “massificante” do trabalho (CORDEIRO, 2009, p.3).

A partir disso, sustentamos a idéia de que se deve considerar esse contexto histórico para melhor entender o sentido os deslocamentos religiosos contemporâneos. Essas transformações carregam consigo profundas implicações nas maneiras de fazer, de pensar e de sentir as romarias, a partir dos sujeitos a elas relacionados.

Considerando que as romarias não podem ser entendidas sem um vínculo com a história e com as transformações sociais, salientamos que esses eventos coadunam permanências e mudanças, apresentando uma estrutura de relações que tanto se reproduz como se modifica (SAHLINS, 2003). Todo o esforço é mostrar que esses eventos nunca estiveram desvinculadas da religiosidade católica; entretanto, como aponta Cordeiro (2008; 2009) esses eventos também não estão desarticulados das transformações proporcionadas pela modernidade. Daí a importância de entender as romarias a partir de uma miscelânea de chaves de leituras.

O presente estudo se debruça sobre as romarias de Juazeiro do Norte, no Ceará, buscando apreender e dar luz a uma característica ímpar deste evento: a presença do lazer como uma das motivações centrais entre os romeiros. O objetivo central desse estudo, portanto, é compreender como os participantes articulam, a partir de suas experiências, a dimensão religiosa que estrutura a compreensão do que seja romaria com suas demandas de diversão durante esses eventos.

Para isso, faz-se necessário localizar as romarias de Juazeiro do Norte em termos históricos, abordando seus antecedentes e particularidades, bem como a situarmos dentro dos estudos sobre religião. Paralelamente a isso, traremos notas etnográficas desse momento da pesquisa, dedicado a observação das transformações no contexto urbano, ocorridos durante a romaria, pretendendo analisar o que essas modificações implicam em termos de ressignificação do evento; e ouvir as mais diversas vozes dos agentes envolvidos, tentando entender pelos discursos e práticas romeiras a articulação de suas vivências religiosas na romaria com os conteúdos lúdicos.

## **Romarias ao Juazeiro do Norte: antecedentes e particularidades**

Cidade localizada ao sul do estado do Ceará, na região denominada Cariri<sup>2</sup>, Juazeiro do Norte se distingue das demais localidades interioranas, dado seu status de metrópole regional. Em apenas cem anos de existência, a cidade é destaque regional, pois é vista como um centro de abastecimento, devido seu alto crescimento econômico e populacional, além de seu destaque como um centro de devoção.

Todos os anos, em Juazeiro há um imenso fluxo de visitação de pessoas oriundas de diversas partes da região Nordeste: os deslocamentos promovidos pelas romarias. Esse evento, que possui certa periodicidade<sup>3</sup>, teve sua origem a partir do “milagre da hóstia consagrada” em março de 1889, acontecimento protagonizado pelo então capelão do Juazeiro (ainda um pequeno arraial), o Padre Cícero, e uma de suas beatas, Maria de Araújo<sup>4</sup>. O milagre significou para os sertanejos uma resposta às forças secularizantes da época – o cientificismo, o positivismo – e uma esperança para a resolução dos problemas tão frequentes nessa região pobre, tais como as secas que assolavam a região. (DELLA CAVA, 1976) Assim, “o Juazeiro” assume uma característica de centralidade, de um local onde houve a manifestação do sagrado:

[...] para os padres defensores do milagre, inclusive o Pe. Cícero, Juazeiro era a resposta divina contra o avanço do liberalismo e do positivismo com suas pretensões laicistas. [...] Ao lado do povo [...] a questão fora, desde o início, definida com clareza. Fora Deus quem escolhera Juazeiro, para aí multiplicar suas graças e prodígios. Contra essa escolha divina, nem o papa tinha poder e autoridade (AZZI, 1988, p. 121 - 131).

Como nos ensina Mircea Eliade, o homem religioso necessita de uma orientação prévia; e esta só é possível com a fixação de um centro do mundo, de um ponto fixo para onde ele possa convergir. “A revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um ‘ponto fixo’, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a fundação do mundo, o viver real” (ELIADE, 2001, p.27). Berger (1985) coaduna com esse entendimento e ressalta que a condição sagrada é extremamente importante, pois se opõe a uma condição caótica de existência da realidade.

---

<sup>2</sup> A região chamada Cariri situa-se ao sul do Estado do Ceará, sendo formada por 28 municípios, dentre os quais se destacam as cidades de Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha.

<sup>3</sup> São cinco romarias por ano em Juazeiro do Norte, com duração em média de três a cinco dias. Entretanto o fluxo de visitantes não se restringe a esses períodos, pois durante alguns dias que antecedem essas épocas, é muito comum encontrarmos grupos de romeiros na cidade.

<sup>4</sup> Ver DELLA CAVA, 1976.

Juazeiro, após o ocorrido do milagre passa a ser visto como esse centro de convergência, onde o sagrado se manifestara e na qual as figuras do Padre Cícero e de Maria de Araújo eram vistas como “novos santos, descobridores de novos mistérios” (DELLA CAVA, 1976). E essa busca pelo sagrado geralmente estava veiculada a uma dimensão de sacrifício, no qual a resignação e a sujeição (ROSENDAHL, 1998) estavam sempre presentes nesse deslocamento.

É importante trazermos aqui as contribuições de Azzi (1988) que discute sobre a importância de entender as diferenças entre o catolicismo romanizado e o catolicismo luso-brasileiro para a constituição do movimento religioso em Juazeiro. Segundo esse autor, Juazeiro é o único grande santuário de devoção que se estabelece a partir do período republicano com características populares. As romarias ao Juazeiro representam uma “forte reação popular ao esforço de dominação dos clérigos letrados” e, sobretudo, uma ressignificação dos valores do catolicismo romanizado, adequando-os às exigências religiosas das camadas populares, profundamente marcadas por uma “cosmovisão mítica”. Assim, ao invés de ter como centro de devoção o ato da eucaristia e seu significado, como pregava o catolicismo romanizado, as pessoas valorizaram mais as figuras do padre e da beata, bem como as hóstias e os panos tingidos de sangue, e tomaram-lhes como figuras de devoção – característica típica do catolicismo luso-brasileiro.

Dessa forma, “[Joazeiro] foi inundado de peregrinos que lá iam em busca de remédios para os seus males temporais. Muitos iam fazer promessa, outros para pagar promessas anteriormente feitas” (DELLA CAVA, 1976, p.68). Juazeiro passa a ser constituir como um centro de romarias, para onde muitas pessoas, especialmente as de classes menos abastadas, se deslocam, em busca de contato com o sagrado.

Deus escolhera Joazeiro para ser o centro de onde converteria os pecadores e salvaria a humanidade. A prova da missão divina do arraial estava nas levas infindáveis de romeiros que chegavam a Joazeiro. Aí, maçons brasileiros e protestantes buscavam a absolvição e retomavam à Igreja. Saravam-se os enfermos e os fiéis refortaleciam a sua fé. Ao partirem de volta, os romeiros levavam consigo um talismã, uma fita ou um pedaço de fazenda que tinham sido esfregados nos vidros da redoma onde se guardavam os panos e as toalhas do altar manchados de vermelho pelo que se acreditava ser o Precioso Sangue de Cristo (DELLA CAVA, 1976, p.51).

Hoje, o tempo das romarias transforma os espaços e os ritmos da cidade de Juazeiro, pois traz todos os anos um grande contingente de visitantes. Os romeiros encontram, ao chegar, diversos cenários artificiais capazes de acender seus imaginários, tais como a estátua do Padre Cícero, praças, inúmeras igrejas e monumentos. E, ao lon-

go dos anos, o fenômeno tem sofrido influência de instituições não-religiosas que ocasionam uma aproximação da romaria com o fenômeno do turismo.

Portanto, é importante localizarmos a romaria não apenas sob um único ponto de vista: o da religiosidade, mas tentar entender que, assim como outras realidades, a romaria também se relaciona com as atualizações proporcionadas pela modernidade (BAUMAN, 2001).

### **Nos contornos da religião**

Os recentes estudos sobre a religião se caracterizam por evidenciar o quanto o campo das religiões e da religiosidade hoje não pode ser compreendido por apenas um único viés. O campo religioso é um processo ativo de produção de significados múltiplos, que englobam diversas dimensões da cultura.

Burity (2001), ao discorrer sobre a relação entre religião e política, nos dá pistas importantes: para ele, durante muito tempo predominou soberanamente uma episteme fundada num dualismo entre espaço público e vida privada, política e religião, sagrado e profano, objetivo e subjetivo. Mas atualmente, há um movimento diferente no campo religioso: “[...] tudo aponta para uma configuração do religioso que opera segundo uma lógica de *deslocamento de fronteiras e ressignificação ou redescritção de práticas.*” ( BURITY, 2001, p.1, grifo nosso). Ou seja, as práticas religiosas não podem mais ser entendidas a partir das categorias que as cristalizam numa eterna dualidade.

Steil (2001, 2003) se aproxima dessa perspectiva de “diluição de fronteiras do religioso na sociedade contemporânea” ao afirmar que as peregrinações cristãs do mundo moderno respondem a uma pluralidade de demandas religiosas que são trazidas para os santuários, incorporando os mais diversos significados e discursos tanto dos peregrinos, quanto dos moradores.

Podemos também fazer eco a Sanchis, que em seu estudo sobre as identidades religiosas dos brasileiros, traz a idéia de porosidade e sincretismo nas práticas religiosas:

Assim é que o campo da ‘religião dos brasileiros’ está em plena mutação. Não só se modifica o mapa das religiões, mas quem sabe, a própria ‘religião’ perde sentidos tradicionais e antigas funções, enquanto adquire novos. Vale, no entanto, perguntarmo-nos se, em certo nível, estas mutações não continuariam acompanhando os lineamentos de uma antiga lógica [...] (SANCHIS, 2001, p. 45).

Exemplificando as romarias modernas, esse mesmo autor nos ajuda a entender essa perspectiva quando indica que a realidade social e humana permite uma confluência de estruturas de vários níveis que se coadunam e se tencionam. Assim, a estrutura romeira além de se articular com a estrutura da religião, encontra também com outras dimensões, como a política e a econômica (SANCHIS, 2006).

A partir disso, tem-se que o turismo é uma dessas dimensões que se articulam com a estrutura romeira (ABUMANSUR, 2003; CORDEIRO, 2009; STEIL, 2003) e que contribui para uma reconfiguração da romaria:

Numa época em que o turismo é visto como atividade promotora do desenvolvimento e gerador de um grande número de empregos diretos e indiretos, as romarias, por apresentar demandas semelhantes ao turismo são bem vindas e os deslocamentos de pessoas são desejáveis nas comunidades de destino que, do ponto de vista empresarial e governamental procuram beneficiar-se desses eventos (CORDEIRO, 2009, p. 4.).

E é dentro desse contexto que a dimensão lúdica tem se alargado dentro da constituição da romaria, criando o que seria uma confusa relação: lazer e religião:

Essa relação entre religião e lazer é inventada e reinventada no cotidiano das práticas devocionais da população brasileira, em especial a de baixa renda. O que acontece é aquilo que Canclini [2000, p.19] chamou de circuitos híbridos, nos quais convivem diferentes práticas culturais e exigem um ‘olhar transdisciplinar’ é essa ‘promiscuidade’ entre religião, consumo e lazer, que nos possibilita o questionamento da religião como base em diferentes disciplinas (ABUMANSUR, 2003, p.65).

Todo nosso esforço é demonstrar a necessidade de entender que os estudos da religião devem considerar que este campo está intimamente ligado a outras instâncias da realidade, numa relação de “borramento de fronteiras”. A romaria, sendo primeiramente uma expressão da religiosidade popular e influenciada por diversos movimentos históricos e religiosos, também deve ser compreendida a partir dessa miscelânea de configurações que a constituem.

### **“Caminhadas pela cidade”: Juazeiro e sua romaria em novos contornos**

Caminhar pelas ruas em Juazeiro do Norte durante o período de 28 de outubro a 02 de novembro é uma tarefa difícil diante do imenso fluxo de pessoas nas ruas e calçadas. São centenas de ônibus, mini-vans e caminhões “pau-de-arara” chegando a todo instante, especialmente no centro da cidade, se dirigindo a pousadas, hotéis, ranchos e



casas comuns. Há pessoas carregando suas malas pelas calçadas, a fim de se alojarem logo nas hospedagens, para em seguida tomarem as ruas de Juazeiro. É tempo de romaria.

Os festejos de Finados, no qual romeiros de todas as partes da região Nordeste se deslocam para essa cidade do Cariri cearense, se caracteriza como sendo a romaria com maior número de visitantes, ou “a mais forte”, como diria uma ambulante que vende seus produtos nas romarias de Juazeiro. Uma semana antes já se observa a cidade se modificando para receber tantos visitantes: as pousadas e ranchos para romeiros fazem pequenas reformas nas suas estruturas; as lojas do comércio enfeitam suas fachadas com imagens do Padre Cícero, algumas colocam até mesmo altares com santos; barracas são montadas no entorno das igrejas, das praças e nas demais localidades que estão dentro do chamado “roteiro da fé”<sup>5</sup>; na Igreja Matriz já estão hasteadas as nove bandeiras de cada estado da região Nordeste; artistas de rua e grupos circenses<sup>6</sup> de outras cidades também se deslocam para Juazeiro a fim de vender suas produções musicais ou ganhar algum dinheiro diante dessa grandiosa platéia que se aproxima: os romeiros. E, quando chega o período de romarias, as praças, esquinas, calçadas e ruas transformam-se em verdadeiros palcos para esses artistas.

Os romeiros, ao chegarem ao Juazeiro, encontram hoje um cenário que ultrapassa o roteiro da fé e da busca pelo sagrado envolta numa dimensão de sacrifício. Existem as missas que são celebradas, procissões, visitas ao túmulo do Padre Cícero; diversos rituais de penitência, ou promessas que são pagas. Entretanto, à parte disso, as romarias se estendem a um campo imerso em situações nas quais o lazer é o ponto fulcral das motivações dos romeiros, que é justamente “aproveitar a romaria” em um sentido de diversão, num quadro que parece envolver ao mesmo tempo participação e espetáculo, imersão e externalidade. (STEIL, 2003a).

De Certeau (2009) compara o ato de caminhar pela cidade, com o ato de enunciação de uma linguagem: assim como ato da palavra seria uma realização sonora da língua, andar pelo espaço urbano é se apropriar espacialmente do lugar, dando a ele ou-

---

<sup>5</sup> Compreende as Igrejas, os museus relacionados ao Pe. Cícero e a serra do Horto, onde se localiza a estátua do Pe. Cícero.

<sup>6</sup> São comuns os grupos tradicionais como as lapinhas, os reisados e as bandas cabaçais, que fazem cortejos nas ruas; existem também trios de forró “pé-de-serra”, grupos de palhaços e de ciganas; são frequentes também os grupos de música que entoam ritmos caribenhos ou andinos, que se misturam aos ritmos locais, tais como o forró eletrônico e que comumente convidam seu público para dançar junto deles; há ainda as duplas de improviso, geralmente acompanhadas por violões ou pandeiros, que improvisam pias relacionadas ao cotidiano, sem perderem a rima.

tros sentidos e conotações. Os diversos sujeitos que constituem a romaria (romeiros, Igreja, artistas, comerciantes, moradores) redesenham uma nova cidade, a partir de suas ações. Os espaços de sociabilidade de Juazeiro (praças, ruas, calçadas, etc.) deixam de serem apenas espaços em que as pessoas transitam, para serem formados agora por este cenário de multiplicidade. Mais do que isso, eles redesenham a própria idéia de romaria, pois essa prática diferenciada do espaço que deixa de ser uma representação geográfica para se consolidar em percursos que escrevem um novo texto urbano: romaria passa a ser festa, aventura, encontro com o outro, folga, passeio e lazer.

A romaria, desenhada por estes diversos atores sociais, dá novos contornos à cidade de Juazeiro do Norte e a si mesma: é, pois, uma realidade que transita entre a religiosidade e a diversão.

### **Os “mistérios de Juazeiro” e o despertar da curiosidade**

Durante as romarias, imagens do padre Cícero circulam a todo instante na cidade, seja na infinidade de estátuas e estatuetas de artesanato que enfeitam as lojas e as casas, seja na quantidade de pessoas vestidas com as famosas batas e chapéus pretos<sup>7</sup>, que fazem alusão ao padre, ou mesmo no imenso número de pontos comerciais, cujo nome do padre está estampado em suas fachadas. Algumas pequenas pousadas e restaurantes exibem quadros que retratam a fundação da cidade: Juazeiro como um pequeno vilarejo, que, pelos trabalhos do padre Cícero se desenvolveu, e hoje é uma “grande cidade e um grande santuário”. Circulam também diversas imagens do milagre: uma beata negra que recebe do padre uma hóstia consagrada e que em seguida tem sua boca manchada do preciosíssimo sangue de Jesus.<sup>8</sup>

A “terra da Mãe de Deus”, o “refúgio dos pecadores”, como comumente é conhecida Juazeiro do Norte, contém muitos aspectos que acendem o imaginário dos romeiros, da tal forma que a história da cidade sempre está presente, imersa num ar de mistério e profunda emoção.

A casa – hoje museu – onde morou o Padre Cícero, localizada na rua São José, é talvez o lugar onde as pessoas mais se sentem próximas da figura do padre, pois ali

---

<sup>7</sup> É mais comum observarmos crianças de 5 a 10 anos utilizando as vestes que simbolizam o padre. Trata-se de promessas, geralmente feitas pelos pais das crianças.

<sup>8</sup> As imagens do milagre, como aspecto fundante da imersão do sagrado e conseqüentemente, como parte da história da cidade são bastante comuns, especialmente em quadros de artistas, ou mesmo em forma de “grafites” em alguns muros.

elas encontram alguns dos objetos pessoais que a ele pertenceram: livros, móveis, roupas, fotografias, talheres, animais empalhados e moedas da época. A cama onde morreu o Padre Cícero é o objeto de maior peculiaridade: muitos romeiros colocam sobre a cama os mais diversos objetos, como imagens de santos, fotografias de familiares, rosários e flores, com a crença de que ao entrar em contato com a cama, as peças serão bentas<sup>9</sup>. Todas as coisas parecem inseridas num ar sagrado e de devoção e de rituais de repetição.<sup>10</sup>

Entretanto, não é apenas a uma devoção que é estimulada a partir dessas práticas e desses objetos. Conhecer esse Juazeiro pleno de misticismo e de religiosidade também estimula a curiosidade, especialmente entre jovens romeiros.

Dessa forma, é comum observarmos práticas romeiras descoladas de um aspecto devocional e de uma dimensão de sacrifício. Conhecer a cidade e, especialmente registrar esses momentos, são as motivações cada vez mais comuns entre romeiros: “Pra mim isso tudo é novo, eu gosto de ver as novidades, de conhecer um pouco mais da história do lugar” (J., 21 anos, romeira de Alagoas, entrevista concedida em 06 de janeiro de 2011).

Entrar numa Igreja de Juazeiro em romaria não implica necessariamente que se encontre apenas centenas de romeiros realizando novenas, rezando o terço, assistindo as missas. É imensa a quantidade de pessoas que se dirigem às igrejas com suas câmeras fotográficas, registrando os momentos, os lugares, as pessoas.

Enquanto acompanhávamos um grupo de duas jovens romeiras, que fotografava bastante a Igreja dos Franciscanos, as imagens dos santos, uma delas nos confidenciou: “Eu me arrepio todinha quando eu vejo isso!” (C, romeira de Campina Grande-PB, 01 de novembro de 2010), falava enquanto mostrava os pêlos dos braços eriçados devido à emoção. A jovem se referia a um ônibus, recém-chegado à Juazeiro, que dava voltas repetidas em torno na imagem do São Francisco de Assis<sup>11</sup>. Em seguida, elas nos pediram para fotografá-las juntas, próximas à igreja.

---

<sup>9</sup> Existem outros rituais associados à cama do Padre Cícero. Além do “poder” de benzer as coisas, “torná-las sagradas”, a cama pode ter a força de curar os males físicos: os romeiros costumam passar embaixo da cama repetidamente.

<sup>10</sup> Um ritual curioso que os romeiros realizam é o contato com um osso de costela de uma baleia: eles esfregam as costas nesse osso, acreditando ter ele um poder de cura.

<sup>11</sup> Esse é mais uma das práticas comuns entre romeiros: assim que um ônibus, ou caminhão chega à cidade, eles se dirigem imediatamente aos Franciscanos, igreja cujo pátio é bastante espaçoso, e nos seu cen-

Vivenciar as romarias, a partir desse ponto de vista, não parece estar associado ou apenas na participação, ou apenas no espetáculo, mas numa confluência dessas aparentes oposições. Mesmo não compartilhando da mesma devoção residida no sacrifício, esses jovens romeiros também não possuem um olhar distante desses atos religiosos: eles sentem a necessidade de conhecer a cidade, mas também de se emocionar com outras práticas de devoção.

### **“A Romaria é uma festa”:** as noites em Juazeiro

Durante as romarias, o clima de festa pode ser visto e sentido em qualquer lugar da cidade, especialmente nas calçadas dos bares, e nos “bares de calçada”<sup>12</sup>, nos quais muitos romeiros se reúnem no fim do dia, para conversar, beber, aproveitar, “curtir”. É uma oportunidade de conhecer pessoas de outras localidades, e travar relações de sociabilidade. Este cenário de diversão que se instaura nas romarias é mais evidente ainda durante a noite, na praça central, denominada Praça Padre Cícero, onde geralmente há apresentações musicais e festejos. Observaremos aqui o espaço da praça.

A Praça Padre Cícero, localiza-se no centro de Juazeiro é cortada por quatro ruas: A Rua São Pedro, São Francisco, Padre Cícero e Rua do Cruzeiro. Por ser localizada muito próxima à igreja Matriz e, especialmente próxima da maioria das hospedagens, a praça é um espaço de lazer mais acessível, sendo bastante freqüentada.

Na lateral direita da praça, próxima à Rua São Francisco, encontram-se inúmeras barracas para a venda de bebidas. É nesse trecho que a maioria dos jovens romeiros se encontra: é comum a paquera entre eles. Na lateral esquerda, na rua do Cruzeiro existem diversas barracas de artesanato, que ficam abertas a noite toda. No centro da praça, há um coreto, onde as apresentações artísticas, como bandas de forró, de música gospel, se apresentam.

Na romaria de Nossa Senhora das Dores, em setembro de 2010, conversamos com um romeiro que me confidenciou: “olha, se eu fosse prefeito dessa cidade, nas romarias eu colocava vários palcos: um com forró aqui, outro com axé, acolá, outro com

---

tro ergue-se uma imagem de São Francisco; os ônibus dão repetidas voltas em torno da imagem, enquanto buzina interruptamente, em sinal de agradecimento pela viagem bem-sucedida.

<sup>12</sup> Os bares de calçada são bastante comuns: os romeiros não precisam sair para um bar em busca de diversão. Eles mesmos ficam geralmente na calçada das pousadas, ou das casas em que ficam hospedados, conversando, bebendo, algumas vezes até assando carne em pequenas churrasqueiras; o som, de pequeno porte, pode ser pequenas caixas de som ligadas a um aparelho de mp3, ou mesmo um som de carro.

música gospel... Pra atender todos os gostos!” (J, romeiro de Orobó-PE, 13 de setembro de 2010). Nos meses seguintes, na romaria de Finados, um palco próximo à praça foi montado, tocando forró e outros ritmos durante à noite, agradando à muitos romeiros e a moradores.

Os bares próximos à praça Padre Cícero ficam lotados no período de romaria. Um dos nossos interlocutores, que bebia em um desses bares, nos contou o que para ele, significava a romaria:

Olha, eu acho muito bonito essa fé que as pessoas tem pelo Pe. Cícero. Esse pessoal que vem de caminhão... Você já viu? Eu admiro muito isso. [...] Olha, a gente de manhã, a gente tem uma obrigação de visitar o Horto, os museus... E de noite, é o que você está vendo, é a festa, é a curtição mesmo! (F., 35 anos, romeiro de Itabaiana-SE, entrevista concedida em 28 de outubro de 2010)

Nas romarias a praça se impõe como um espaço de lazer. E essa experiência acaba operando no sentido de se constituir como um espaço de memória, tanto para moradores como para romeiros. Ao acessar esses espaços, isso também representa uma experiência de romaria. Existem elementos que estão disponíveis para o romeiro, enquanto oferta de entretenimento e possibilidades de diversão. Essas ofertas acabam por elencar esses elementos como aspectos que fazem parte da romaria para essas pessoas, criando expectativas e desenhando o conteúdo das romarias e alimentando essa dimensão festiva para muitos romeiros, que “aproveitam” outros aspectos da viagem e possivelmente tem papel importante no seu retorno ano após ano, principalmente entre os jovens romeiros.

### **Considerações finais**

Entender o campo religioso como um processo ativo de produção de significados múltiplos é considerar que a religiosidade está intimamente ligada a outras instâncias da realidade, numa relação de “borramento de fronteiras”. A romaria, sendo primeiramente uma expressão da religiosidade popular e influenciada por diversos movimentos históricos e religiosos, também deve ser compreendida a partir dessa miscelânea de configurações que a constituem.

Essas experiências de romarias, mais que apontar elementos fundamentais para a compreensão dos deslocamentos religiosos na contemporaneidade, ajudam a deslindar a complexa trama que articula a experiência repetitiva do ritual aos significados situados

na vivência de cada um. Dessa forma, a dimensão lúdica invade as romarias através de experiências que se repetem e acabam por ser incorporadas às práticas e expectativas de fruição nas romarias.

## BIBLIOGRAFIA

ABUMANSSUR, Edin Sued. Religião e turismo: notas sobre deambulações religiosas. In: \_\_\_\_\_. **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas(SP): Papirus, 2003. p. 53-68

AZZI, Riolando. As romarias de Juazeiro: catolicismo luso-brasileiro versus catolicismo romanizado. In: **Anais do I Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero**. Fortaleza: UFC, 1988.

BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. **O Joazeiro celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero**. São Paulo: Attar, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2010.

BERGER, Peter. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985

\_\_\_\_\_. A sociologia como forma de Consciência. In: **Perspectivas sociológicas**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1986. p. 35-64.

BOURDIEU, Pierre. Compreender: In: **A miséria do mundo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998c. p. 693-713.

BURITY, Joanildo A. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **REVER**, Revista de Estudos da Religião, N. 4, ano 1, p. 1-11, 2001. Disponível em: [www.pucsp.br/rever/rv42001/tburity.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv42001/tburity.htm)  
Acesso em: 07 mai. 2009.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. Romeiros e Turistas em caminhos. **Tendências**. Crato, N. 3, p. 215-228, set. 2005.

\_\_\_\_\_. Romarias: devoção e diversão. In: XIV CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 14, 2009, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos...** Rio de Janeiro: UFRJ, 2009

\_\_\_\_\_. Quotidiano e religiosidade: ressignificação de práticas romeiras a partir de estudo de caso no Nordeste Brasileiro. In: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 6, 2008, Lisboa. **Anais eletrônicos...** Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 6ª ed. Vozes, 1994.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Paz e terra, 1976.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Coleção Tópicos).

KRIPPENDORF, Jost. **Sociologia do turismo**: para uma nova compreensão do lazer e das viagens. 2ª ed. São Paulo: Aleph, 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, V. 17, nº 49, p. 11-29 jun. 2002.

PAZ, Renata Marinho. Cariri, Campo fértil da religiosidade popular. **Tendências**. Crato, V. 2. N. 1, p. 9-27, jul. 2005.

PINA CABRAL, João de. Reflexões finais. In: SARRÓ, Ramon; Lima, Antónia Pedroso. **Terrenos metropolitanos**: ensaios sobre a produção etnográfica. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006, p.177-192.

ROSENDAHL, Zeny. Percepção, vivência e simbolismo do sagrado no espaço religioso. In: LIMA, Luiz Cruz (Org.) **Da Cidade ao Campo**: a diversidade do saber fazer turístico. Fortaleza: UECE, 1998. p.134-143.

SAHLINS, Marshall. Suplemento à Viagem de Cook; ou “Le calcul sauvage”. In: **Ilhas da História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 23-59.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P. (Org.) **Fiéis e cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. p. 9-57.

\_\_\_\_\_. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, ano 8, n. 8, 2006. p. 85-97.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade religiosa e tradição. Transformações do campo religioso. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, ano 3, n. 3, 2001. p. 115-129.

\_\_\_\_\_. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSUR, E. S. (Org.) **Turismo religioso**: ensaios antropológicos sobre religião e turismo. Campinas – SP: Papyrus, 2003 a. p. 29-51. (Coleção Turismo).

\_\_\_\_\_. Romeiros e turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa. In: SANTOS, José Vicente Tavares dos; BARREIRA, César; BRAUMGARTEN, Maira (Orgs.). **Crise social e multiculturalismo**: estudos de sociologia para o século XXI. São Paulo: SBS/Hucitec, 2003b. p. 249-261.

THOMPSON, Paul. A entrevista. In: **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p.254-278.

# **Garrafadas, manifestações religiosas do homem sertanejo encontradas na cidade de Bocaiúva/MG**

Jéssica Dayanna Vieira da Cruz\*

Admilson Eustáquio Prates\*\*

## **Resumo**

A religiosidade popular foge aos padrões institucionais, e se torna a expressão cultural e religiosa de um povo. É neste contexto que encontramos as garrafadas, manifestações religiosas do homem sertanejo aqui representado pelos raizeiros ou curandeiros sendo que estes guardam consigo um riquíssimo mistério da religiosidade popular ultrapassando dogmas religiosos. O objetivo da pesquisa é caracterizar a religiosidade popular a partir das garrafadas preparadas por homens e mulheres que, misturam mito, fé e esperança na constituição do cotidiano.

**Palavras-chave:** Garrafadas, Homem sertanejo, Fé.

## **Introdução**

A convivência com as manifestações da religiosidade popular chama-nos a atenção, instigando a curiosidade e o fascínio, contudo observam-se poucos estudos acerca da temática, principalmente em se tratando das garrafadas.

Por isso o presente trabalho propõem caracterizar a religiosidade popular presente no norte de minas a partir das praticas de garrafadas estas que são preparadas por homem e mulheres, também conhecidos por curandeiros ou raizeiros. Camargo (1985) diz que o curador que dá garrafada goza de grande conceito no meio popular. Portanto para melhor compreensão de tais praticas haverá uma contextualização do sertão norte mineiro e da cidade de Bocaiúva campo de pesquisa onde serão observados os curandeiros e as garrafadas preparadas por estes. Bem como bibliografias que abordem a temática. Lembrando que a presente pesquisa se encontra no inicio, com muito a ser desbravado.

---

\* Graduanda do curso de Ciências da Religião da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES; Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET) da Capes. E-mail: jessicadayanna1@hotmail.com

\*\* Orientador, Ms. Professor da UNIMONTES -MG. E-mail: adeprates@yahoo.com



## Sertão norte mineiro

O sertão norte mineiro apresenta características peculiares próprias e que são caracterizadas por um ambiente quente, um calor escaldante e segundo Prates (2009) violento e hostil. Violência que está embutida no processo de constituição do sertão norte mineiro que isolado e sem lei, povoado por negros forros e foragidos da justiça, além de índios que eram seus primeiros habitantes, Prates (2009) pontua a presença além dos citados acima também dos brancos e mestiços-mamelucos-como bandeirantes, fazendeiros, criminosos, ou seja, por aqueles que se aventuravam pela ambição em busca de riquezas pelo sertão adentro.

A ocupação efetiva do norte de Minas ocorre na metade do século XVII, por consequência de expansões bovina vindas do nordeste do país, fazendo com que a região fosse conhecida como currais da Bahia e ponto estratégico para comercialização de gado entre os fazendeiros da região e adjacências. Geograficamente Marques (2007) pontua o sertão norte mineiro como sendo:

O sertão norte-mineiro estende-se por todo o norte de Minas Gerais. É banhado pelos rios São Francisco, Jequitaiá, Verde Grande, Goruba, Jequitinhonha, Rio Pardo e Rio das Velhas. Situa-se próximo à Bahia e com Estado estabelece fronteiras. Pertence à região sudeste, mas possui características semelhantes ao nordeste brasileiro, sendo, portanto, uma área de transição. Sua vegetação nativa é composta pelo cerrado e pela caatinga- esta última anual de 600/650 milímetro, o que explica o período de seca com duração entre 4 a 8 meses.No que se refere ao relevo, grande parte deste pertence à depressão sertaneja do São Francisco que se estende até o norte do litoral nordestino (Marques , APUD, Prates, 2009:25)

Portanto o sertão com áreas que predominam a caatinga, por isso seca com baixa umidade, a caatinga é uma vegetação que sobrevive à umidade. Sendo, portanto, o sertão uma região muito difícil para o homem, por este não utilizar técnicas específicas e adequadas que possibilite vencê-lo. Sertão significa longe do mar, além de ser para Souza (2007) que cita Denis, onde este diz que o sertão além de longe sem estradas, no qual a civilização não introduziu nenhuma espécie de confronto e o encontro é um acontecimento (...).

No entanto diante das situações, para sobreviver o homem sertanejo desenvolveu criação de gado, cultivo de roças de subsistência e plantações de algodão. Marques (2007) pontua em sua dissertação que o homem sertanejo desenvolveu hábitos, modo de vida e visão de mundo conforme a história o tempo, o espaço geográfico, a fauna e a flora em que está inserido.É nesse contexto sertanejo que localiza-se a cidade

de Bocaiúva, universo onde realizo pesquisas de campo acerca das garrafadas que mais adiante abordarei com aprofundamento. Ribeiro (2006) explica que geograficamente Bocaiúva tem como formas de relevo os planaltos, as chapadas, as serras sua principal bacia hidrográfica é o rio Jequitinhonha. A população estimada de Bocaiúva segundo o IBGE 2010 é de 46.623 habitantes sendo que 73% a zona urbana e 27% pertence a zona rural. Em se tratando da economia da cidade destaca-se o setor da agropecuária e indústria. A primeira expedição a penetra na região mineira foi Espinosa e Navarro. Partiu de Porto Seguro no dia 13 de julho de 1553. A segunda a expedição entra em Bocaiúva foi pela bandeira de Fernão Dias, que partiu de São Paulo no dia 21 de julho de 1674. O primeiro nome da cidade foi curato de macaúba – palavra de origem tupi, cujo significado é palmeira e também coco- de - catarro, abundante na localidade.

### **O homem sertanejo**

Após uma breve contextualização geográfica histórica do sertão norte mineiro e da cidade de Bocaiúva, observa-se a influência que o espaço geográfico tem na formação do homem sertanejo que para Euclides da Cunha a natureza inóspita (a terra) moldou o homem sertanejo como ser de excepcional capacidade de resistência. O abandono social histórico das populações sertanejas a própria sorte também foi fundamental. Contudo, o homem sertanejo não é só produto do meio, da natureza hostil que o rodeia e modela. Mas da hibridez que segundo o antropólogo mineiro João Batista de Almeida Costa (2003) é decorrente da mestiçagem entre indígenas, negros, paulistas, nordestinos e mineiros (...). Contudo sua aparência, ao primeiro lance de vista, revela que falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atlética, é desgracioso, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos que lhe dá um caráter de humildade deprimente, apresenta também um jeito de falar mineiro, bem como seu jeito discreto e desconfiado nas relações humanas.

Por isso o homem sertanejo apresenta uma religiosidade sincrética típica da junção da pajelança indígena, dos cultos afros e do catolicismo lusitano além das experiências que surgem no cotidiano, acerca da religiosidade popular presente no norte de Minas Gerais Souza (2007) diz que:

A religiosidade popular no norte de Minas Gerais assume aspectos típicos na medida em que a mesma procura traduzir as experiências do homem sertanejo. (...) liga o povo as suas tradições fazendo-os mais resistentes e unidos. (2007:126)

Portanto é neste contexto de religiosidade popular que se encontram os raizeiros ou curandeiro que Camargo(1895)define como aqueles que atendem doentes, rezam, benzem, receitam e conhecem os elementos empregados na preparação de remédio .Os quais regidos pela fé, ultrapassa dogmas religiosos.Os curandeiros envolvidos pelas tradições ancestrais, guardam consigo um riquíssimo mistério da religiosidade popular.acerca disto Camargo(1895) diz que :”a medicina popular praticada por curadores, baseiam -se em conhecimentos transmitido pelos mais velhos aos mais moços, quase sempre legado por laços de parentesco”(1895:25)

Por isso observa-se que a medicina popular baseada em recursos naturais, apresenta uma estreita ligação com a medicina mágico-religiosa. Senso assim Camargo (1895) considera que em suas práticas medicas, as rezas estão sempre vinculadas a cultos católicos. As garrafadas são praticas definidas por Camargo (1895) como sendo:

Garrafadas constituem de uma combinação de plantas medicinais, cujo veiculo é geralmente aguardente ou vinho branco e raramente água, onde podem ser acrescentados elementos de origem animal e vegetal. São remédios quase sempre com especificas, tais como: garrafadas para rins, de fígado, de coração, e assim por diante(...) (1895:29)

Contudo, observa-se que as garrafadas são praticas presentes na cidade de Boicaiúva, os curandeiros utilizam de matérias como plantas, crucifixos, água, instrumentos cortantes bem como de rezas próprias a cada situação particular. A fé também e tido como um dos elementos principais para a eficácia das praticas.

### **Considerações finais**

Diante do exposto acerca da religiosidade popular com viés especial para as praticas das garrafadas preparadas por homens e mulheres têm a simplicidade e a humildade como qualidade, torna-se crucial relembrar que estas pesquisas as quais propo-nho estudar encontram-se ainda em andamento com muito a ser desbravado.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICA

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **Medicina popular :aspectos metodológico para pesquisar, garrafadas, componentes medicinais de origem vegetal e animal**, São Paulo: Almed Editora, 1895.

RIBEIRO, Eliane Maria Fernandes, **Bocaiúva: espaços desiguais**. Bocaiúva: Verano Editora, 2006

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortez, 2007.

SOUZA, Antonio Alvimar. **A igreja entrou renovada na festa: igreja carisma do sertão de minas gerais** . Belo Horizonte :FUNAC.2007

PRATES, Admilson Eustáquio. *“Exu agodô, o sangue eu lhe dei, mas a carne eu não do”*. *Traços característico da identidade de Exu-Sertanejo, expresso no imaginário religioso Afro sertanejo da cidade de Montes Claros/MG, contidos na tradição oral*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009.

# **Religião e ação social: a ação das instituições religiosas no bairro Cidade Industrial na cidade de Montes Claros para a erradicação da pobreza no período de 2000 a 2010**

Harlen Cardoso Divino\*

## **Introdução**

No mundo globalizado que vivemos nos dias de hoje, surge-nos a curiosidade e as dúvidas em relação ao que acontece em uma comunidade carente e de zona periférica, levando-nos a pesquisar: Religião e Ação Social: A ação das instituições religiosas no bairro cidade industrial na cidade de Montes Claros para a erradicação da pobreza no período de 2000 a 2010. A presente proposta de pesquisa visa analisar e entender o que foi feito exatamente para o combate à pobreza no Bairro Cidade Industrial em Montes Claros neste período, objetivando-se saber quais são as atuações sociais e ativas das entidades religiosas pertencentes a esta comunidade. De acordo como o texto de BETTO entendemos o que é de fato uma comunidade.

[...] as Comunidades Eclesiais de Base possuem características e agentes pastorais e são comunidades, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. (BETTO, 1985, p. 7)

Acreditamos que será possível identificar se há uma atuação externa para a contribuição local, e aí será possível identificar se há ou não uma atuação não somente de dentro do país ou do município, mas, sobretudo de fora da comunidade, município, estado ou até mesmo de fora do Brasil. Percebe-se que a presença de iniciativas religiosas no campo da militância ou assistência social junto às populações carentes é menos incidental.

No Brasil, tem-se utilizado dois métodos de mensuração da pobreza, o método direto e o indireto: No método direto inclui entre os pobres aqueles indivíduos cujo nível de consumo ou acesso a bens e serviço está abaixo do mínimo desejável, aí os determinantes da linha da pobreza seriam basicamente o mercado de trabalho, o patrimônio, o acesso à assistência pública, a obtenção

---

\* Graduando do 3º período Ciências da Religião da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES; Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET) da Capes. E-mail: harlenpetcre@gmail.com. Orientador, Admilson Eustáquio Prates, Ms. Professor da UNIMONTES/MG. E-mail: adeprates@yahoo.com

de assistência em instituições privadas e as relações interfamiliares. De modo geral o grau de pobreza de um indivíduo depende da forma como ele se insere no mercado de trabalho, de seu patrimônio, de sua instrução, de seu acesso à assistência pública ou privada. (CAMAROTTI; SPINK, 2003, p. 18-19).

Percebemos neste ponto que os autores denominam o grau de pobreza de um indivíduo, onde é proveniente da forma ao qual ele é inserido no mercado de trabalho, de seu patrimônio e instrução. De fato, mas para que o indivíduo venha a conseguir se inserir no mercado de trabalho, obter uma boa instrução educacional, e possuir acessos às assistências do governo ou até mesmo particular, vai sem sombra de dúvidas precisar de auxílios que sejam provenientes de terceiros, pois o indivíduo que nasce em um seio familiar de baixa renda e poucos recursos financeiros, principalmente para obter uma educação de qualidade, certamente não terá muitas opções fáceis para chegar ao mercado de trabalho ocupando posições de destaque.

No método indireto utiliza-se a linha de pobreza associando-a a uma renda monetária abaixo da qual se encontram os pobres. Sendo assim a renda seria suficiente apenas para o acesso ou satisfação das necessidades básicas. É visto que os estudos no Brasil sobre a pobreza enfatizam a família como núcleo central e não somente o indivíduo, pois ele depende da situação do seu grupo familiar. (CAMAROTTI; SPINK, 2003, p. 18-19).

É o que percebemos nos dias de hoje, onde famílias de baixo poder aquisitivo contam com benefícios do governo, onde na maioria das vezes é a única fonte de renda deste grupo familiar, e que a alimentação está para este acima de tudo por ser uma necessidade essencial à vida. Deixa então a saúde, o lazer, os investimentos em formações profissionais, escolas de padrões elevados em último plano, pois com as pequenas quantias não seriam sequer suficientes para atender uma só destas necessidades. Lembrando que o pouco que recebem de benefícios financeiros do governo é apenas um meio de sobrevivência.

Três concepções a respeito da pobreza já foram desenvolvidas neste século: sobrevivência, necessidades básicas e privação relativa. Sobrevivência mais restritiva predominou no século passado até meados dos anos 50. Já no ano de 1970, pobreza tinha conotação de necessidades básicas como exigências: Água potável, saneamento básico, saúde educação e cultura. A partir de 1980 a pobreza era entendida como privação relativa buscando uma formulação científica e comparações entre estudos internacionais. Ser pobre não somente acarreta privação material, as privações sofridas no trabalho determinarão o posicionamento dos cidadãos nas outras esferas. (CAMAROTTI; SPINK, 2003, p. 18-19).

De acordo com esta conotação, ser pobre acarreta marginalização. Será verdade? Portanto diante dos fatos resta-nos: primeiro descobrir quais são as entidades religiosas que possuem programas específicos para a erradicação da pobreza de famílias que vivem na linha da miséria no bairro Cidade Industrial, e segundo saber de fato quais são exatamente os programas dentro ou em parcerias com as entidades religiosas para a erradicação da pobreza no bairro Cidade Industrial em Montes Claros. Em um panorama escrito no livro direitos humanos direitos dos pobres um dos autores faz aborda como se deu o início deste panorama.

Já se disse que a população do Brasil é feita de sobreviventes da grande tribulação a que historicamente foi submetida. Desde sua invasão pelos portugueses, em 1500, até os dias de hoje, o Brasil vive sob diferentes pólos de dependência e dominação. Esta dependência é econômica, política, ideológica e religiosa, e constitui a causa principal (não exclusiva) do subdesenvolvimento e da opressão que estigmatiza a grande maioria dos brasileiros. (MIRANDA; 1992, P.36).

De fato, percebemos claramente um povo que em sua grande maioria é sofredor, e sobrevivem de forma lamentável, sem os devidos recursos financeiros e sociais suficientes para uma vida digna de um ser humano que teve suas riquezas monopolizadas por estrangeiros que dominaram as terras brasileiras e os nativos desta, sob forma de escravidão. Retirou desta forma, a liberdade econômica de uma nação, que hoje tem suas riquezas mal distribuídas e monopolizadas nas mãos de uma minoria herdeira inclusive descendentes dos invasores no principio da chamada descoberta do Brasil no ano de 1500. Das quais esta minoria não tem uma ótica aberta para enxergar o sofrimento de um povo ao qual gritam sem força no som de suas vozes. Hoje estamos vivendo um marco na história do Brasil onde o governo faça sua campanha que diz que país rico é país sem pobreza, talvez agora haja uma alavancagem na vida dos milhões de brasileiros que ainda sobrevivem em meio ao caos da extrema pobreza.

### **Evolução em uma década numa comunidade de baixo poder econômico e social**

Pretendemos através deste estudo e pesquisa identificar se em dez anos uma população carente obteve algum tipo de evolução, no sentido de redução da classe pobre existente no bairro. Sendo como principal finalidade identificar quais as reais contribuições das entidades religiosas no bairro Cidade Industrial, para a erradicação da pobreza de famílias extremamente pobres sendo elas religiosas ou não.

Pois a cada dia que passa, podemos observar denominações religiosas que se dizem contribuir para a erradicação da pobreza, mas, ainda percebemos em nosso meio que a realidade é muito revoltante por vermos: famílias que passam dias sem alimentos, ao relento sem teto, moradia, higiene, saúde, trabalhos dignos ou não, e sem a autoestima levantada, onde as autoridades estatais e governamentais não movem se que um “dedo” para tentar solucionar ou resolver de vez a questão. Deixando para que a própria população tome a iniciativa de tentar resolver um problema que é de competência do estado que se diz representante da sociedade. Daí vem às instituições religiosas com programas para amenizar o sofrimento humano entre as famílias carentes, e nem sempre conseguem atender a todos de forma geral, pois na maioria dos programas de combate à pobreza as ajudas vêm de fora, de ONGs voluntárias. Para Oliveira:

O apoio vem principalmente de organismos internacionais não governamentais. Do total de gastos 15% vem de ONGs internacionais e o restante é consequência das nossas atividades produtivas, demonstrando a auto-sustentabilidade da APAEB de valente [...]. (2003 *apud* CAMAROTTI; SPINK, 2003, p.83)

Com base no informado acima podemos claramente perceber que há sempre um apoio externo de ajuda humanitária para com as comunidades de modo geral.

Será que é fato concreto o que diz Brant? Que as ONGs possuem somente uma preocupação que são os processos dos acontecimentos? E as religiões possuem uma única preocupação ou não?

[...] Numa pesquisa recentemente concluída percebemos que a presença de iniciativas religiosas no campo da militância ou assistência social junto a populações carentes é menos incidental do que pareceria dar conta a grande visibilidade das ONGs e os tradicionais enfoques sobre as políticas sociais. Não apenas isto, mas nosso foco sobre o processo de negociação de identidades coletivas impulsionado pelo múltiplo pertencimento (institucional, discursivo, individual) evidenciou uma clara incidência de motivação religiosa nas ações de militantes de ONGs e associações populares e pediu uma maior atenção para as formas de inserção da religião nas redes que têm sido formadas para dar combate à grave situação de pobreza que caracteriza grande parte da população na região e no país. (BURITY, 1999, p. 2).

A presença crescente de grupos e organizações religiosas e não governamentais no campo das políticas sociais se dá em meio a um confuso, mas decisivo processo de mudança das relações entre estado e sociedade. Por outro lado também temos denominações religiosas que enriquecem milionariamente, dizem possuírem programas de ajudas, mas o que podemos perceber é que o enriquecimento se torna maior do que as



ajudas humanitárias. Enquanto a pobreza se alastra e agrava constantemente é muito sofrido saber e ver que ainda nos dias de hoje há pessoas que nunca puderam ter uma peça de roupa nova comprada pelo próprio suor, e vivem de roupas usadas que são doadas para poderem se cobrir, e muitas poucas vezes tiveram a oportunidade de comprar um sabonete para se lavarem.

[...] as Comunidades Eclesiais de Base possuem características e agentes pastorais. São comunidades, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São eclesiais, porque são congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidade de fé. Entre os agentes pastorais, muitos deixaram família e profissão para viver exclusivamente do trabalho pastoral, quando a diocese tem condições de assumi-los. Moram em bairros populares, ganham pouco mais do que um salário mínimo, assumem o trabalho com o povo como o compromisso prioritário de sua vida. Não são eles que coordenam as comunidades, apenas assessoram, cuidando pra que o próprio povo seja sujeito de sua história. (BETTO, 1985, p. 7)

Há a possibilidade de apresentar um projeto de pesquisa sobre o tema, considerando que os conteúdos estudados nas disciplinas, referem-se aos diversos aspectos que envolvem a religiosidade. E finalmente será possível entender que a realização dessa pesquisa bem como o seu resultado, ao ser divulgado, poderá contribuir, através dos dados apresentados, com novos conhecimentos referentes a algumas religiões da cidade de Montes Claros, colaborando assim com o curso de ciências da religião e também outros cursos da Universidade, que tenham como embasamentos educacionais as religiões e a população.

[...] Fala-se muito em nome da população (ONGs, governos etc.), reproduzindo assim uma dependência, uma tutela. É importante perguntar até que ponto é a ONG quem está falando pela população ou se é realmente a população que está tendo espaço para falar por si mesmo? (BRANT, 2003 *apud* CAMAROTTI; SPINK, 2003, p.72).

É comum em época de política, noticiários sob forma de campanhas, comunicarem bem feitorias realizadas para pequenas parcelas de pessoas ou comunidade de uma determinada localidade, por parte direta ou indireta de alguns políticos, onde chamam a atenção na mídia e de todos. Sobretudo na maioria das vezes tais bem feitorias somente acontecem após incansáveis reivindicações por parte da comunidade e às vezes por parte de determinadas ONGS, que assumem o papel de defender a causa daqueles povos.

[...] Optar pelos pobres implica uma prática: significa assumir o lugar do pobre, sua causa, sua luta e, no limite, seu destino muitas vezes trágico. (BOFF, 2004, p. 150).

Perfeitamente e bem colocado por Leonardo Boff, que ao fazer opção pelo pobre, pode levar a um destino que pode chegar a ser trágico. Isso dependendo de como seja a luta ou a intervenção, seja de uma parcela de pessoas que tomam esta causa ou mesmo uma ONG, entidade religiosa ou até mesmo grupo de empresários ou políticos que optam por favorecer uma classe que é a maior prejudicada em praticamente todos os aspectos sociais.

Entendemos que este aspecto trágico pode ser a renúncia de certos favorecimentos políticos, quebra de acordos empresariais e inclusive até mesmo a morte de algumas pessoas que na maioria das vezes é inocente e perdem a vida por apenas querer uma melhor condição de vida para o próximo.

### **Objetivos da pesquisa:**

Temos como foco principal nesta pesquisa a identificação das contribuições das entidades religiosas que possuem programas de ajuda humanitária no bairro Cidade Industrial, para a erradicação da pobreza das famílias que vivem na linha da pobreza no bairro Cidade Industrial no município de Montes Claros. Desde o ano 2000 até o ano de 2010.

Descobri quais são as entidades religiosas que possuem programas específicos para a erradicação da pobreza de famílias que vivem na linha da miséria no bairro Cidade Industrial.

Saber quais são os programas existentes dentro e fora do bairro, e os que são realizados em parcerias com as entidades religiosas no bairro e fora do bairro para a erradicação da pobreza.

### **Considerações finais:**

Este trabalho pretende identificar como funciona o vínculo religioso junto às famílias que possivelmente são assistidas por programas sociais do governo e de instituições não governamentais e entidades religiosas. Levantar os números de benfeitorias realizados dentro da comunidade no bairro Cidade Industrial no município de Montes Claros.

O método de pesquisa bibliográfica é para procurar explicar um problema a partir de referências teóricas e/ou revisão de literatura de obras e documentos que se relacionam com o tema pesquisado. Ressalva-se que, em qualquer pesquisa, exige-se a revisão de literatura, instrumento que permite conhecer, compreender e analisar os conhecimentos culturais e científicos já existentes sobre o assunto, tema ou problema investigados, a pesquisa de campo será feita dentro da comunidade, nas entidades religiosas pertencentes ao bairro.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BETTO, Frei. (1985) **O que é comunidade Eclesial de Base?** . São Paulo, Abril Cultural/Brasiliense. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/>. Acesso em: 14 nov. 2010.

BOFF, Leonardo. (2004) **Ecologia: Grito da Terra Grito dos Pobres**. Rio de Janeiro: Sextante.

BOFF, Leonardo; UNDURRAGA, Joaquim; ESQUIVEL, Adolfo Pérez; MIRANDA, Márcia; ZULETA, Guido, OSSIO, Carlos; ALDUNATE, José. (1992). **Direitos Humanos, Direitos dos Pobres**. 2. ed. São Paulo: Vozes.

BURITY, Joanildo A. (1999). **Redes Sociais e o Lugar da Religião no Enfrentamento de Situações de Pobreza: Um Acercamento Preliminar**. Disponível em: <http://www.redadultosmayores.com.ar/docspdf/Desarrollo%20Cultural/RedesSociales%20y%20Religion-Burity.pdf>. Acesso em: 10 nove. 2010. 16h 34 m.

CAMAROTTI, Ilka; SPINK, Peter (org.). (2003) **Estratégias Locais para Redução da Pobreza: Construindo a Cidadania**. 2. ed. São Paulo: EAESP.

# Religião e violência simbólica no sertão norte mineiro: práticas de benzeções entre católicos e umbandistas na cidade de Varzelândia/MG

Ângela de Santana Rocha\*

Waway Kimbanda\*\*

## Resumo

Este artigo é uma breve discussão a respeito da violência simbólica no campo religioso. Seu objeto é a realidade de benzedores católicos e de umbandistas na cidade norte mineira de Varzelândia. Observa-se uma maneira diferenciada de como estes são vistos pela comunidade. Os católicos são admirados enquanto os umbandistas demonizados. Trata-se, porém, de uma mesma prática em religiões que, no Norte de Minas Gerais, compartilham a mesma matriz sociocultural. Tal situação mostra-se contraditória, pois consiste em pessoas demonizando os seus iguais. A reflexão sobre esse problema levou-nos a estudar conceito de violência simbólica do sociólogo Pierre Bourdieu, para compreender o mecanismo do conflito vivido pelo sertanejo entre suas crenças práticas de fé e a ideologia imposta pelo catolicismo institucional, que se empenhou em demonizar aquilo que se diferia do cristianismo erudito. Por fim, buscamos perspectivas para a superação dessa violência simbólica, aplicando-se ao caso mencionado e à questão religiosa como um todo.

**Palavras-chave:** religião; violência simbólica; sertão norte mineiro

## Introdução

Este artigo traz uma breve discussão a respeito da violência simbólica no campo religioso, tendo como objeto de estudo a realidade de benzedores católicos e de umbandistas na cidade norte mineira de Varzelândia<sup>1</sup>.

O Catolicismo e o Umbandismo são religiões que, no sertão norte mineiro, sofreram forte influência da cultura popular sertaneja, apresentando, por isso, elementos

---

\* Acadêmica do 5º período do curso de Ciências da Religião da Universidade Estadual de Montes Claros/Unimontes e bolsista do Programa de Educação Tutorial – PET -; e-mail: [angela.varz@hotmail.com](mailto:angela.varz@hotmail.com)

\*\* Doutor em Ciências da Religião pela PUC/SP; professor do curso de Ciências da Religião e coordenador do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) da Universidade Estadual de Montes Claros; e-mail: [Waway.kimbanda@unimontes.br](mailto:Waway.kimbanda@unimontes.br)

<sup>1</sup> Varzelândia é um município norte-mineiro de pequeno porte, cujas características socioculturais refletem aquilo que Borges (2007) chama de *ethos sertanejo*, o modo de ser do homem norte mineiro, que se diferencia do restante do estado e resulta das experiências vividas em meio ao sertão ao longo de sua história. Este artigo constitui o resultado parcial de uma pesquisa em desenvolvimento para trabalho de conclusão de curso em Ciências da Religião, cujo tema é RELIGIÃO E RITO: estudo comparativo da prática de benzeções entre católicos e umbandistas na cidade de Varzelândia/MG.

em comum, tais como a prática de benzeção<sup>2</sup> exercida por católicos e umbandistas, com poucas diferenciações na cidade. Porém, estes, são religiões rivalizadas, devido, sobretudo, ao preconceito religioso cristão-católico contra as religiões afro-brasileiras, das quais a Umbanda faz parte. Assim, as benzeções praticadas por católicos e por umbandistas, embora se trate do mesmo rito, não são vistas da mesma forma pela comunidade varzelandense, uma vez que os umbandistas são demonizados juntamente com todas as suas práticas. Mas, uma vez que, no Norte de Minas Gerais, ambas as religiões tiveram a mesma matriz sociocultural, temos, então, uma situação contraditória de sertanejo demonizando sertanejo.

Refletindo sobre as causas dessa contradição, pensamos no conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu<sup>3</sup>, no qual uma classe dominada se autoanula diante do sistema simbólico imposto pela classe dominante, adere à ideologia desta e passa a reproduzi-la. Temos assim, o sertanejo, que tendo vivido uma situação de isolamento e de marginalidade por um longo período de tempo, ao entrar em contato com o Catolicismo institucional, uma religião hegemônica que, por sua vez, era a religião das classes mais abastadas - e, por isso, dominantes -, adere a elementos de uma ideologia que lhes é apresentada como a única correta. Um desses elementos consiste na demonização daquilo que se difere do Cristianismo erudito. Tal ideologia leva o sertanejo a uma situação ambígua, na qual passa a ver diversos elementos da cultura popular de forma demonizada, assim como lhes ensinava a Igreja. E, por outro lado, o sertanejo se vê diante da dificuldade de abandonar por completo suas crenças e práticas, tendo assim a persistência de elementos próprios de sua identidade cultural, como é o caso das benzeções. Este, então, não abandonando completamente a sua identidade cultural e não admitindo o demônio em si, passa a vê-lo no outro, ainda que compartilhe com ele as mesmas crenças e práticas.

Diante dessa situação, refletimos sobre a importância do autoconhecimento e do conhecimento do outro para que haja a superação da violência simbólica, o que, no

---

<sup>2</sup> As benzeções são um ritual mágico-terapêutico que visam à cura de uma diversidade de males, tanto físicos quanto considerados espirituais, por meio de rezas e de movimentos específicos com ramos de determinadas plantas ou com objetos de forte apelo simbólico, aliados a saberes da medicina popular. Remontando às crenças e práticas mágicas do Catolicismo popular medieval, a prática veio para o Brasil através dos colonizadores portugueses e, em solo brasileiro, sofreu um processo de hibridização ao entrar em contato com as culturas indígena e africana. Difundidas por todo o Brasil, sobreviveram à modernização da sociedade e, ainda nos dias atuais constituem uma das maiores expressões da religiosidade popular brasileira (cf.: MOURA, 2007).

<sup>3</sup> In: BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz (português de Portugal). 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

caso dos benzedores de Varzelândia, se dá a partir do reconhecimento dos elementos e da origem comum das religiões na região e dos mecanismos que levaram à discriminação dos benzedores umbandistas pela comunidade. Pretendemos, deste modo, fomentar uma postura de respeito entre as religiões como meio de superação da violência simbólica neste âmbito, além de mostrar que o processo de harmonização dá-se efetivamente a partir da relação e do diálogo.

Na abordagem do assunto, primeiramente, traçamos um breve histórico da região Norte de Minas Gerais e do desenvolvimento das religiões, abordado no contexto desta região e particularmente da cidade de Varzelândia. Para isso, utilizamos autores que estudaram o Catolicismo e a Umbanda na região<sup>4</sup>, tratando de suas especificidades advindas do contexto sociocultural sertanejo. Em seguida, sabatinamos o conceito de violência simbólica em Pierre Bourdieu, aplicando-o à situação dos benzedores naquela cidade. Por fim, apontamos algumas perspectivas para a superação da violência simbólica, aplicáveis à realidade de Varzelândia e à questão religiosa como um todo.

Finalizamos enfatizando a importância do mútuo respeito para a convivência harmônica entre religiões, uma necessidade urgente no mundo atual, marcado pelo intenso encontro de culturas e por lutas pelo direito à liberdade de credo e de expressão das diferentes confissões religiosas.

### **As benzeções e o contexto das práticas religiosas do sertão norte mineiro**

Conforme Borges (2007, p.19), o estudo de uma cultura não pode ignorar “as condições históricas originais da organização social, o papel do indivíduo e as suas necessidades básicas”. Por isso, o estudo do contexto em que se deu a formação histórica da região Norte de Minas Gerais é fundamental para se compreender o universo religioso desenvolvido e, em muitos aspectos, preservado pelo seu povo, pois a religião, uma vez que se insere no interior de uma cultura, recebe forte influência do meio em que se desenvolve.

---

<sup>4</sup> Utilizamos o livro intitulado *A Igreja entrou renovadamente na festa: Igreja e Carisma no Sertão de Minas Gerais*, do professor Dr. Antônio Alvimar Souza, que traz a trajetória do Catolicismo na diocese da cidade de Montes Claros que, durante décadas, polarizou todo o Norte de Minas Gerais, e a dissertação de mestrado da professora Ms. Ângela Cristina Borges, intitulada *Umbanda sertaneja. Cultura e religiosidade no sertão norte mineiro*. Ambos os autores são docentes na Universidade Estadual de Montes Claros e pesquisadores da religiosidade sertaneja.

Denomina-se sertão norte mineiro a região que se estende por todo o Norte do estado de Minas Gerais, chegando à sua fronteira com o estado da Bahia. Trata-se de uma área de transição entre os dois estados, que apresenta grandes semelhanças geográficas, socioeconômicas e culturais com o sertão do Nordeste brasileiro, sendo a região mais carente do estado de Minas Gerais e, por isso, identificada como o “sertão” norte mineiro.

Segundo Borges<sup>5</sup> a região Norte de Minas Gerais difere-se do restante do estado em suas características políticas, econômicas e sociais. Tal diversidade se deve à forma como o território foi ocupado no período colonial. Borges salienta como fator determinante do *ethos* norte mineiro o fato de a região ter permanecido durante décadas distante do interesse da Coroa Portuguesa, por não oferecer riquezas imediatas, sendo ocupada por bandeirantes e grupos bandoleiros, além de indígenas nativos da região e negros aquilombados. Estes habitantes, acentuadamente heterogêneos, misturaram-se no sertão e desenvolveram a sua cultura, as suas crenças, o seu *modus vivendi* e um método próprio de aquisição, organização e manutenção de suas propriedades. Assim, desenvolveu-se na região uma cultura caracterizada pela liberdade e, em muitos aspectos, pelo abuso dela, o que atraía aqueles que não se subordinavam à autoridade portuguesa. A ausência do controle estatal engendrou na região uma “terra com suas próprias leis”<sup>6</sup>.

Em uma região inóspita, marcada pelo sofrimento e dominada pela violência, na qual prevalecia o mais forte, a constante tensão entre o bem e o mal vivenciada pelo sertanejo constituía um aspecto da vida social que se refletia no imaginário religioso. Neste contexto, surgiu um universo simbólico permeado por elementos que refletiam o universo sociocultural do sertão: as ambiguidades nas relações interpessoais, entre a luta por sobrevivência e a disputa de poder, projetavam-se no imaginário sertanejo, na figura do embate entre forças sobrenaturais opostas e ambíguas, capazes de interferir na realidade humana, de modo que o bem podia fazer o mal e o mal engendrar o bem, tal qual acontecia nas relações sociais. A autoridade e o direito davam-se não somente por meio das armas e das ameaças físicas, mas também através do apelo simbólico, vinculado à visão mágica de mundo, pela qual toda a vida do sertanejo era regida por forças sobrenaturais. A dimensão simbólica servia tanto como instrumento de dominação ideológica por parte dos fazendeiros e coronéis da região em disputa pelo poder local quanto como

---

<sup>5</sup> Borges (2007, p.19)

<sup>6</sup> *ibid*, p.13.

meio de resistência de um povo sofrido diante da sua condição marginal. Em uma situação na qual nem a natureza nem a sociedade ofereciam meios seguros para a sobrevivência no sertão, o povo encontrava amparo, conforto e consolo em um plano transcendental, povoado pelas figuras sobrenaturais do imaginário sertanejo.

Tal concepção de mundo constituiu um terreno ideal para o desenvolvimento de práticas populares de caráter sincrético, que uniam crenças e saberes da cosmovisão europeia, indígena e africana. Acreditava-se que determinadas pessoas eram portadoras de dons especiais, capazes de se colocar em meio à luta entre as forças benéficas e maléficas e de manipular o sobrenatural em favor dos homens. Isto fazia dos rezadores, curandeiros e benzedores personalidades de vital importância nas comunidades do sertão.

### ***O Catolicismo popular no Sertão***

Não somente o governo esteve alheio à região, mas também a Igreja Católica, que era, então, a instituição religiosa predominante no Brasil. Esta demorou a se instalar no sertão norte mineiro devido às longas distâncias e às dificuldades de acesso impostas pela geografia do lugar. Conforme Souza (2007), o isolamento religioso favoreceu o surgimento de uma igreja leiga, na qual também se desenvolveu suas próprias leis religiosas, sua própria maneira de se organizar e de viver a fé. O Catolicismo desenvolveu-se, no norte de Minas Gerais, povoado pela “figura de rezadores, beatas e uma infinidade de figuras espirituais que colaboraram na implementação da fé no sertão seco das Minas Gerais”<sup>7</sup>. O protagonismo leigo no universo religioso resultou em uma religiosidade mista, manifestação do hibridismo cultural ocorrido na região<sup>8</sup>: no Norte de Minas Gerais, as crenças católicas foram matizadas de credices e de práticas mágicas disseminadas em meio ao povo. Mais do que expressão religiosa, a reza, a devoção, as crenças e a magia garantiam a sobrevivência do sertanejo em meio às agruras do sertão.

---

<sup>7</sup> *Ibid*, p.47.

<sup>8</sup> Segundo Burke (2003, p.23), o hibridismo cultural consiste em uma identidade cultural mista, o que, no campo religioso, é característico das religiões sincréticas. No caso da religiosidade norte mineira, esta é híbrida por natureza, uma vez que surgiu como síntese do encontro de matrizes culturais diversas.



A Igreja institucional<sup>9</sup>, ao chegar à região, para implantar a sua ortodoxia, além de aliar-se às classes dominantes que manipulavam a política e a religião em favor dos seus interesses, posicionou-se contra o jeito povo viver a fé, combatendo os costumes e as crenças populares, demonizando ou invalidando as manifestações religiosas das diversas comunidades espalhadas pelo sertão. Essa postura da Igreja, em um primeiro momento, criou uma situação de mútua resistência entre o sertanejo e o Catolicismo oficial, quando, conforme Souza<sup>10</sup>, o sertanejo se mostrou indiferente às primeiras tentativas de institucionalização do Catolicismo na região, passando a buscar novas alternativas para a manutenção de suas práticas devocionais longe da instituição religiosa. Mas, posteriormente, com a intensificação dos trabalhos pastorais, observou-se uma maior adesão das comunidades à ideologia da Igreja clerical, embora esta adesão nunca tenha sido plena. Isto levou, senão ao abandono de muitas crenças e práticas consideradas pela Igreja ignorantes ou demoníacas, à intensificação da separação entre o que era considerado bem e mal, acentuando-se o conceito de mal, na medida em que se distanciava da ortodoxia da igreja e se aproximava da heterogeneidade das tradições populares, sobretudo daquelas que apresentavam elementos afro-brasileiros<sup>11</sup>.

Na cidade de Varzelândia, durante décadas, o povo praticou o Catolicismo de caráter popular e leigo, em conjunto com elementos e crenças provenientes de outras tradições, sobretudo a indígena e a africana, em uma convivência harmônica, na qual não se contradiziam, antes, se complementavam, em um meio no qual o contato com o mundo sobrenatural era tido como algo normal e que fazia parte do cotidiano. Eram muitas as histórias de experiências sobrenaturais e havia rituais específicos para cada momento da vida, desde o nascimento até a morte, para se curarem as doenças e para se obter proteção divina.

Foi lento o processo de formação de uma paróquia no município; faltavam padres para atender à região. O povo era instruído na fé pelos mais velhos; e esta se fundamentava em uma diversidade de crenças e práticas devocionais, como rezas, festejos

---

<sup>9</sup> Tratava-se, segundo Souza (2007, p.45), de uma igreja hierarquizada, autoritária e inflexível, empenhada em implantar a romanização, ou seja, a obediência aos parâmetros eclesiais ditados por Roma, diante da qual as manifestações populares foram perdendo lugar.

<sup>10</sup> *Ibid*, p.46.

<sup>11</sup> Às divergências de interpretação dos símbolos sagrados acrescenta-se, no caso das religiões de matriz africana, o estigma do elemento negro. Segundo Santos (2002), o africano, além de arrancado de sua pátria, privado de sua liberdade e expropriado de sua cultura e religião, foi historicamente construído sob o estereótipo de constituir uma raça inferior, de ser um elemento degenerado e degenerador na sociedade, símbolo da negatividade, das trevas, do demoníaco, da perversão. O intuito de tal conceito era justificar a escravização dos negros pelos europeus e a depreciação de sua cultura e religião.

de santos organizados pelas famílias, folias que alimentavam a religiosidade e rituais mágico-terapêuticos. Com a chegada na cidade do Catolicismo institucional, teve início um processo ambíguo: a evangelização do povo, juntamente com a inferiorização ou a demonização das práticas religiosas e crenças populares, algumas tidas como ignorância, falta de acesso aos verdadeiros ensinamentos da igreja, e outras, sobretudo as práticas que apresentavam elementos afro-brasileiros, taxadas de diabólicas. Segundo relatos de antigos moradores da cidade, os primeiros párocos do lugar eram bastante rigorosos no combate a essas práticas, impondo a quem as desenvolviam o terror da excomunhão e da condenação ao inferno.

### *A Umbanda Sertaneja*

Segundo Borges (2007, p.17), a Umbanda<sup>12</sup> presente no Norte de Minas Gerais é resultado do encontro de duas vertentes umbandistas, uma proveniente do Sudeste brasileiro e outra do Nordeste, cada qual com as suas peculiaridades, e ganha um diferencial no sertão por somar-se a elementos do Candomblé, adotado por sacerdotes umbandistas, e ao *ethos* sertanejo constituindo, assim, uma “nova visão de espiritualidade”.

A Umbanda, ao chegar ao Norte de Minas Gerais, encontrou um terreno preparado pelo universo místico heterogêneo do sertanejo. Esta acrescentou novos elementos ao imaginário popular e, ao mesmo tempo, assimilou elementos próprios do universo religioso do sertão, podendo-se falar, conforme Borges (2007), em uma “Umbanda Sertaneja”, um sistema religioso caracterizado por sua diversidade e natureza sincrética.

A Umbanda na região caracteriza-se pela coexistência de forças contrárias, apresentando um caráter ambíguo e ambivalente, no qual a concepção de bem e o mal parece se misturar, se confundir, se interpenetrar. Geralmente, aqueles que vão ao terreiro de Umbanda no sertão procuram mais do que um espaço para a expressão da espiritualidade. Buscam uma resposta imediata aos conflitos da existência humana, a cura de males físicos e emocionais e, ainda, a solução de problemas financeiros, sentimentais e familiares, bem como a retaliação, por meio de “trabalhos” espirituais contra algum

---

<sup>12</sup> A Umbanda é uma religião nascida no Brasil, caracterizada pelo sincretismo entre cultos africanos, práticas religiosas indígenas, Catolicismo, Kardecismo e o Ocultismo oriental (cf. BIRMAN, 1985). Tal abertura ao sincretismo contribui para que a religião apresente também variações regionais. Assim sendo, a Umbanda sofre, ainda, novas modificações dentro de uma mesma região, assimilando as características do meio no qual se desenvolve.

inimigo, ou a proteção contra “feitiços” lançados por adversários<sup>13</sup>. Esse comportamento pode ser compreendido como herança de um povo marcado pelo isolamento e pelo desamparo, o qual buscava nas forças espirituais uma alternativa de sobrevivência em uma terra sem lei e esquecida pelos órgãos governamentais.

Na cidade de Varzelândia, aqueles que hoje se declaram umbandistas, em sua maioria, foram primeiramente católicos, viveram em meio aos rezadores e praticavam as diversas devoções populares. Ao entrarem em contato com elementos umbandistas, estes não lhes eram estranhos, pois já estavam presentes em grande parte nas crenças e práticas do catolicismo popular<sup>14</sup> e foram facilmente absorvidos. Entre os benzedores com os quais conversamos, alguns aderiram, em parte, aos elementos do universo umbandista, tendo, neste, uma forma de complemento espiritual, vivendo uma situação de dupla pertença entre o Catolicismo e a Umbanda. Outros aderiram completamente, praticando a religião em casa ou em pequenos terreiros.

Podemos, assim, concluir que, na cidade de Varzelândia, assim como em todo o sertão norte mineiro, o Catolicismo popular e a Umbanda são produtos do *ethos* sertanejo e, por isso, apresentam, apesar das particularidades de cada religião, semelhanças, devido à matriz comum no seio da cultura sertaneja e do seu universo místico. Por este motivo, compartilham elementos da tradição popular, sendo um deles o rito de benzeções. Esta constitui um elo entre o passado e o presente na região, uma vez que, tendo se iniciado no período colonial, permanece vigorosamente na atualidade, atrelada ao misticismo que ainda sobrevive no sertão.

---

<sup>13</sup> Aqui, encontram-se os trabalhos de magia praticados pela Quimbanda. A Quimbanda, considerada o lado esquerdo da Umbanda, coexiste com esta no sertão e caracteriza-se pela prática de rituais mágicos, conhecidos popularmente como “feitiços”. A Umbanda oferece respostas aos conflitos cotidianos, mas é na Quimbanda que, geralmente, se buscam soluções para as demandas daqueles que vão ao terreiro. Herança de um tempo em que, para o sertanejo, as forças espirituais eram as únicas ao seu favor, uma vez que os benefícios governamentais não chegavam às terras longínquas do sertão e Deus, o Deus cristão, parecia não se lembrar daquela gente sofrida que, então, se refugiava na magia (cf.: PRATES, p.20).

<sup>14</sup> Muitos elementos afro-brasileiros e indígenas presentes na Umbanda já faziam parte do Catolicismo popular em Varzelândia e podem ser explicados pela influência dos habitantes de quilombos existentes na região e das comunidades indígenas, cuja presença, embora extinta na região, é atestada pelas histórias contadas pelos mais velhos e por pinturas rupestres datadas de cerca de 10.000 anos em diversas grutas do lugar.

## **Violência simbólica no sertão norte mineiro**

Na cidade de Varzelândia, ainda hoje, o benzedor é uma figura respeitada e admirada, mas existe uma notável diferença na forma como são vistos os benzedores católicos e os umbandistas. Assim como em outras regiões do Brasil<sup>15</sup>, observa-se que, na cidade, os benzedores católicos são mais respeitados pela comunidade do que os umbandistas - estes geralmente são vistos como charlatães ou sujeitos de práticas demoníacas. A não aceitação da sociedade faz com que muitos umbandistas declarem-se católicos ou espíritas e pratiquem a sua religião secretamente. Também os benzedores católicos sofrem discriminações por parte dos protestantes e dos católicos carismáticos - que consideram a prática “coisa do demônio” -, mas os umbandistas são discriminados pela sociedade como um todo e pelos próprios benzedores católicos. Em Varzelândia, a antiga harmonia entre as diversas práticas e crenças populares dissolveu-se com a chegada das instituições religiosas que se empenharam em demonizá-las. O povo, pouco instruído, aderiu à ideologia imposta pelos sacerdotes e passou a abominar aquilo que antes praticava com tranquilidade.

Entre os benzedores varzelandenses, tanto católicos quanto umbandistas, não há uma hierarquia, de modo que, mesmo compartilhando crenças e procedimentos, cada benzedor estipula as suas próprias regras em torno da benzeção, dos objetos a serem utilizados e dos preceitos a serem observados, o que faz com que haja uma enorme diversidade em torno da prática. Quanto aos males curados, são praticamente os mesmos, bem como são os mesmos os gestos e as orações proferidas, provenientes de uma junção entre as orações católicas e as elaborações populares. No caso dos benzedores umbandistas, acrescentam-se à lista de especialidades do benzedor os exorcismos e os tratamentos contra vícios diversos, o que os católicos dizem não fazer por ser “coisa do espiritismo” ou do “centro de macumba”<sup>16</sup>. As diferenças quanto aos objetos usados, às devoções, às regras e às crenças parecem derivar mais do fato de cada benzedor ser livre para determinar a sua própria conduta e as suas próprias leis do que da diferença religiosa. Por isso, tanto entre os católicos quanto entre os umbandistas, ao mesmo tempo em que coincidem as orações e os males curados, há particularidades nos procedimentos e nas crenças em torno da benzeção.

---

<sup>15</sup> Borges cita (2007, p.142) o caso de benzedores umbandistas da cidade de São Luiz do Paraitinga/SP que, devido ao preconceito sofrido na cidade, se escondem sob uma roupagem católica.

<sup>16</sup> O uso de termos que não correspondem à real significação da prática umbandista denota o desconhecimento que há a respeito da religião no meio católico, o que favorece a perpetuação de posturas preconceituosas que dificultam a aproximação entre as religiões.

Entretanto, o que se tem observado no meio popular varzelandense é a demonização na Umbanda das mesmas práticas que são aceitas no Catolicismo, deixando transparecer que foi inculcada na mente do povo, mais do que uma ideologia religiosa contrária à religiosidade popular, uma ideologia religiosa racista<sup>17</sup>. Se a cultura popular é vista como um mal, a cultura popular afro-brasileira é vista como um mal ainda maior. A demonização, neste caso, constitui uma violência moral, religiosa e social, uma vez que causa a inferiorização e marginalização das religiões afro-brasileiras e tem profundas consequências sobre o comportamento dos seus adeptos, tais como o isolamento, a reclusão, a autoanulação, a autodepreciação e o receio de assumir a sua identidade religiosa, conforme se observa entre muitos adeptos da Umbanda<sup>18</sup>.

Não obstante, no meio popular, é comum o próprio católico, volta e meia, cair na identidade sertaneja e recorrer, ainda que secretamente, aos serviços do outro, que ele próprio tem por demoníaco, quando a Igreja não dá conta de resolver as questões mais urgentes de sua existência. Dá-se, então, a situação confusa e ambígua do homem sertanejo, dividido entre práticas separadas como santas e diabólicas, mas que sobrevivem no sertão à margem da religião institucional, e nas quais aprendeu a crer. Uma ambiguidade que se torna clara na forma diferenciada como as benzeções são vistas entre católicos e umbandistas, o que, no entanto, não impede que estes últimos sejam, secretamente, procurados por muitas pessoas da comunidade. Trata-se de uma recusa ou de ocultação da própria identidade cultural diante daquilo que foi ensinado e inculcado pela instituição religiosa, uma tentativa de aderir aos ensinamentos da Igreja que nem sempre é plena, devido ao *ethos* sertanejo, marcado pela heterogeneidade.

### ***A violência simbólica conforme Pierre Bourdieu***

Para Bourdieu (2003), mais do que instrumentos de comunicação, os sistemas simbólicos são construções que reproduzem as relações entre os grupos sociais. Segun-

---

<sup>17</sup> Para se compreender a discriminação sofrida pelos benzedores umbandistas, é preciso considerar o fato de a umbanda ser uma religião afro-brasileira e, por isso, marcada pelo processo de demonização sofrido pela religião do negro desde o período colonial. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, de Laura de Melo e Souza (1985), possibilita-nos uma melhor compreensão da forma como foi construído o imaginário do negro demoníaco no Brasil; a autora apresenta as ideologias e os interesses que levaram à estigmatização da religiosidade do escravo em uma construção complexa que se enraizou nas mentes brasileiras, inclusive de muitos negros que aceitaram o estereótipo imposto pelos seus dominadores e passaram a demonizar outros negros ou a si próprios em sua tradição de origem.

<sup>18</sup> Em conversas com benzedores umbandistas em Varzelândia, observamos um profundo receio em falar da religião, justificado por eles próprios como decorrência do preconceito sofrido na comunidade.

do o sociólogo, um determinado sistema simbólico deriva em grande parte das condições materiais de existência e das relações de classe, ou seja, provém da dinâmica dos interesses, dos conflitos e das necessidades da vida em sociedade.

Em uma sociedade de classes, os sistemas simbólicos geralmente estão vinculados aos interesses e à visão de mundo da classe dominante<sup>19</sup>, de modo que não somente refletem as relações sociais como também são organizados de forma a legitimar a ordem determinada pelo sistema de dominação vigente. Assim, a função simbólica torna-se indissociável de uma função política e ideológica, na qual a classe que detém o poder econômico, político e ideológico na sociedade consegue impor seus gostos, seus estilos de vida e suas concepções de mundo sobre as classes desprovidas de tal poder. Criando e recriando sistemas simbólicos e apresentando-os como padrão adequado ao homem, a classe dominante busca, sutilmente, introjetar verdades e formar um consenso<sup>20</sup> em torno delas, quando, na realidade, tais verdades e padrões nada mais são do que instrumentos de legitimação de sua ideologia e perpetuação das diversas formas de dominação.

O processo por meio do qual uma classe dominante legitima-se através dos sistemas simbólicos em detrimento de uma classe dominada é o que Pierre Bourdieu chama de violência simbólica. A classe dominada, despojada do poder político e ideológico, perde também o poder simbólico, uma vez que, diante da classe dominante, se autoanula e tende a aderir a esta, pois a imposição é sutil e se abriga sob a noção de que a classe dominante possui maior força e poder. É ela detentora da verdade e de atributos que a tornaram vitoriosa na sociedade, restando aos dominados tentar imitá-la. Uma situação tão grave que leva os próprios dominados ao autodesprezo, em busca de se igualar à classe dominante. Assim, a classe dominante garante a sua permanência e he-

---

<sup>19</sup> Em uma sociedade de classes, a classe dominante geralmente é a que detém maior poder econômico. Esta será detentora também do poder político e ideológico na sociedade. Conforme Bourdieu (2003, p. 12), “as frações dominantes, cujo poder se assenta no capital econômico, têm em vista impor a legitimidade da sua dominação”, o que faz do campo da produção simbólica um “microcosmos da luta simbólica entre classes”.

<sup>20</sup> Segundo Bourdieu (2003, p.10), os símbolos promovem integração social e, sendo instrumentos de conhecimento e de comunicação, tornam possível a formação de um consenso sobre o sentido da vida em sociedade, e isso contribui para a reprodução da ordem social estabelecida. Quando as produções simbólicas servem de instrumentos de dominação, relacionando-se a interesses particulares de uma cultura dominante que pretende tornar tais interesses universais, observa-se que, por meio de uma integração real da classe dominante, que a distingue de outras classes, é produzida nas classes dominadas uma “falsa consciência” de que o modelo da tais classes é necessário à integração da sociedade como um todo. Dessa forma, legitimam-se as distinções de classe, “compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante” (*Ibid.*).

gemonia na sociedade. Aos dominados, ocorre a alienação de si e a invisibilidade ou marginalização de sua identidade.

Um exemplo desse tipo de violência foi a imposição da cultura europeia sobre as colônias por meio não somente da força e da violência física, mas também da introdução entre os povos dominados do modo de vida europeu, dos seus costumes, da sua religião, da sua maneira de ver o mundo e de compreender o homem. A perda da identidade cultural e do universo simbólico que garantia a coesão entre os nativos foi, sem dúvida, um elemento facilitador da dominação e da colonização.

Ao lado dos colonizadores, estava a Igreja Católica, atrelada ao Estado e pronta a introduzir um novo sistema simbólico ao campo religioso e ideológico, legitimando o poder dominante e, ao mesmo tempo, servindo-se da força política e econômica do colonizador como apoio para implantar a sua doutrina em terras dominadas. A propagação da fé não era o único objetivo da religião dominante entre os povos dominados: a depreciação e a demonização da cultura africana e indígena exerciam a dupla função de impor a religião e de justificar a dominação, pois a esses povos, uma vez tidos como selvagens, demoníacos e ignorantes, era justo que fossem evangelizados pela Igreja e civilizados pelo Estado para que se tornassem humanos e fossem salvos. Pretendia-se, deste modo, tornar os indígenas dóceis à civilização e os negros resignados à sua condição de escravos, por meio da ideia de que a Igreja e o Estado estavam acolhendo-os, ainda que na opressão e na escravidão, para livrá-los de sua condição de pagãos e ignorantes.

Tal ideologia, em meio a um povo subjugado e sem poder econômico, político e ideológico, levou muitos indígenas e africanos a verem a sua cultura como de fato errônea e como causa de sua condição de inferioridade em relação ao branco. O sistema simbólico introjetado pela religião dominante, embora não tenha conseguido eliminar por completo as crenças nativas, imbuu-as de seus elementos, como se pode observar no sincretismo religioso brasileiro, no qual, elementos da cosmovisão cristã convivem com elementos indígenas e africanos.

Essa cultura sincrética chegou ao sertão norte mineiro no período colonial com os primeiros desbravadores da região, desenvolveu-se com as características que apresentamos anteriormente e sofreu nova violência com a chegada da Igreja institucional e o seu empenho normalizador.

Havia um universo simbólico criado pelo sertanejo para garantir a sua sobrevivência em um ambiente hostil. O sistema simbólico sertanejo, caracterizado pela proximidade quase íntima com o sobrenatural, promovia a coesão, a esperança e também o poder no sertão. Em meio a esse sistema, havia uma convivência mais ou menos harmônica de elementos provenientes de matrizes culturais diversas que povoavam o imaginário popular sertanejo. A realidade material do sertanejo refletia-se no imaginário religioso, ampliando a dimensão dos elementos das cosmovisões matriciais, privilegiando a magia, o misticismo, o curandeirismo e a feitiçaria como meios de se obter socorro e proteção urgentes. Embora já povoada pelas ideias de bem e de mal, de santos e de demônios provenientes do Cristianismo, as fronteiras entre esses elementos não eram tão definidas no sertão, de modo que o mundo humano e espiritual interligava-se sem que houvesse um juízo de valor quanto a determinadas práticas. O mal estava mais nas más intenções do que nas práticas em si, pois os mesmos rituais feitos para o mal, se praticados com boa intenção, eram aceitos naturalmente e tidos como necessidades do cotidiano.

Chega, então, a Igreja oficial e escandaliza-se com as práticas populares, vendo-as como uma aberração, fruto da ignorância, cujos efeitos e manifestações davam-se por obra do demônio. Um caso não somente de interpretação religiosa, mas um meio de garantir a propagação do Catolicismo erudito, pois um sistema simbólico, ao chegar a uma nova região, para se implantar eficazmente, necessita, em primeiro lugar, aliar-se à classe dominante política e economicamente, para que tenha possibilidades de ação. Em segundo lugar, de aniquilar ou de enfraquecer o sistema simbólico precedente, e isso se dá por meio da depreciação deste, o que, no caso do Catolicismo, encontra na demonização a sua principal ferramenta.

Nessa perspectiva, podemos compreender a situação dos benzedores em Varzelândia.

O sertão era povoado por pessoas simples, em sua maioria, analfabetas, desprovidas de conhecimento teológico; estas, paulatinamente, aderem aos discursos dos padres com a Bíblia na mão, pois os têm como mais entendidos e estes fazem questão de se colocar como autênticos representantes de Deus na terra. Surge, então, o conflito entre a pregação eclesiástica e a identidade cultural. Nesse conflito, elementos se perdem e outros se mantêm, mas não com o mesmo vigor, pois o povo, agora, irá questionar constantemente se as suas práticas estão de acordo ou não com a verdadeira Igreja



de Deus, havendo, assim, uma confusão entre o que se crê e o que se pratica. Da contradição, surge o outro agravante: o sertanejo católico é convencido de que o demônio está em nas práticas populares, mas não admitindo vê-lo em si próprio- uma vez que é um cristão- passa a vê-lo no outro, o que, tomado no plano coletivo, no contexto do sertão norte mineiro, é demonizar a si mesmo em suas origens.

O sertanejo sofreu violência simbólica quando teve o seu sistema simbólico demonizado ou depreciado pela Igreja clerical, e aderiu a elementos da ideologia que lhe foi imposta, entrando em conflito consigo mesmo, o que resultou no abandono de muitas práticas populares e na desconfiança ou na insegurança diante das que permaneceram. Assim, os católicos aprenderam a ver as benzeções como demoníacas, mas, quando se veem cair na identidade cultural que foi demonizada, não querendo admitir o demônio em si, projeta-o no outro. Deste modo, encontram uma saída transferindo a ideia do demônio para a benzeção praticada pelos umbandistas, que não é outra senão a mesma praticada em todo o meio popular.

Isso nos leva a concluir que o sertanejo, já marginalizado, privado dos seus direitos sociais e com pouca instrução, com a chegada da ideologia religiosa dominante, que vê nas práticas populares um *locus* do demônio, acaba cedendo aos elementos do processo de demonização daquilo que, durante décadas, havia cultuado para garantir a sua sobrevivência no sertão. Passa, assim, a ver no outro, no adepto de outra religião, o demônio do qual falavam os padres da Igreja. Com isso, o sertanejo católico, vítima de violência simbólica, tendo aderido a elementos da ideologia dominante, torna-se reprodutor desse tipo de violência, posicionando-se a favor de tal ideologia e depreciando o umbandista. De vítima, passa a agressor. O umbandista, por sua vez, torna-se vítima quando cede à depreciação de sua religião, escondendo-se, envergonhando-se de assumir sua confissão religiosa ou até mesmo vendo-se realmente como demoníaco.

A violência simbólica surge quando se pretende a destruição ou a inferiorização de um sistema simbólico a partir da imposição sutil de elementos de outro, que se pretende dominante. Em se tratando de religião, este é um terreno fértil para a atuação de grupos e de agentes cujos interesses e ideologias são diversos. No meio religioso, a violência simbólica traduz-se na inculcação dos valores de uma religião dominante como sendo a verdade absoluta e o caminho único adequado ao homem. Escondida sob as ideologias, as doutrinas e os preconceitos que geram a discriminação e a marginalização de diversos grupos religiosos por parte de outros grupos ou de toda uma sociedade, esse

tipo de violência vem, ao longo da história, solapando a identidade religiosa de diversos povos. É ela causa de posturas aberrantes, como a demonização no interior de grupos que compartilham a origem histórica e os elementos simbólicos, tais como as religiosidades do meio popular em que o sertanejo vem demonizando o sertanejo.

A violência simbólica age sutilmente, tem grande poder destrutivo e os seus efeitos são devastadores; atinge o ser humano em sua identidade, causando não somente a depreciação desta no interior de um grupo como também levando o indivíduo à autoanulação diante da ideologia que lhe é imposta.

### **Como superar a violência simbólica?**

A violência simbólica consoma-se a partir do momento em que se retira do indivíduo a autonomia de pensar por si próprio, fazendo com que este deixe de ser sujeito da construção e da reconstrução de sua identidade pessoal e torne-se objeto de uma ideologia dominante. Isto se dá quando uma classe se mostra superior e introjeta em uma classe inferiorizada um sentimento de incapacidade para fazer o correto uso da razão e para agir em sua liberdade, o que gera alienação e autoanulação em função daquilo que é apresentado pela classe dominante como a forma ideal de ser, de pensar e de agir. Assim sendo, para que a violência simbólica seja superada, um passo importante é o conhecimento, e este se desdobra em autoconhecimento e em conhecimento sobre o outro, pois a violência simbólica alimenta-se, em muitos aspectos, da falta de conhecimento em relação ao outro e a si próprio. Faz-se necessário também o conhecimento sobre os mecanismos pelos quais a violência simbólica é gerada e perpetuada, é preciso que ela seja desnudada para que se possa reconhecer sua ação e combatê-la.

Mas esse conhecimento, para que seja eficaz, não deve ser monopolizado e controlado por uma ideologia que se pretenda hegemônica, e sim mostrar a realidade tal qual ela se apresenta. Ao ser ministrado, deve-se estar atento quanto ao risco de ser ainda imbuído pelo ranço de basear-se numa ideologia que se queira implantar, manipular o interlocutor segundo a sua visão ou segundo a visão de quem o está ministrando. Trata-se, portanto, de um caminho não muito fácil de concretizar, uma vez que pressupõe a formação de uma nova consciência que supere as dicotomias dominante-dominado e superior-inferior, que levam à imposição de uma classe sobre outra.

Essa formação de uma nova consciência deve passar pela educação para que, por meio da instrução, se tenha um aparato teórico que leve o indivíduo a uma visão crítica capaz de identificar a ação da violência simbólica e combatê-la. Mas a instrução teórica apenas não é suficiente, sobretudo quando tratamos do campo religioso, no qual são por demais acentuadas as divergências de interesses e de concepções em torno dos sistemas simbólicos, e onde há uma série de estereótipos e preconceitos arraigados no interior de grupos e das pessoas, que servem de sustentáculos e de meio de propagação da violência simbólica. Neste caso, um conhecimento virtual, construído de longe, não é suficiente, sendo necessário que, ao lado do conhecimento teórico, haja experiência do encontro, da relação, do diálogo.

Buber (2001) chama-nos a atenção sobre valor da inter-relação, quando diz que, no encontro com o outro, o ser o conhece e, conhecendo o outro, conhece a si mesmo, pois somente em face do outro o ser toma consciência de si. Na relação com o outro, o ser se constrói, se firma e adquire identidade, de modo particular e também no que se refere às sociedades humanas. Semelhante ao pensamento de Buber, Teixeira (1995) afirma que a alteridade é um novo caminho para a identidade, pois a abertura para o outro, o entendimento do significado das suas tradições religiosas possibilita uma adequada autocompreensão.

Somente o gesto de ir ao encontro do outro, com disposição para ver, ouvir e compreender o outro em suas especificidades, em sua diversidade e em sua visão de mundo, pode quebrar preconceitos de maneira eficaz. Ao mesmo tempo, é necessário que se faça a experiência do autoconhecimento, um conhecimento de si que não seja dado ou influenciado pelos pressupostos oferecidos pela ideologia dominante, para que, assim, em face do outro, haja o autorreconhecimento e a autoafirmação sem prescindir da alteridade. Em outras palavras, uma autenticidade segura, que não se anula diante do outro e que não busca se afirmar por meio do aniquilamento da identidade do outro. Isto se concretiza por meio da aproximação respeitosa, da inter-relação e do diálogo.

No caso dos benzedores em Varzelândia, o desconhecimento do povo sobre as origens da prática e do seu próprio universo religioso permitiu a depreciação por parte da Igreja institucionalizada. Neste caso, o conhecimento faz-se necessário, primeiramente, para que os benzedores católicos e umbandistas varzelandenses possam reconhecer a origem comum dessas religiões no seio da cultura popular sertaneja, o que torna a demonização do outro um contrassenso, pois se está demonizando a si próprio em suas

raízes. Em segundo lugar, para identificar os mecanismos pelos quais a sua cultura de origem foi se dissolvendo em uma ideologia imposta.

Ao conhecimento histórico, deve-se aliar o conhecimento ético, o senso de respeito para com o outro em sua individualidade, pois os benzedores e demais fiéis católicos não se aproximam dos umbandistas que demonizam, julgando-os a partir de estereótipos arraigados no senso comum e fomentados pelas instituições religiosas. É preciso, portanto, conhecer e considerar o ser humano que há no outro; este que também sente, crê e tem uma maneira de ver e de interpretar o mundo. Mais do que conhecer, encontrar e considerar, é preciso ainda dialogar para que, enfim, a intolerância religiosa, fruto da violência simbólica, seja superada.

A exigência do respeito ao outro não se restringe à questão dos benzedores nas religiões abordadas, mas se aplica a toda e qualquer manifestação religiosa. Ainda que se trate de religiões aparentemente sem nada em comum, a heterogeneidade não pode constituir um entrave ao diálogo, mas um convite a este.

O processo do diálogo não consiste em uma das partes se converter à outra ou ao seu pensamento, mas em ambas aprofundarem as discussões para uma convivência harmônica na diversidade. Teixeira (1995) esclarece que “identidade e alteridade não se excluem, antes, se conjugam”<sup>21</sup>. O abrir-se para o outro não exige, necessariamente, o rompimento com a própria tradição, mas sim o reconhecimento da riqueza e da singularidade das outras tradições, o respeito à diversidade e a abertura ao crescimento, que pode ser proporcionado pelo contato harmonioso entre as diferentes tradições. Portanto, o conhecer o outro, a tolerância e o diálogo não precisam ser vistos nem temidos como um catalisador da identidade do indivíduo ou do seu grupo, mas desejados como forma de pacificação e de enriquecimento entre grupos diversos, pois cada qual, em suas especificidades, tem muito a contribuir na construção e na compreensão do humano.

Uma convivência pacífica em um mundo plural e que almeja a unidade na diversidade passa pelo reconhecimento, por parte das religiões, de que mesmo as mais antagônicas expressões religiosas têm muito em comum enquanto manifestações da subjetividade humana. É preciso que se abra para a compreensão de que o ser humano é um ser religioso que busca, na transcendência, a solução para as questões mais desafiantes de sua existência. A religião é, nas palavras de Rubem Alves (1984, p.08), um

---

<sup>21</sup> *Ibid*, p.189.

“esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido.” Cada povo, em cada cultura, desenvolve o seu modo de pensar e de viver a religião, e isso não quer dizer que um seja mais correto ou melhor do que o outro, devendo se sobrepor aos demais. São apenas diferentes.

### **Consideração final**

Não pretendemos, nesta abordagem, oferecer fórmulas definitivas para a superação da violência simbólica no campo religioso e dos conflitos advindos desta, bem como não temos nossas considerações como fechadas e indiscutíveis; tão somente, procuramos somar nossas considerações a uma discussão cada vez mais necessária na sociedade de hoje. No mundo atual, caracterizado pela pluralidade advinda do intenso encontro de culturas, o apelo crescente de grupos diversos pelo direito à liberdade de culto e de expressão põe em evidência a urgência de se buscar meios de superar a violência simbólica para que a convivência na diversidade seja de fato democrática, e para que haja, assim, a almejada harmonia na diversidade.

Podemos concluir que a violência simbólica encontra-se no bojo das religiões, quando estas se impõem como detentoras da verdade absoluta, da eleição divina, do bem supremo, da salvação única para o homem, por meio de discursos de que as demais religiões são mentirosas, desprezadas pelo divino, maléficas ou malignas, e que levam o homem à danação. A violência simbólica tem um poderoso mecanismo de ação quando a religião se atrela a uma classe dominante e, através dela, busca inculcar a sua ideologia em meio a uma classe dominada, dissolvendo o universo cultural e religioso que estes dominados já possuíam. A violência simbólica consoma-se em posturas de distanciamento, de menosprezo e de segregação em relação ao outro, no não reconhecimento da validade das outras religiões em face da ideologia religiosa imposta.

Isso deixa evidente que é preciso uma postura de reconhecimento e de respeito pelo outro para que haja uma relação harmoniosa entre as religiões, sem a imposição de uma sobre a outra. O respeito ao outro, bem como o reconhecimento construtivo do seu valor, é um primeiro e decisivo passo para a paz entre as religiões e, por que não dizer, para a paz mundial, pois, no cerne dos maiores conflitos entre povos e nações, nos dias atuais e ao longo da história, encontra-se, de forma declarada ou sutil, a questão religiosa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem Azevedo. *O que é RELIGIÃO*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1984.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BORGES, Ângela Cristina. *Umbanda sertaneja*. Cultura e religiosidade no sertão norte mineiro. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007, 240f.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz (português de Portugal). 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1977.
- MOURA, Elen Cristina Dias de. *Entre ramos e rezas: o ritual de benzeção em São Luís do Paraitinga, de 1950 a 2008*. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009, 208p.
- PRATES, Adimilson Eustáquio. *“Exu agodô, o sangue eu lhe dei, mas a carne eu não dou”*. Traços característicos da identidade de Exu-Sertanejo, expressos no imaginário religioso Afro-sertanejo da cidade de Montes Claros/ MG, contidos na tradição oral. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do “ser negro”*: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- SOUZA, Antônio Alvimar. *A Igreja entrou renovadamente na festa: Igreja e Carisma no Sertão de Minas Gerais*. Belo Horizonte: FUMARC, 2007.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

# Romarias: um espaço de interação entre a tradição e a modernidade

Sandra Célia Coelho G. S. S. de Oliveira\*

## Resumo

Nossa pesquisa tem por objeto o estudo das romarias no Brasil, enfatizando as de Aparecida, Juazeiro do Norte e Bom Jesus da Lapa, como espaço de interação entre a tradição e o moderno. Trata-se de uma pesquisa literária através da qual, buscamos analisar a forma como se inserem os romeiros(as), na e em relação às romarias, mais particularmente, como os eles percebem e se posicionam em relação a aspectos típicos da modernidade, como a centralidade do indivíduo, e outros aspectos típicos da tradição, como a busca por comunidade. Uma vez constatado que a modernidade se apresenta às pessoas com um modo de vida centrado no indivíduo, pode-se afirmar que as romarias são um espaço de interação entre a tradição e a modernidade.

**Palavras – chaves:** Romarias, indivíduo, interação, tradição, modernidade.

## Introdução

A pesquisa aqui apresentada teve como motivação uma inquietação pessoal por uma manifestação religiosa, resultando disso o interesse de estudar o tema no âmbito da academia. Consideramos a romaria como uma prática que engloba a dinâmica do tradicional e do moderno, do religioso e do secular, sem perder a sua especificidade. Para mim, romaria não é apenas uma manifestação do catolicismo popular. Alguns aspectos ligados a um estilo de vida tradicional, que inclui o catolicismo rústico, persistem ao lado de outros novos, ligados a uma cultura das cidades, na qual se aproximam as dinâmicas dos santuários, das romarias com as quais nos ocupamos neste estudo, especialmente durante as Festas. A romaria mantém elementos tradicionais dessa forma de devoção e, ao mesmo tempo, não está fechada e nem impermeável às transformações que provêm de um mundo urbanizado. No Brasil, entre as muitas romarias existentes, destacamos três espaços em que elas acontecem: Aparecida do Norte (SP), Juazeiro do Norte (CE) e Bom Jesus da Lapa (BA).

---

\* Doutoranda em Ciências da Religião-PUC/GO, mestre em Ciências da Religião-PUC-GO, Pós-graduada em Sociologia- UFMG, Graduada em Ciências Sociais pela UNIVALE professora auxiliar da Universidade do Estado da Bahia-UNEB/Departamento de Educação-Campus XII- Guanambi-Ba, líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde-GEPERCS. E-mail: sandraccgs@hotmail.com .

Neste artigo síntese de nossa dissertação de mestrado, pretendemos mostrar, por meio de uma abordagem socioantropológica, de forma resumida que a influência que os peregrinos exercem de forma direta, no cotidiano em a dinâmica urbana da cidade, para a qual converge a romaria projetando-a espacialmente a partir de seu santuário.

A romaria se apresenta como um fenômeno religioso grandemente praticado no Brasil, desde sua mais simples manifestação até a grande concentração de fiéis que ocorre, por exemplo, em Aparecida - SP, com romeiros oriundos de diversos lugares do Brasil e até mesmo do exterior. O grande desafio nesse campo, na contemporaneidade é compreender o fenômeno religioso como fundamental, para entender à diversidade cultural exigindo uma melhor reflexão filosófica que dê conta da estrutura específica da atividade religiosa. Tendo como aporte teórico contribuições dos estudiosos, no que concerne ao indivíduo/comunidade, faremos uma reflexão da romaria como um dos fenômenos religiosos que se destacam na atualidade, analisando-a a partir da concepção da tradição e do moderno, apresentando o contexto religioso brasileiro no qual a romaria se insere, bem como apresentar a romaria como um espaço de interação entre a tradição e a modernidade.

## **1 A tradição e o moderno no campo religioso brasileiro na atualidade**

A especificidade do campo religioso brasileiro está relacionada com a história do nosso país, de acordo com nosso próprio campo e de seus *habitus* religiosos. O campo religioso brasileiro apresenta dinâmicas e estruturas próprias. A importância do campo religioso brasileiro ocorre pela existência de bens simbólicos dentro da sua formação histórica. Vale aqui lembrar que por praticamente quatro séculos, o campo religioso brasileiro foi dominado pelo catolicismo de origem lusitana, recebendo influências ao longo de sua formação, das religiões indígenas, africanas e do judaísmo. A partir da separação igreja/estado o campo religioso passa a contar com a presença do protestantismo e na atualidade encontra-se por demais diversificado e pluralizado.

A análise das crenças religiosas no cenário brasileiro faz com que adotemos, segundo Parker (1996, p. 128), a seguinte reflexão:

Sabemos que a consciência moderna em nossos países latino-americanos não requer o abandono de suas crenças para entrar na modernidade. O catolicismo e muitas igrejas tem sido fatores de tradicionalismo em muitos períodos da



história, mas também sabemos que elas, em determinadas circunstância e conjuntura tem-se mostrado como poderoso atores sociais na defesa de valores fundamentais da modernidade projetada no plano social e político (PARKER, 1996, p. 128).

Temos o pluralismo e a diversidade religiosa como características da modernidade. No entanto, não são somente essas as características da religião que podem ser verificadas no campo religioso atual, mas também o (re)encantamento do mundo se apresenta como uma dimensão a ser considerada. De acordo com Parker (1996, p. 140),

No seio das mutações culturais, as religiões que não são indiferentes ao processo de modernização, portam valores e processos que ajudam a secularização, mas, ao mesmo tempo, oferecem elementos simbólicos que contribuem ao re-encantamento do mundo, sendo especialmente notável a contribuição do neo-conservadorismo, dos fundamentalismos e dos neo-fundamentalismos (PARKER, 1996, p. 140).

Afirma ainda o autor, que um traço característico da modernidade religiosa é a pluralidade, onde a desinstitucionalização de alternativas religiosas e a desregulação do campo religioso causam vários fatores, uns de aspectos positivos e outros de aspectos negativos (PARKER, 1996). Já Montero (1994) diz que as tradições religiosas estão em constante processo de reinvenção, reestruturação e rearticulação, transitando livremente em diversos cultos articulando crenças e buscando adesões dentro de um vasto campo religioso.

Embora esses autores tenham apresentado muitas combinações do moderno e do tradicional que se aplicam ao campo religioso brasileiro, no que se refere ao nosso objeto de estudo, é interessante analisar a romaria como um espaço de interação entre tradição (comunidade como centro) e modernidade (centralidade no indivíduo sujeito como centro).

## **2. A Romaria**

A nosso ver, a romaria é um dos fenômenos mais importantes e característicos do campo religioso brasileiro, na atualidade. Ao longo da história, a romaria sempre foi uma realidade entranhada no coração de todas as religiões, principalmente a católica. Segundo Araújo (2009), qualquer pessoa seguidora de uma crença ou não, que viaja em romaria em direção ao local sagrado, por diversos motivos, principalmente os de ordem espiritual, está realizando uma peregrinação e quem participa de uma romaria é chama-

do de romeiro ou peregrino, cujo sentido etimológico, segundo o dicionário de Língua Portuguesa Silveira Bueno (2000, p. 687), quer dizer: “homem que vai em romaria”. Segundo Scarano (2006), a palavra romaria está relacionada ao catolicismo e correlacionada a Roma, centro da Igreja, portanto local de peregrinação desde os primórdios onde os cristãos se dirigiam em busca de perdão para os pecados cometidos, ou em busca de graças. Oliveira (2008), por sua vez, define “romaria” como peregrinação de caráter religioso que reforça o ato de peregrinar, ou seja, andar por terras distantes, ir a lugares santos ou de devoção. Os romeiros se valem de várias formas de deslocamentos, desde a simples caminhada até o uso do caminhão pau-de-arara.

Definida por Sanchis (2006) como um caminhar muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorada, mas cheia de encantos, a romaria é uma manifestação religiosa complexa e popular, ao encontro e à presença do santo, tendo como seu ápice a chegada a um santuário. É quase como se o romeiro soubesse que só seria digno de se aproximar do santo de devoção oferecendo a sua própria cota de sacrifício.

Desde o início da humanidade, constata-se deslocamentos, viagens de grupos ou indivíduos para um determinado lugar consagrado, em reverência a um santo. Esse local pode ser: grutas, igrejas e túmulos dentre outros. Existem em várias partes do mundo lugares famosos de peregrinação tais como: Meca, Terra Santa, Lourdes, Santiago de Compostela, dentre outros. Tanto no passado como no presente, as peregrinações aos lugares sagrados possuem enorme expressão social, favorecendo a criação e recriação das culturas. A peregrinação a Meca, por exemplo, atrai milhares de fiéis muçulmanos, em homenagem à terra natal do profeta Maomé. Jerusalém também se inclui no cenário das grandes peregrinações, pelo fato de ser considerada cidade sagrada pelas três religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e o islamismo.

A arte de peregrinar tornou-se uma prática institucionalizada nas cinco principais religiões mundiais, tais como: hinduísmo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo. Exemplificando, Araújo (2009, p. 43) reporta que “no caso cristão, inclusive, algumas sepulturas de mártires serviram de base para a construção de templos que se tornaram mais tarde verdadeiros centros de peregrinações”. A romaria tem grande expressão social, pois contribui para alterar os diversos contextos sociais em diversos aspectos, tais como: econômico, social, político e, principalmente, o cultural. Esses aspectos

tos influenciam direta e indiretamente no desenvolvimento dos locais denominados sagrados.

A dinâmica da romaria é marcada pelo movimento entre fiéis e devotos consistindo no ir e vir, cujas relações vivenciadas nas romarias estreitam os laços não só religiosos, mas também sociais. Atualmente, as romarias movimentam milhares de pessoas a cada ano, no mundo todo. Não se restringindo ao mundo cristão, mas a outras religiões, por várias crenças e motivos. Contudo, nas romarias

[...] descobre-se uma mistura das coisas santas e devoção popular pelo encontro entre duas realidades opostas e paradoxalmente próximas, sob o aspecto da união entre profano e sagrado, através do convívio, no mesmo espaço, da festa do santo e da festa do povo (ARAÚJO, 2009, p. 49).

Segundo Araújo (2009), as romarias brasileiras são originárias da época medieval e foram trazidas pelos portugueses e espanhóis, sendo expressão do catolicismo popular, que tem como característica cultural toda a riqueza expressa na diversidade de devoções, principalmente devido ao sincretismo religioso que aqui se formou pelo encontro de três raças: brancos, índios e africanos.

## **2.1 Romarias na trajetória histórica cultural do Brasil**

Entre as muitas funções que a religião pode ocupar na sociedade, destacamos seu potencial de contribuir para a “construção do mundo”, pois, como afirma Berger (1985, p. 15) “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo e a religião tem seu lugar destacado”.

Como consequência de nossa história cultural no Brasil, temos atualmente como principais santuários: o Santuário de Nossa Senhora de Aparecida, em São Paulo; o de Nossa Senhora da Penha, no Rio de Janeiro; o Círio de Nazaré, em Belém/PA; o Divino Pai Eterno, em Trindade/GO; Bom Jesus da Lapa/BA; o de São Francisco das Chagas do Canindé/CE; o do Padre Cícero, em Juazeiro do Norte/CE, Nossa Senhora da Piedade, em Caetés/MG e tantos outros espalhados por esse imenso território brasileiro, que expressam uma devoção nacional, regional ou local. Com o intuito de compreendermos melhor esse universo das romarias para podermos verificar se, de fato, elas se constituem em espaço de interação entre a tradição e a modernidade, optamos por fazer uma breve explanação sobre romaria no Brasil, com destaque especial para três lugares: Aparecida, Juazeiro e Bom Jesus da Lapa.

### 2.1.1 Romaria de Nossa Senhora da Aparecida

Começamos por apresentar a romaria de Nossa Senhora Conceição Aparecida, em São Paulo, por ser considerada a ‘Santa Padroeira do Brasil.’ A Romaria de Aparecida, considerada a maior do Brasil, por estar localizada no estado de São Paulo, rico economicamente, foge a qualquer estereótipo de romarias do interior do resto do País. Ali não se chega de carros de bois, de paus de arara ou montado no lombo de um jumento.

Conforme relato histórico, em 12 de outubro de 1717 “os pescadores João Alves, Domingos Garcia e Felipe Pedrosa, recolheram numa rede de pesca no Rio Paraíba, uma pequena imagem de cerâmica, com 30 centímetros de tamanho” (OLIVEIRA, 2008, p. 78). Naquilo que é visto como um milagre, a imagem não foi encontrada toda inteira. Primeiro, os pescadores encontraram o corpo, depois, encontraram a cabeça. Por sua cor negra, pode-se deduzir que aquela imagem fora construída por escravos que veneravam Nossa Senhora, a Mãe de Jesus. Esse fato fez com que um tão pequeno povoado se transformasse em um dos maiores centros de peregrinação do país e do mundo inteiro, que atrai milhares de romeiros de todos os lugares, os mais longínquos, que vão à busca de milagres. A primeira romaria oficial a Aparecida foi organizada em 1873, mas bem antes, Aparecida já era um centro de peregrinação no Brasil.

Após ser encontrada, a imagem de Nossa Senhora Aparecida permaneceu por quinze anos, na casa de um dos pescadores que a encontraram. Felipe Pedroso que “colou com cera de mandassaia (abelha arapuá) a cabeça e o corpo da imagem, que ficou perfeita” e, a partir de então, “como a imagem de Nossa Senhora da Conceição ‘aparecida’ na rede, tirada das águas barrentas, começaram a chamá-la de *Nossa Senhora da Conceição Aparecida*” (BÖING, 2007, p. 17). A vizinhança passou a reunir-se para orar, o que fez que a devoção àquela santa aumentasse cada vez mais. Logo, um oratório foi construído no Porto de Itaguaçu (Rio Paraíba), e, no ano de 1734, a pedido do padre José Alves Villela, vigário local à época, foi construída uma capela, no alto do morro dos coqueiros, com esmolas dos romeiros.

A fama da Senhora e das graças alcançadas junto à imagem se espalhou pelo país afora, levada por tropeiros, sertanistas e mineradores, e, no final do século XVIII, foram construídos diversos oratórios e templos em louvor da Virgem da Conceição Aparecida (MEGALE, 2004, p. 14).

Segundo Boing (2007), os primeiros romeiros de Aparecida visitaram a santa, quando sua imagem se encontrava no oratório, na casa do pescador Felipe Pedroso. Reportavam as notícias concernentes aos primeiros milagres, por meio dos viajantes, mascastes e bandeirantes. A partir daí passou a atrair devotos de muito longe, de fora e dentro do país. A cada ano aumentam-se mais o número de fiéis que visitam o santuário. Há uma diferença entre os romeiros de antigamente com os de hoje. Segundo essa autora os romeiros de hoje

[...]não arrastam mais o lixo do chão da Basílica com barras de vestidos luxuosos, pois a moda mudou e o chão da Basílica, aliás, é impecável, e não há lixo a ser arrastado. Mas continuam, lado a lado os contrastes: ricos e pobres, desesperados e agradecidos, poderosos e desvalidos, santos e pecadores, interesseiros e verdadeiros devotos, mas todos, e nisso são todos iguais, lado a lado, de joelhos e carregando, com as velas, os Terços e as lembranças, as esperanças e agradecimentos que igualam os filhos da Virgem Aparecida (BOING, 2007, p.49).

A visita dos devotos aquele lugar foi se intensificando de tal forma que no século XIX, em 1834, teve início à construção de uma igreja maior, a Basílica Velha, que foi inaugurada em 8 de dezembro de 1888. Na sequência, de acordo com Megale (2004, p. 15), no ano de 1904 “a santa ganhou uma coroa de ouro e pedras preciosas doada pela princesa Isabel; em 1930 [e] em 1930, foi proclamada Padroeira do Brasil”, cuja comemoração de seu dia nacional foi decretada pela Lei 6.802/80, recebendo em 1967, “a mais importante honraria concedida pela Santa – A Rosa de Ouro”. Com a intensificação cada vez mais constante dos romeiros, devido à grande popularidade que aquela santa foi ganhando ao longo dos anos, viu-se a necessidade de se construir um templo maior e assim “as autoridades eclesiásticas resolveram construir um templo digno da padroeira, junto à margem do rio onde foi encontrada sua imagem” (MEGALE, 2004, p. 15).

Magris e Alves (2006, p. 18) citam o relato do papa João Paulo VI, ofertando ao Santuário uma Rosa de Ouro:

Dizei a todos os brasileiros que esta flor é a expressão mais espontânea do afeto que temos por esse grande povo que nasceu sob o símbolo da Cruz, no santuário de Nossa Senhora Aparecida, ela dará testemunho de nossa constante oração à Virgem santíssima para que interceda junto ao seu Filho, pelo progresso espiritual e material do Brasil.(MAGRIS & ALVES, 2006, p. 18).

A Basílica Nova, considerada o maior Santuário Mariano do mundo e no geral a terceira maior do mundo, recebeu consagração do Papa João Paulo II, em missa solene

celebrada em 4 de julho de 1980. No ano de 2004, comemorou-se o centenário da coroação da imagem da virgem e proclamação de Nossa Senhora como padroeira do Brasil, marcando assim as festividades do jubileu de coroação realizado naquele ano.

Os romeiros em Aparecida fazem o seguinte trânsito religioso: participam das missas, visitam a imagem, oram acendem velas e pagam promessas fervorosamente, visitam a sala de promessas. Enfim, eles adentram por todo o espaço do Santuário em reverência ao santo. Estar lá para eles é uma grande festa e eles procuram comemorar datas importantes em família, como nascimento, aniversário de casamento, dentre outras.

A romaria é uma manifestação coletiva, em que as pessoas que participam têm como características as súplicas, os sofrimentos ou muitas vezes a alegria por ter alcançado uma graça. A romaria faz uma ligação entre o momento presente no sentido de vivenciar o passado e de agradecer pela graça obtida e o futuro, pelo provável cumprimento do compromisso firmado com o santo. Na romaria, encontramos aspectos de interação entre comunidade e indivíduos, sem retirar o aspecto individual, um traço característico da modernidade líquida.

Romarias, peregrinações e ex-votos encontram campo fértil nessas áreas, mas não apenas nelas. Esses movimentos e essas lembranças não podem ser vistos como ações típicas de um momento, mas se colocam numa corrente de tradições que se repetem e se manifestam como uma ligação do ser humano com os poderes da divindade. Repetem sobretudo tradições de maior força no âmbito rural, uma vez que, quando se manifestam em áreas urbanas constituem em geral uma ligação indivíduo/Divindade, com relação da solidariedade menor para com os demais membros da comunidade, tanto os do presente como os do passado e mesmo os do futuro (SCARANO, 2006, p.14).

De acordo com Giddens (2010, p. 55), à medida que o papel da tradição muda e assim mudamos nossa dinâmica de vida, podendo ser sintetizadas entre um empurra e puxa ou mesmo entre a autonomia de ação e a razão. “Ali onde a tradição recuou somos forçados a viver de uma maneira mais aberta e reflexiva”. Pensamos que a romaria sobre a qual acabamos de explanar, apresenta à sociedade o desafio de vê-la como uma forma de reflexividade da modernidade.

### **2.1.2 Romaria do Pe. Cícero (Juazeiro do Norte – CE)**

Considerada a segunda maior cidade do Ceará, no que se refere ao desenvolvimento econômico, Juazeiro do Norte se destaca por sua religiosidade (sendo um dos

pólos de peregrinação religiosa mais importante do Brasil), que todo ano recebe milhares de fiéis vindos do sertão nordestino e do país inteiro, somando-se aos seus mais de 230 mil habitantes. Essas são as principais ocasiões de visitas à terra do Padre ‘Cícero Romão Batista’, o ‘padinho Ciço’ dos fiéis devotos: Romarias de 24 de março (data do nascimento de Padre Cícero), de 20 de julho (data de seu falecimento); Festa de Nossa Senhora das Dores, a padroeira daquela cidade, em setembro; e no dia de finados, em 2 de novembro, quando ali vão visitar os restos mortais de Pe. Cícero; e por fim, a romaria de Nossa Senhora das Candeias.

Conforme Reeber (2002, p. 276), a romaria de Juazeiro do Norte, estado do Ceará, surgiu em torno de um sacerdote católico que nasceu no Crato, Ceará, no dia 24 de março de 1844, vindo a falecer 90 anos depois, em 20 de julho de 1934. Padre Cícero tornou-se responsável por protagonizar “um conflito com a hierarquia da Igreja católica em 1889, ao presenciar e proclamar o milagre da transformação da hóstia consagrada em sangue durante a comunhão por ele ministrada à beata Maria de Araújo”, que não foi reconhecido nem pela igreja local e nem pelo Vaticano, pelo que foi suspenso de suas ordens em 1892. Esse autor diz que

Da noite para o dia, a simples vila de Juazeiro foi transformada “em poucos anos numa Nova Jerusalém, a Meca da religião popular do nordeste”, vindo a tornar-se “um pólo de atração das migrações das vítimas das secas do sertão e o padre Cícero, o grande benemérito que recebe e aloca esta população em frentes de trabalho, albergues e hospitais” (REEBER, 2002, p. 276).

A romaria de Juazeiro está centrada na figura controversa do Pe. Cícero cuja atuação gerou conflitos intermináveis com a Igreja oficial, o que causou muitos protestos por parte dos romeiros, fazendo valer suas crenças e sua fé naquele sacerdote, por eles considerados um santo milagreiro. Padre Cícero, carinhosamente chamado de ‘meu padrinho’, alimentou o sonho do romeiro nordestino que tudo fazia para “chegar ao Juazeiro e ver o Padrinho da pobreza, protetor dos desvalidos, cujas mãos abençoavam e fortaleciam suas vidas. São multidões de romeiros vindos de toda a parte”, cuja atuação implica uma mescla de “piedade e alegria, contrição e felicidade” (SANTANA, 2009, p. 60).

O Pe Cícero se tornou figura mítica do sertão, cantado e aclamado por todos, aliou sua prática religiosa à pobreza. Por conta disso, atraiu milhares de pessoas, de toda a região, que viviam em situação de miséria e de fome, situação essa que se agrava a cada ano devido ao longo período de secas do sertão nordestino. Por ser um sacerdote

dedicado aos fiéis, procurava acatar as deliberações do catolicismo oficial sem deixar de dar assistência “ao seu povo”. No entanto, ocorreu uma reação por parte da igreja católica. Após observar uma ocorrência de milagres que se realizaram em função do Pe. Cícero, a Igreja oficial impôs “a suspensão de ordens” indicando para seu lugar “um novo sacerdote para a Capela de Nossa Senhora das Dores”. Essas medidas “acabaram por surtir efeitos não previstos”, pois, além de não conseguir por fim ao movimento, “provocaram a reação dos fiéis contra a hierarquia.” Além disso, Santana (2009, p. 65) afirma que: “as autoridades fomentaram, assim, a veneração do Padre Cícero, como profeta e santo e, além disso, como conselheiro, pregador e benzedor, qualidades que marcaram sua vida”.

Por meio dos relatos dos romeiros, citados acima, podemos entender a força e a resistência motivada pela fé, que os levam a frequentar continuamente o Santuário de Pe Cícero. Não podemos deixar de relatar um suposto milagre ocorrido por Pe Cícero, o que motivou e fortaleceu as visitas das pessoas pobres, que diz respeito ao mito da Hóstia. Segundo Jorge (1994, p. 78):

Pe. Cícero limitou-se a pregar, a abençoar e a aconselhar os romeiros que o procuravam. Ele não estava, portanto, sozinho, mas cercado por esses beatos e beatas que se encarregavam de propagar as crenças apocalípticas associadas ao ‘milagre da hóstia’ – a hóstia que verteu sangue na hora da comunhão. Todos viam nesse ‘milagre’ um sinal de que o fim do mundo estava chegando e, portanto, deviam se preparar para esse evento. Por todos os rincões do Ceará corria a voz do ‘sangue da hóstia’ – seus fragmentos e os panos manchados de sangue eram conservados em uma urna especial que fazia milagres. Ora, este fenômeno levava o povo a acorrer em massa à cidade de Juazeiro para venerar a hóstia e pedir a cura de seus males físicos e morais (JORGE, 1994, p. 78).

A divulgação desse milagre contribuiu para atrair o povo para aquele lugar sagrado, fazendo com o que o mesmo se tornasse famoso mundialmente. De acordo com Jorge (1994, p. 78), “com as esmolas que recebia dos romeiros, Pe. Cícero tencionava construir um santuário em honra do Sagrado Coração de Jesus”. Durante toda sua vida, Pe Cícero teve o cuidado de alinhar a sua atividade sacerdotal com os princípios da Igreja católica, como também conscientizando aquele povo de sua religiosidade. Após a sua morte, houve um avivamento da fé dos romeiros e um fortalecimento da romaria. Conforme as considerações do autor supracitado, embora a Igreja jamais venha a reconhecê-lo como Santo, para o povo isso não é necessário, pois Pe. Cícero foi por ele “canonizado”. Para o povo do sertão nordestino, ele é “‘o Santo Padim Ciço’ – e até hoje sua volta é aguardada por seus devotos” (JORGE, 1994, p. 78).



### **2.1.3 Romaria do Bom Jesus da Lapa (BA)**

Considerada como a “Meca dos sertanejos”, por Euclides da Cunha (1985, p. 375), em seu livro “*Os Sertões*”, Bom Jesus da Lapa é o mais celebrado dos santuários sertanejos de peregrinação popular, o que transforma a cidade em um berço cultural baiano. Segundo dados do Censo IBGE (2010), a cidade de Bom Jesus da Lapa está localizada no centro-oeste do estado da Bahia, a 900 quilômetros da capital, Salvador, em direção ao oeste, e a 800 quilômetros de Brasília, dentro do Polígono da Secas. Possui uma população em torno de 63.508 habitantes que vive em sua maioria ao pé do morro. A origem do culto se confunde, em grande parte, com o surgimento da cidade, razão de o nome e o desenvolvimento até hoje estarem relacionados à organização e ao crescimento do culto.

Graças às constantes peregrinações que se transformaram em grandes e permanentes romarias de fiéis ao Santuário do Senhor Bom Jesus, o povoado foi se desenvolvendo, transformando-se em vila, em 1870, atingindo a categoria de cidade, em 1923 e a de município, em 1953. Ainda hoje a crença católica é muito forte na cidade e isso se reflete nas inúmeras igrejas espalhadas por todos os seus bairros.

Falar do santuário e não citar a gruta próxima a ele é considerado por muitos um grande erro. A gruta do Bom Jesus da Lapa está localizada em uma caverna natural de acesso à esplanada e funciona como a matriz e catedral da cidade, onde são celebradas as missas e os sacramentos fora do período mais intenso da romaria. No interior da gruta se encontra a imagem do Cristo crucificado, principal objeto do culto da romaria. Nos dias de romaria, forma-se uma extensa fila de devotos que passam diante da imagem para rezar, agradecer pelas graças alcançadas e fazer pedidos. Formada pela infiltração das águas da chuva que durante milênios foram penetrando pela rocha porosa, essa gruta teria sido descoberta no século XVII por um vaqueiro ou pelo monge Francisco de Mendonça Mar, de acordo com duas versões mais recorrentes sobre as origens do santuário (STEIL, 1996).

A gruta do Bom Jesus e a de Nossa Senhora da Soledade (e algumas outras grutas que se encontram entranhadas no morro) também são locais de concentração em massa de romeiros e turistas. Durante o período de romaria, missas são realizadas todos os dias, em todos os turnos. Logo na porta, podem-se encontrar inúmeras barraquinhas com diversos artigos religiosos.

Um elemento importante para o turismo de Bom Jesus da Lapa é o fato do município ser o detentor da 1ª Maravilha do Brasil, o Santuário do Bom Jesus, eleita pelos votos computados no site da internet “7 Maravilhas do Brasil”, o que é motivo de grande orgulho para os moradores da cidade, uma vez que a economia local é muito limitada ao turismo religioso.

A cidade de Bom Jesus da Lapa concentra uma das maiores festa religiosa católica do Brasil, no mês de agosto (especificamente no dia 6), época da procissão e romaria do Bom Jesus, que atrai milhares de fiéis todos os anos, também no dia 15 de setembro a festa de Nossa Senhora da Soledade. Por este motivo, ficou conhecida como a “Capital Baiana da Fé”.

Já Castro (2004) diz que há um sentido de pertencimento e de comunhão com a paisagem que impregna o culto das romarias para Bom Jesus da Lapa. No movimento de milhares de pessoas que cruzam o sertão em direção ao santuário, os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna tal lugar mais próximo de Deus do que outros, sua fé vai impulsionando e fazendo com que superem quaisquer dificuldades. A sua consciência está associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão. Sanchis (1997) pondera:

[..] que implica que a romaria tenha se conservado, no interior de um conjunto mítico-ritual sem dúvida cristão, ao mesmo tempo como instituição mediadora da mudança e da passagem e como lugar de permanência e continuidade, mais radicalmente ainda, como o espaço onde o recalcado retorna, mas para ser recuperado nos quadros reguladores e discriminatórios do estabelecimento institucional (SANCHIS,1997, p. 387-388).

A romaria não colocou apenas Bom Jesus da Lapa como uma das principais cidades religiosas do Brasil, também constituiu a base da sua economia (STEIL, 1996). A cidade vive em torno do santuário que, de certa forma, é responsável pela sua diferenciação em relação aos demais municípios da região.

Santuários, relíquias, sacramento, clero e suas mensagens institucionais, santos e suas imagens... todas essas realidades, que, afinal, compõem uma religião, se constituem em mediações entre o peregrino e o sagrado: o gesto peregrino hesita entre romaria e peregrinação (SANCHIS, 2006, p. 90).

Atualmente, podemos observar que os romeiros reverenciam, não só a sacralidade do santuário, mas todo o contexto em que o mesmo está inserido. Essa afirmação se confirma por meio da fala de um dirigente do santuário:

O santuário é um lugar de peregrinação. O povo começa a se reunir nesses lugares e os sacraliza por conta própria. Declara por conta própria que tal lugar é santo e abençoado. Necessariamente a Igreja deve entrar, porque o povo que se reúne é um povo que é Igreja (STEIL, 1996, p. 37).

Consoante Mícek (2006), a romaria do Bom Jesus da Lapa é um fenômeno religioso que, apesar de reunir grande contingente de fiéis, apresenta um alcance espacial limitado no território brasileiro: os romeiros que participam do evento religioso se deslocam de outros municípios baianos e outros são provenientes de outros estados, quase um terço deles de Minas Gerais, especialmente do norte de Minas. A festa se origina na diversidade de grupos humanos que dividem seu tempo entre ritos de passagem, que marcam o dia do Santo. As peregrinações da imagem do Bom Jesus da Lapa têm como objetivo reanimar a fé e a convivência cristã do povo, integrar os peregrinos nas suas paróquias e comunidades. Por meio delas, realizam-se obras evangelizadoras.

Pela visita da imagem do Bom Jesus, os peregrinos estão se conscientizando sobre a importância de viver nas comunidades eclesiais, participando da vida da paróquia, das celebrações, dos movimentos e de diferentes pastorais. Geralmente, os chefes-de-romaria desempenham atividades da Igreja nas suas cidades. Também é de suma importância destacar a relação existente entre os mesmos e o santuário, como relata um dirigente do santuário: “Os padres do santuário têm o endereço de quase todos os coordenadores de romarias. Então mandam cartas, cartazes a programação. Há uma programação periódica” (STEIL, 1996, p. 67).

### **3. Romarias: espaço de interação entre a tradição e a modernidade**

De acordo com Valla (2006), todo bom romeiro vivencia, durante a romaria, as seguintes experiências: motivações, busca de alívio para as aflições pessoais mais imediatas, realidade cristã cotidiana e principalmente a experiência de sair de casa, de sua realidade e, ao lado de outras pessoas, busca do sagrado, ou seja, um encontro maior.

Todas as religiões estabelecem datas para comemorar os fatos litúrgicos, aparecendo através das épocas e dos povos. Entretanto, foi o catolicismo que deu nova orientação às festas religiosas e a igreja determinou certos dias para que fossem dedicados ao culto divino (em que cada cidade deverá ter um santo específico como seu padrinho/padroeiro, que irá abençoá-la e protegê-la), considerando-os dias de festa. O dia 06

de agosto é um exemplo, pois é o dia do Bom Jesus da Lapa. O mesmo é festejado com festa que inclui alvorada, procissão e missa.

Consoante com Castro (2004), alguns dirigentes do Santuário chamam a romaria do Bom Jesus de “romaria dos pobres”, o que se confirma inclusive pela modalidade de transporte utilizada para se chegar à cidade de Bom Jesus da Lapa. Por qualquer das estradas que ligam o santuário ao resto do país, o romeiro visualiza o sertão nordestino, em meio à poeira e a um sol escaldante com temperatura em torno de 40°. Na maioria dos casos, o ônibus predomina como modalidade de transporte coletivo mais utilizado no Brasil, por ser considerado mais confortável e seguro. Entretanto, o caminhão de romeiros, o chamado pau de arara, resiste ao tempo e ainda é utilizado por religiosos; a viagem dentro dessa modalidade é vista como uma forma de sacrifício e meio de alcançar a graça prometida. Alguns dos religiosos optam por modalidades de transportes alternativas como vans.

A romaria do Bom Jesus da Lapa como espaço de interação entre a tradição e o moderno pode ser retratada dentro de vários parâmetros, como mencionados nesse estudo. Percebemos que conforme pensávamos no início de nossa investigação, na romaria o comunitário e o individual se unem num mesmo lugar, mesmo com os mais diversos motivos. No entanto, tem a mesma finalidade. Neste sentido, de acordo com Araújo (2009, p. 58), “partir em romaria é experimentar a dinâmica de sair da própria casa para visitar a casa do santo, e rezar junto com todos os que lá se encontram.” A autora ressalta ainda que a romaria, desde o momento do planejamento, até sua realização, e retorno, proporcionam aos romeiros momentos de convivência capazes de levar o indivíduo a procurar viver uma vida em comunidade, antes vivida no isolamento, no recolhimento de seu ser. Conforme os relatos apresentados pelos autores, afirmamos que a romaria é um espaço de interação entre a tradição (comunidade) com a modernidade (indivíduo), embora tal interação se dê de forma complexa, pois, como afirma Bauman (2003, p. 10) sobre o indivíduo e a comunidade, temos que

a tensão entre a segurança e a liberdade e, portanto entre a comunidade e individualidade, provavelmente nunca será resolvida e assim continuará por muito tempo, não achar a solução correta e ficar frustrado com a solução adotada não nos levará a abandonar a buscar – mas a continuar tentando. Sendo humanos, não podemos realizar a esperança, nem deixar de tê-la (BAUMAN, 2003, p. 10-11).

No caso específico de Bom Jesus da Lapa, mesclam-se beleza com miséria, dor com cura, tristeza com alegria, devoção com festa, doença com saúde, pobreza com riqueza, é uma junção de sentimentos e condições sociais que vêm à tona por meio das promessas e dos milagres. Questões que enaltecem o social, que mostram a condição do romeiro que vem de longe. Questões guardadas nos morros que de muito distante e se vêem que, por meio do estudo, da sua história, os mesmos podem ser resgatados (OLIVEIRA, 1985).

Essa questão também foi visualizada, dentro do fenômeno religioso pesquisado, principalmente no cerne da interação entre tradição (comunidade) e modernidade (indivíduo). Detectamos que as práticas religiosas nas romarias se dão em momentos alternados enaltecendo o ato individual em detrimento do coletivo. Consoante ao que diz Hervieu-Léger (2008), o romeiro participa da romaria coletivamente, mas suas práticas são individuais. A ‘modernização religiosa’ é produto dessa operação” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 145). Portanto, para a referida autora;

O que é especificamente ‘moderno’ não é o fato de os homens ora se atermem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo fosse tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’”. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34).

A modernidade e a religião, na visão de Hervieu-Léger (2008, p. 27), são vistas numa perspectiva que nenhuma sociedade, mesmo se inscrita no imediatismo que caracteriza a mais avançada Modernidade, “não pode, para existir como tal, renunciar inteiramente a preservar um traço mínimo da continuidade, inscrito de uma maneira ou de outra na referência à ‘memória autorizada’ que é a tradição.”

Percebemos essa questão na romaria do Bom Jesus da Lapa, quando Steil (1996, p. 59), afirma que:

As romarias para Bom Jesus da Lapa são portadoras de uma tradição que são continuamente reinventadas por romeiros, moradores e pelo clero, como uma forma de legitimar valores, ações e normas de comportamentos que cada uma destas categorias considera centrais dentro de suas redes de convenções. Quando evocam a tradição, esses diversos atores pretendem, na verdade, acionar um estoque de referências religiosas e práticas rituais que foram sendo acumuladas em torno do santuário, com ou sem o selo da ortodoxia, mas que hoje são usadas para socializar seus sistemas de idéias e padrões de comportamento (STEIL, 1996, p. 59).

De acordo Hervieu-Léger (2008), não se pode minimizar o contraste fundamental que existe entre uma sociedade regida pela tradição (comunidade), na qual se impõe a todos, do exterior, um código geral de sentido, e uma sociedade que coloca no próprio ser humano o poder de fundar a história, a verdade, a lei e o sentido de seus próprios atos, o que traz como traço característico da modernidade. Sendo que, segundo a autora:

O traço mais fundamental da Modernidade, que é aquele que marca a cisão com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida, capaz igualmente, em cooperação com outros no centro do corpo cidadão que com eles forma, de determinar as orientações que pretende dar ao mundo que o rodeia (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 32).

Diante do exposto, fica evidenciada a interação que existe entre a tradição (comunidade) e a modernidade (indivíduo), nas romarias.

## **Conclusão**

Ao pesquisarmos sobre a romaria no campo religioso brasileiro, na perspectiva da modernidade, percebemos uma lacuna nos trabalhos literários existentes, seja no campo da sociologia ou no da antropologia, no que concerne ao fenômeno religioso, principalmente no que refere à sua estreita ligação com a religiosidade popular e o catolicismo popular, tendo presente a interação nesse espaço, da tradição e da modernidade.

O estudo sobre a romaria: um espaço de interação entre a tradição e a modernidade, leva-nos a entender que o elemento motivador do deslocamento periódico de romeiros para as cidades-santuário reside na perspectiva desses lugares serem considerados sagrados. No caso específico de Aparecida, Pe Cícero e Bom Jesus da Lapa, cenário onde convivem elementos distintos, dentro da concepção da tradição e da modernidade, observamos essa questão bem presente, não só em uma cidade bem desenvolvida como Aparecida, que faz parte de um estado rico, como até mesmo em cidades simples em meio ao sertão ressequido, onde se encontra um Santuário de Oração, de Juazeiro e Bom Jesus, lugares de fé, santificados pelo povo simples que os frequentam, chamado romeiro.

A manutenção de práticas do catolicismo popular, ressignificadas ao longo do tempo, pode ser vista como um aspecto importante dos Santuários como o de Aparecida, Pe Cícero e Bom Jesus da Lapa, uma vez que a própria romaria, com os seus

símbolos, cânticos e ambiência cosmológica se constitui em uma prática devocional recriada. A subida ao morro, por exemplo, é uma prática tradicional muito exercitada pelos romeiros de Bom Jesus da Lapa. Por um lado, o(a) romeiro(a) tenta purificar o seu espírito buscando preparar-se para uma outra dimensão escatológica ainda desconhecida depois da morte, enquanto que, por outro lado o mesmo crente, em uma perspectiva da modernidade líquida, busca uma vida melhor, no sentido de suprir suas necessidades materiais e espirituais que se interpenetram dialeticamente na ambiência do sagrado, mas não se anulam, pelo contrário, motivadas principalmente pela fé, se não são solucionadas, pelo menos são ressignificadas, passando a serem encaradas com outro ânimo.

Sendo assim, embora estejamos aqui nos referindo às nossas ideias conclusivas, não as consideramos como algo pronto e acabado, pois pela complexidade em que o assunto se apresenta, permanece sempre a possibilidade de que em outros momentos possamos retomar essa análise com um novo olhar, a partir de outra metodologia, envolvendo uma pesquisa de campo empírica mais completa, que permita uma melhor compreensão do tema proposto.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Cláudia Maria Magri, SILVA, Rita de Cássia da Cruz. *Devocionário a Nossa senhora Aparecida*. Editora Canção Nova. São Paulo, SP. Brasil, 2006.

ALVES, Maria Lúcia Bastos. *A conveniência na convivência: um estudo sobre a*

*Romaria de Bom Jesus da Lapa, Ba*. Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, dissertação de mestrado, 1993.

ANTONIAZZI, Padre Alberto. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* 3ª Ed: São Paulo: Paulus, 2006.

ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de. *Pequenas romarias para pequenos santos: um estudo sociográfico do dia de finados*. 2009. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós- graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.

AZZI, Riolando. *Elementos para a história do catolicismo popular*. REB, v. 36, n. 141, p. 95-130, mar. 1976.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Trad. de Plínio Dentzin. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOING, Mafalda Pereira. *Nossa Senhora Aparecida: A padroeira do Brasil*. São Paulo: Loyola, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 45-57.

BUENO, Silveira. *Minidicionário da língua portuguesa*. São Paulo: FTD, 2000.

CASTRO, Jânio Roque de. *Natureza, significados e impactos das romarias do Bom Jesus da Lapa – Ba*, 2004. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-graduação em Geografia, Salvador – Ba.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. Tradução: Raul Filker. São Paulo: EDUSP, 1991.

\_\_\_\_\_. *Mundo em descontrolado o que a globalização está fazendo em nós*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 7 ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido*, Tradução: João Batista Kreuch, Petrópolis: Vozes, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. *O catolicismo popular numa perspectiva de libertação*. *Pressupostos*, REB, v. 3, n. 141, 1976.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. *Campo religioso brasileiro e a história do tempo presente*. *Cadernos CERU*, série 2, v. 19, n. 2, dez. de 2008.

JORGE, Simões. J. *Cultura religiosa: O Homem e o fenômeno religioso*. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 1994.

KOČIK, Lucas. *Santuário do Bom Jesus da Lapa*. 7 ed: Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2000.

MEGALE, Nilza Botelho. *O livro de ouro dos santos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004

MICEK, Pe. Francisco. *Bom Jesus da Lapa*. 2 ed. Bom Jesus da Lapa: Bom Jesus, 2006.

MONTERO, Paula. *Magia, racionalidade e sujeitos políticos*. 1994. Disponível em <http://www.anpocs.org.br/portal/publicações/rbcs0026/rbcs2606.htm>.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. *Bom Jesus da Lapa: três romarias, um patrimônio e muita fé*. *Revista Eletrônica de Turismo Cultural*, v. 2, n. 1, p. 1-23, set. de 2008.



OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classes*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PARKER, Cristian. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. Globalização e religião: o caso chileno. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). *Globalização e religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 117-146.

REEBER, Michel. *Religiões: Mais de 400 termos, conceitos e idéias*. Tradução de Luiz Cavalcanti M. Guerra. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

ROSENDHAL, Zeny. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999.

SANTANA, Manoel Henrique de Melo. *Padre Cícero do Juazeiro: Condenação e exclusão Eclesial à Reabilitação Histórica*. Maceió: EDUFAL, 2009

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari; STEIL, Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997

\_\_\_\_\_. *A religião dos Brasileiros: Teoria e Sociedade*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. *Peregrinação e romaria: um lugar do turismo religioso*. Ciências Sociais e Religião, ano 8, n. 8, p. 85-97, out. de 2006.

SCARANO, Julita. *Fé e milagre: ex-votos, pintados em madeira: Séculos XVIII e XIX*. São Paulo: EDUSP, 2004.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VALLA, Victor Vicent. *Religião e Cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

# Princípio do Amor e Direitos Humanos

Wagner Felipe Macedo Vilaça\*

## Introdução

Os Direitos Humanos são hoje de vital importância na configuração da sociedade global. Sempre ouvimos na mídia alguma informação relativa à intervenção da comunidade internacional em alguma situação em prol do respeito à dignidade da pessoa humana.

Depois de muitas ocasiões em que o homem<sup>1</sup> não foi respeitado com tal, surgiu a necessidade de escrever os direitos humanos para que eles fossem acatados, mesmo que seus princípios já existissem há séculos.

Quando falamos em Direitos Humanos, logo recordamos da famosa *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. Tal documento possui a seguinte redação em seu artigo primeiro:

Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.<sup>2</sup>

Fica claro que a comunidade internacional quer zelar pela pessoa humana, indiferente de qual seja sua cor, etnia, costumes, cultura ou qualquer outro meio que possa ser uma fonte de segregação. Prega igualdade e a necessidade de colaboração (espírito de fraternidade) pra com o semelhante.

É de conhecimento geral que nada surge do acaso. Cada detalhe da sociedade que vivemos hoje passou por um processo histórico em que conceitos foram criados, alterados e acrescidos. Com os Direitos Humanos não poderia ter sido de outra forma. Foram vários os fatores históricos que influenciaram na formação de tal concepção como conhecemos hoje. É necessário lembrar que culturas diferentes também colaboraram na construção deste.

---

\* Graduando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Bolsista de iniciação científica pela FAPEMIG, com o projeto “*Fatores cristãos que atuaram na consolidação de conceitos chave dos direitos humanos*”, sob orientação do professor Rodrigo Coppe Caldeira.

<sup>1</sup>O termo “homem” está sendo usado em seu sentido amplo.

<sup>2</sup>Declaração Universal dos Direitos Humanos, ONU, 1945.

O cristianismo foi uma destas culturas que ajudaram na consolidação dos Direitos Humanos como são conhecidos hoje. Neste artigo, pretende-se evidenciar de que forma que os fundamentos teológicos principais do cristianismo colaboraram para a construção dos princípios humanísticos. As contribuições são diversas, mas somente à título de exemplo, vejamos como AURENCHE (2005) trabalha a influencia do cristianismo na luta pela liberdade de pensamento:

A história dos mártires cristãos é reveladora do alcance exato da Boa Nova de Cristo para as sociedades políticas. O martírio, ao reforçar as comunidades cristãs e, portanto, a pressão sobre o poder estabelecido, levará a uma das expressões mais precisas da liberdade de consciência, o Edito de Milão (313). Esse teto não é a vitória da religião cristã, mas da liberdade de consciência. (AURENCHE, 2005, p. 189)

Nos primeiros tempos anos de desenvolvimento do chamado “cristianismo primitivo”, os cristãos formam duramente perseguidos pelo Império Romano. Quando ganham a liberdade de expressão das crenças e perdem a obrigação de cultuar deuses em que não acreditavam não foi uma questão somente cristã, mas, inicialmente, toda a humanidade saiu vitoriosa. Mesmo que a história nos apresente alguns momentos em que este princípio foi esquecido, ainda hoje preservamos – de certa forma – o valor da liberdade de consciência. Para tal, o cristianismo foi de vital importância.

### **Por que direitos humanos?**

Possuir em um ordenamento jurídico direitos que retratem quais são as condições mínimas de sobrevivência do homem é de vital importância. Quando os direitos são elencados em um texto constitucional, ou até mesmo, em tratados internacionais nos sentimos mais seguros; afinal, eles existem e suas diretrizes já estão traçadas para as próximas gerações.

Os direitos humanos possuem a propriedade de buscar uma sociedade mais justa e igualitária, que não vê diferença de etnias e culturas, mas que tem por primazia a condição de retratar o homem como ser-humano, que merece respeito. Ou seja, tem uma idéia, uma noção de “homem”, de “humanidade”, completamente universal.

Tais direitos não exercem influência somente na sociedade, mas também no ordenamento jurídico. Consideramos, de maneira correta, que todos os direitos humanos já existem – por convenções sociais. Mas a partir do momento que são retratados em lei,

começam a configurar o esquema legislativo de um grupo social, alterando os seus costumes e ditando sua forma de agir. Devemos levar em consideração, ainda, que se os direitos fundamentais<sup>3</sup> são princípios norteadores da constituição. O restante do ordenamento deve sempre seguir os rumos de tais princípios. Caso contrário a sociedade teria um ordenamento inconsistente que discordaria de si mesmo.

Na técnica constitucional, os direitos humanos correspondem a princípios jurídicos fundamentais que, mesmo quando não expressos em normas escritas, têm sua vigência reconhecida.<sup>4</sup>

Quando os direitos humanos são elencados na constituição, colaboram de maneira formal para a construção da identidade cidadã. Somente é cidadão o ser humano capaz de gozar plenamente dos direitos básicos à sua sobrevivência, como também de fazer com que outras pessoas possam usufruir deles.

Percebemos como os direitos humanos são importantes nas relações sociais. Passemos a análise da importância do cristianismo<sup>5</sup>.

### **Importância do cristianismo**

Na apresentação de sua coletânea René Rémond (2005) faz os seguintes questionamentos:

De que forma o cristianismo modificou nossas crenças, nossa visão do mundo, as relações entre os homens e entre os povos? Em suma, quais foram as principais descobertas do cristianismo? (RÉMOND, 2005, p.8)

Por enquanto, basta-nos saber que o cristianismo modificou e continua modificando todos os fatores que Rémond (2005) coloca em seus questionamentos. No campo dos direitos do homem as contribuições foram ainda maiores e para tal compreensão basta-nos lembrar que o cristianismo iguala (de certa forma) o ser supremo ao homem<sup>6</sup>. Nesta prova de amor o homem se torna especial e, portanto, merece cuidados.

O cristianismo deu continuidade ao sistema jurídico romano, que se apresenta ainda no direito do século XXI, em muitos dos seus institutos. O cristianismo também

---

<sup>3</sup> Direitos Fundamentais são Direitos Humanos elencados em uma constituição.

<sup>4</sup> In Revista da Ordem dos Advogados do Brasil, n. 51, São Paulo: Brasiliense, 1989.

<sup>5</sup> Esta pesquisa não pretende questionar a veracidade dos dogmas religiosos do cristianismo, mas somente analisar a importância de sua consistência na evolução histórica dos direitos humanos.

<sup>6</sup> Quando Deus, representado por Jesus, desce à terra unindo a supremacia com a humanidade.

foi responsável pela elaboração de conceitos que vigoraram por séculos, sendo que a maioria deles persiste ainda hoje.

A questão universal do cristianismo é um fator decisivo para a consolidação do entendimento que todos somos iguais. Ainda hoje a sociedade apresenta dificuldades em aceitar o diferente. Paulo já tratava do universalismo na suas cartas:

Não há mais nem judeu, nem grego; já não há mais escravo e nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo. (Gálatas, capítulo 3, versículos de 28 a 29)

Problemas que afligem a nossa sociedade hoje já foram discutidos e pode ser que os ideais cristãos tenham a solução. Basta-nos saber se a humanidade caminha no rumo certo.

## **O que são direitos humanos**

No tocante à expressão “Direitos Humanos” [pode-se dizer que] são direitos essenciais à manutenção de uma vida humana sustentada pelo princípio da dignidade a ela inerente. (PFAFFENSELLER, 2007)

Direitos humanos são direitos que estabelecem diretrizes para que a pessoa consiga sobreviver com o mínimo de dignidade que merece. Quando analisados em escala evolutiva, podem ser divididos em diferentes “gerações”. Na primeira geração são reconhecidos pelas constituições os direitos relativos à liberdade dos homens. São aqueles que pregam a liberdade de pensamento, locomoção... Na segunda geração são reconhecidos pelas constituições os direitos que dizem respeito à igualdade. São aqueles que pregam uma sociedade mais igualitária alegando que todos tem direito à terra, à saúde, à educação... Na terceira fase encontramos os direitos da fraternidade, ou seja, aqueles que transcendem o indivíduo. Nesta geração de direitos a preocupação não é individual, mas sim coletiva. Preocupa-se, inclusive, com as próximas gerações.

Todos estes níveis de direitos foram tratados pelo cristianismo em algum momento de sua teoria.

Muitos textos fundadores ingleses, em particular os Billis of rights (1628 e 1689), o Habeas Corpus (1679), assim como as Atas de Independencia dos Estados Unidos (Declaração de direitos de Virgínia 1776, Declaração de Independência americana), estão fortemente impregnados de leituras e princípios bíblicos. (AURENCHE, 2005, p.190)

Hoje, os direitos humanos configuram-se de forma a rever conceitos já trabalhados de forma a alcançar uma evolução que prima cada vez mais pela dignidade da pessoa humana. Ainda é levado em consideração os princípios cristãos para tal, seja por sua importância ou pela existência de muitos séculos na sociedade.

### **Conceito de pessoa**

O conceito de pessoa foi de vital importância para a consolidação dos direitos, não só humanos, mas de todo o ordenamento jurídico. O conceito de pessoa começou a se desenvolver no Império Romano, mas foi o cristianismo que deu o toque de mestre ao usar o conceito para definir as pessoas da trindade.

A palavra pessoa deriva do latim *persona*, que designa o ator mascarado, aquele que desempenha um papel não só no teatro, mas também, por extensão, na organização social e jurídica, em que depende do direito que regula a vida em comum. Foi por meio da personalidade jurídica e, depois, da responsabilidade moral e religiosa que a noção de pessoa se desenvolveu. (MESLIN, 2005, p.43)

Os romanos trabalharam com o conceito de pessoa, mas somente para retratar as relações jurídicas estabelecidas entre os cidadãos romanos. Coube ao cristianismo estabelecer ao conceito uma entidade metafísica ao retratar as pessoas da trindade. Para explicar o mistério dizia-se que apesar de serem três pessoas, se apresentam em uma só substância. O conceito de pessoa foi trazido também para os homens, cada um uma pessoa única, mas que ao mesmo tempo, possuía a mesma substância de qualquer outra pessoa do mundo. Temos uma relação de igualdade entre todos os homens, peça fundamental para o desenvolvimento dos direitos humanos.

### **A proposta da universalização cristã**

O cristianismo possui uma mensagem universalizadora, ao passo que engloba todos que quiserem participar da doutrina exposta. Os evangelhos nos colocam diversas passagens em que Jesus não separava as pessoas, mas sempre as tratava da mesma for-

ma, ele se interessa pelos sofrimentos de uma samaritana, estrangeira e herege aos olhos do povo de Israel<sup>7</sup>.

Sobre a mensagem universalizadora dos evangelhos escreve Riccardi (2005):

Não é necessário ser exegeta para dar-se conta de que as Escrituras cristãs contêm uma mensagem de universalidade que ultrapassa os limites estreitos da vida cotidiana e étnica para abranger o mundo inteiro. (...) a missão cristã se exerce até os confins do universo, o que se vê com toda clareza ao ler as palavras de Jesus relatadas por Marcos: “Ide pelo mundo inteiro, proclamai o Evangelho a todas as criaturas.”<sup>8</sup> (RICCARDI, 2005, p.13)

A mensagem do evangelho não é somente para judeus, mas para todos que se interessem por ela. O entendimento da universalização fica ainda mais claro quando é tratada a questão da igualdade entre os homens. Vale salientar que esta universalização não acarreta em dizer que todos devem ser iguais, em relação a fatores subjetivos. Devemos levar em conta que só existe o singular se existir o universal. Dependemos uns dos outros para sermos considerados pessoa individual; assim como ocorre na trindade. Ninguém é igual a ninguém – ou seja, somos individuais – ao mesmo tempo em que somos universalizadores; somos iguais em substância. Se temos a mesma substância, porque não termos os mesmos direitos? E se podemos possuir tais direitos, por que não exercê-los?

### **O grande princípio do amor**

O cristianismo prega o amor como fórmula para alcançar uma sociedade mais justa, igualitária e fraterna. Vejamos como Badiou (1937) trata o tema:

Sob a condição da fé, da convicção declarada, o amor nomeia uma lei não literal, que dá ao sujeito fiel sua consistência e efetua no mundo a verdade pós acontecimento. (BADIOU, 1937, p. 102)

Quando o amor é estabelecido como lei, todo o resto fica mais fácil. Este princípio pode ser o único a nortear uma sociedade; pois quando se ama outra pessoa não fazemos nada que possa ofendê-la ou machucá-la (pelo menos em princípio). Se temos amor pelo próximo somos capazes de tratá-lo como pessoa de direitos, sendo capazes de respeitá-lo nos diversos segmentos que uma pessoa merece. Mas encontramos grande

---

<sup>7</sup> João, capítulo 4, versículos de 1 a 14

<sup>8</sup> Marcos, capítulo 16, versículo 15

dificuldade em amar aqueles que não conhecemos. Vejamos como o assunto é tratado no novo testamento:

Não devei a ninguém, a não ser o amor que vos deveis uns aos outros; pois aquele que ama seu próximo tem cumprido a Lei. De fato, estes mandamentos: “tu não cometeras adultério; tu não matarás; tu não roubarás; não cobiçarás...” – e outros que também poderia citar -, resumem-se todos a estas palavras: “tu amarás teu próximo como a ti mesmo.” O amor não pratica o mal contra o próximo; o amor é, portanto, a execução da lei. (Romanos, capítulo 13, versículos 8 e SS)

O amor é um aspecto importante para a formação dos direitos humanos, pois promove respeito e dignidade.

### **Considerações finais**

A corrente cristã demonstrou-se de vital importância para a criação de vários conceitos e instituições que prevalecem até os dias de hoje. Dentre as grandes contribuições, várias se referem à Dignidade da pessoa humana.

Foi o cristianismo que estendeu o conceito de pessoa à todos os seres humanos. Se na Roma antiga só era pessoa quem preenchesse requisitos básicos determinados, a partir do pensamento cristão qualquer ser humano é considerado pessoa, e de acordo com sua doutrina, é igualado ao Ser-supremo.

Se todos somos pessoas, pressupõe-se que somos iguais em direitos e deveres.

Outro ponto importante da doutrina cristã diz respeito a universalização, a proposição de um pensamento que pode ser utilizado por todos os povos, aumentando ainda mais a sensação de igualdade entre os homens.

É claro que não poderíamos deixar de falar no Princípio do Amor, que segundo o cristianismo, deveria ser a única lei que norteasse as relações entre as pessoas. Quando agimos com Amor, tudo fica mais fácil e respeitamos aos outros como se fossemos nós mesmos – é claro que para isso, é necessário, em primeiro lugar, nos amarmos.

O princípio do amor conjugado com a igualdade proposta pelo cristianismo gera algo parecido com o lema dito na Revolução Francesa e repetido até os dias de hoje: “*Liberdade, Igualdade e Fraternidade*”, e porque não dizer, que esta é também a inspiração dos Direitos Humanos?



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADIOU, Alan. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo; 2009.
- RÉMOND, René (org.). *As grandes descobertas do cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola; 2005.
- ROCHA, Cármen Lúcia Antunes. *O direito à vida digna*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da sociedade brasileira e os direitos humanos* in Revista da Ordem dos Advogados do Brasil, n. 51, São Paulo: Brasiliense, 1989.
- PFÄFFENSELLER, Michelli. *Teoria dos direitos fundamentais*. Revista Jurídica. V. 9, n. 85, p. 92 a 107, jun/jul 2007.
- \_\_\_\_\_. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição [da] Republica Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal.
- \_\_\_\_\_. ONU, *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1945.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução: Centro Bíblico Católico. 34. ed rev. São Paulo: Ave Maria, 1982.
- BANDEIRA MELLO, Celso Antônio. *Conteúdo jurídico do princípio da igualdade*. São Paulo: Malheiros, 3a ed., 1993
- ROCHA, Cármen Lúcia Antunes. *O princípio Constitucional da Igualdade*. Belo Horizonte: Editora Lê, 1990.
- CRETILLA JÚNIOR, José. *Curso de direito romano: o direito romano e o direito civil brasileiro no novo código civil*. 31. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009.
- ÂNGELO, Milton. *Direitos Humanos*. Leme: Editora de Direito, 1998.
- BICUDO, Hélio. *Direitos Humanos e sua proteção*. São Paulo: FTD, 1997.
- \_\_\_\_\_. MARCÍLIO, Maria Luiza: *A Globalização, os Direitos Humanos e o Cristianismo* RDT- Revista Dominicana de Teologia: IV (7)- Jul / Dez 2008: 75-79.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia* São Paulo: Ática, 2002.
- CHALITA, Gabriel. *Vivendo a Filosofia*. São Paulo: Ática, 2006.
- \_\_\_\_\_. Concílio do Vaticano II, *Dei Verbum*. 14 ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- \_\_\_\_\_. Concílio do Vaticano II, *Lumen Gentium*. 20 ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- \_\_\_\_\_. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Diretório Nacional de Catequese*. 8 ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
-